Evangelista Vilanova

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

I

DE LOS ORÍGENES AL SIGLO XV



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 180

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Por EVANGELISTA VILANOVA

I



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

EVANGELISTA VILANOVA

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

TOMO PRIMERO

DE LOS ORÍGENES AL SIGLO XV

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

Versión castellana de JOAN LLOPIS, de la obra de
EVANGELISTA VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, I,
Facultat de teologia de Barcelona - Editorial Herder, Barcelona 1985

Con licencia eclesiástica

ISBN 84-254-1569-1 tela, obra completa
ISBN 84-254-1568-3 rústica, obra completa
ISBN 84-254-1554-3 tela, tomo I
ISBN 84-254-1553-5 rústica, tomo I

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 19.690-1987 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

A Marie-Dominique Chenu,
maestro en la historia de la teología medieval,
en nombre de una fiel amistad,
con veneración y agradecimiento.

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA: TEOLOGÍA PATRÍSTICA

PARTE QUINTA: TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

CARTA DE M.-D. CHENU

Querido padre Evangelista:

Si experimento una gran alegría por la publicación de esta historia de la teología, no es ante todo a causa de nuestra comunión fraternal; tampoco porque durante cincuenta años yo haya enseñado la historia de la teología, tanto la especulativa como la pastoral. En realidad estoy contento porque cada vez estoy más convencido de que la historia de la teología forma parte integrante de la teología misma, la cual, sin su historia, restringiría el campo de su objeto, la palabra de Dios. Es esto lo que me gusta decirle, en la comunión de nuestro trabajo.

Es verdad que todas las disciplinas, tanto las de la naturaleza como las del espíritu, se benefician con el conocimiento de su historia: no representa para ellas una erudición superflua, sino el medio homogéneo de descubrir, con su entorno sucesivo, su propia génesis. Como decía Aristóteles, la génesis de las cosas nos ilustra acerca de su naturaleza. Pero el caso de la teología es muy distinto, en cualidad epistemológica: es su mismo objeto el que incluye la dimensión de la historia, puesto que la palabra de Dios, de la que emana el saber teológico, halla su lugar en el desarrollo de la comunidad que la recibe y la vehicula, en una tradición viva que sería erróneo reducir a un simple depósito. Sabemos que el concilio Vaticano II no emplea nunca la palabra «tradición» sin su epíteto consubstancial, «viva». De hecho, como dijo uno de los padres del concilio, el cardenal Marty, el Vaticano II ha devuelto a la Iglesia su dimensión histórica, atrofiada durante varios siglos.

Entonces la teología como saber se expresa y se construye según la lógica de la encarnación, «Dios que penetra en la historia» (constitución *Gaudium et Spes*, n.° 38). Cuando la fe se alimenta de in-

teligencia, halla su creatividad en las diversas culturas que encuentra y suscita, en su emanación conceptual. De este modo, la multiplicidad y la evolución de dichas culturas penetran en la fe, que es una en su comunión trascendente con Dios y múltiple en su inmanencia. No existe una fe «pura». Con sabrosa complacencia compruebo, de cabo a rabo de su libro, esa tensión, de siglo en siglo, de zona en zona, de experiencia en experiencia, casi diría, de estado de vida en estado de vida: la teología monástica tiene un talante muy distinto al de la teología sabia de las escuelas. La teología oriental de los capadocios y de Máximo presenta un universo mental diferente al de la teología occidental, impregnada de la experiencia de Agustín y del moralismo de Gregorio Magno.

Quizás algún día una teología asiática absorberá los valores del hinduismo y del budismo. ¡Qué hermosa esperanza!

Así la historia de la teología no es la historia de una ideología, sino de una inteligencia de la fe en acto en la comunidad cristiana, en las comunidades del pueblo de Dios. Es triste comprobar que, durante varios siglos, la teología se encerró en una intemporalidad que la redujo a un sistema abstracto. La lectura de la historia que usted ha redactado nos curará de dicha anemia, y nos ayudará a introducir en la ciencia teológica los fermentos de las innumerables experiencias que, por desgracia, se trataban aparte, en la historia de la espiritualidad.

Dos comportamientos actuales de la teología determinados por la corriente del concilio encontrarán en la historia su legitimación y su equilibrio. En primer lugar, frente al monolitismo reivindicado a comienzos de siglo por la reacción de un antimodernismo somero, hoy se proclama el pluralismo de las teologías, tanto sabias como catequéticas. Tal pluralismo no sólo se constata como un hecho, en la pluralidad de las Iglesias locales, sino que se presenta como el efecto del misterio, que no puede ser percibido por un sistema cerrado sino que requiere múltiples representaciones complementarias. De este modo, cada uno de los períodos de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, ha producido doctores tan diversos que a veces se enzarzan en amargas controversias. La entrada de Juan Damasceno en Occidente compromete el crédito de Pedro Lombardo que lo había acogido; y Buenaventura pronuncia toda una serie de conferencias en la universidad de París contra su colega Tomás de Aquino. En estos años postconciliares, los itinerarios de los teólogos se entrecruzan en

todos los sentidos. La historia nos ofrece ejemplos perfectos de una cohabitación pacífica.

Segundo componente de la teología contemporánea y de su dinamismo epistemológico: frente al dogmatismo de una serie de tesis y de conclusiones, la teología supone una búsqueda permanente, cuestiones siempre abiertas. No se trata del efecto de una curiosidad intemperante; sabemos que el concilio estableció, junto al famoso Santo Oficio encargado de la integridad del depósito, una comisión teológica internacional, por medio de la cual «se respete la libertad necesaria al desarrollo de la ciencia teológica» (Pablo VI, en la primera sesión, 1969). Siguiendo la larga historia que usted analiza, encontramos, gracias a este pasado ejemplar, la seguridad de una creatividad siempre activa, efecto de la presencia del Espíritu. Quizá sea éste el principal beneficio de su obra, testigo de dicha presencia. Gracias.

M.-D. Chenu
Convento de Saint-Jacques, París
Jueves, 25 de octubre de 1984

PRESENTACIÓN

Esta obra ha nacido de los cursos sobre historia de la teología general y de los cursillos sobre la teología de determinados períodos que he ido impartiendo, desde hace años, en la Facultad de teología de Barcelona. La he redactado a petición de los alumnos y estimulado por algunos colegas de docencia y otros amigos estudiosos que lamentan que no se encuentre en las librerías ninguna *historia de la teología* para satisfacer a un público mínimamente interesado por el tema. Se trata de una obra de iniciación; no dirigida, por tanto, a especialistas ni a investigadores ya informados. Éstos tendrían razón en reprocharle una serie de limitaciones, empezando por determinadas generalizaciones inevitables en una obra de conjunto y terminando por las innumerables y forzosas lagunas.

El objeto de este libro no es ofrecer una síntesis acabada, lo que sería prematuro y excedería mis posibilidades, ni ofrecer una bibliografía exhaustiva, que puede encontrarse en otros lugares, sino presentar panorámicamente cómo se ha hecho teología a lo largo del tiempo y sugerir soluciones parciales y provisionales, que pueden ayudar en este momento nuestro en que hemos cobrado conciencia de que la comprensión de la historia de la teología es una tarea urgente e importante en la reflexión sobre Dios. En efecto, el único medio de vivir el presente de Dios es dialogar con el pasado, interpretar sus pasos y comprender su evolución. No se trata de refugiarse en el pasado para eludir los compromisos presentes que impone la teología de hoy, sino de apercibirse de la dependencia de todos los momentos particulares de la historia, gracias a los cuales puede enriquecerse el pensamiento y la praxis cristianos actuales. La historia relativiza muchos conceptos a base de descubrir, por ejemplo, los posibles errores

que provienen de la intrínseca pecaminosidad de tantos proyectos teológicos. Además, la historia de la teología nos permite satisfacer aquel legítimo deseo de leer en nosotros mismos el pasado que nos engendró, tanto por la influencia secreta como por el diálogo consciente. Respecto a este último, es indudable que, en contacto con las grandes figuras que nos han precedido, uno se entrena a dialogar de modo franco y auténtico: a causa de la misma historicidad de la teología siempre podemos aprender, ya que en nuestra peregrinación a través de las sinuosidades de la tradición los cristianos avanzamos hacia la verdad completa.

A pesar de la grandeza que reviste este proyecto, hay que decir que la obra conlleva necesariamente simplificaciones y huecos, desigualdades en el tratamiento de temas o autores (forzosamente expuestos con diversa competencia y también —¿por qué no?— con diversa simpatía), observaciones excesivamente generales, que pedirían ser justificadas, matizadas, precisadas. Ya ha quedado insinuado que esta obra no pretende aportar nuevas luces, sino, más a menudo, resumir trabajos cuyos resultados quedan dispersos. He leído muchos textos y documentos, he consultado muchos libros y artículos, interesantísimos la mayoría de ellos, llenos de ideas, orientaciones y datos. No pretendo ser original; sólo los defectos pueden serme atribuidos con toda certeza en esta obra que, repito, es una primera aproximación a un tema apasionante e indispensable en la reflexión teológica actual. No soy un investigador, sino un profesor. Y un profesor siempre puede preparar una lección y explicarla. No pretendo más que esto. Por esta razón resulta quizá superfluo reconocer lo mucho que debo a los estudiosos de los autores particulares, cuyas numerosas referencias en notas y en la bibliografía quieren ser también un agradecimiento.

Particularmente he de dar las gracias, de modo muy concreto y cordial, al profesor Pius-Ramon Tragan, monje como yo, por haber querido colaborar con su valiosa aportación sobre el tema de la teología bíblica que, sin duda, será de gran utilidad para los lectores. Pláceme recordar también a Cebrià Baraut, Eusebi Colomer y Josep Perarnau. Por último, no quiero omitir a Jordi Bruguera, que ha accedido a revisar el original de este libro con el interés propio de un verdadero amigo.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945ss.
CChr	Corpus Christianorum collectum a monachis OSB abbatiae S. Petri in Steenbrugge, Turnhout - París 1953ss.
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium, París 1903ss.
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Viena 1866ss.
DB (Suppl)	*Dictionnaire de la Bible, Supplément,* ed. L. Pirot, continuado por A. Robert, París 1928ss.
Denz-Schön	H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona - Friburgo de Brisg. - Roma ^{36}1976.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* París 1912ss.
DS	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* París 1937ss.
DTC	*Dictionnaire de Théologie catholique,* París 1903-1950.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Leipzig 1897ss.
LThK^2	*Lexikon für Theologie und Kirche,* segunda ed. enteramente elaborada, dirigida por J. Höfer - K. Rahner, Friburgo de Brisg. 1957-1967.
NRth	«Nouvelle Revue théologique», Tournai - Lovaina - París 1879ss.
PG	*Patrologia Graeca,* ed. J.-P. Migne, 161 vols., París 1857-1866.
PL	*Patrologia Latina,* ed. J.-P. Migne, 217 vols., París 1844-1855.
PO	*Patrologia Orientalis,* ed. R. Graffin - Nau, París 1903ss.
REA	«Revue des études augustiniennes», París 1955ss.
RHCEE	*Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España,* Salamanca 1967ss.

RJ	M.J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum,* Barcelona [23]1965.
RScPhTh	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RT	«Revue Thomiste», Brujas 1893ss.
SChr	«Sources chrétiennes», París 1941ss.
ZNTW	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen 1900ss, Berlín 1934ss.

Nota. Las abreviaturas adoptadas en las notas y en la bibliografía del capítulo primero de la primera parte (*La teología bíblica: Origen, desarrollo, perspectivas)* siguen la pauta del *Elenchus Bibliographicus Biblicus,* del Instituto bíblico de Roma.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Andrés, M. y cols., *Historia de la teología española,* I. *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI.* Madrid 1983.

Balthasar, H. Urs von, *La gloire et la croix,* 8 vols., trad. del alemán, París 1965-1983.

Bouyer, L., Leclercq, J., Vandenbroucke, F., Cognet, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne,* 3 vols., París 1960-1966.

Cayré, F., *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie,* 3 vols., París 1927-1943.

Forest, A., Gandillac, M. de, Steenberghen, F. Van, *El pensamiento medieval,* en *Historia de la Iglesia XIV,* dirigida por A. Fliche y V. Martin, trad. del francés, Valencia 1974.

Gilson, É., *La filosofía en la edad media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV,* trad. del francés, Madrid 1976.

Grabmann, M., *Historia de la teología católica, desde fines de la era patrística hasta nuestros días,* trad. del alemán, Madrid 1940.

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, dir. por C. Andresen, 2 vols., Gotinga 1982.

Historia de la espiritualidad, dirigida por B. Jiménez Duque y L. Sala Balust, 4 vols., Barcelona 1969.

Lonergan, B.J.F., *Pour une méthode en théologie,* trad. del inglés, Montreal - París 1978.

Steenberghen, F. Van, *Histoire de la philosophie. Période chrétienne,* Lovaina - París 1964.

Tillich, P., *Histoire de la pensée chrétienne,* trad. del inglés, París 1970.

INTRODUCCIÓN

Durante mucho tiempo la historia de la teología, como también la historia de la espiritualidad, comportó el inventario y el análisis de aquellas obras que explicaban la reflexión, a través del tiempo y del espacio, y se esforzó en discernir, dentro de la zona así delimitada, las causas que habían determinado, por una parte, las conductas espirituales, y, por otra parte, las expresiones en que éstas se presentaban. Ciertamente, los historiadores procedían así en todos los campos, desde la economía y las ciencias hasta la vida política: atenta a los hechos, a las cronologías, a los grandes hombres, a las estructuras, a los conflictos, esta historia intentaba explicar, documental e intelectualmente, el pasado consignado en los testimonios escritos y considerado en su bruta objetividad. La historia de la teología seguía el mismo modelo. Venía a resultar una ciencia auxiliar que ofrecía su exposición sistemática a la teología erigida en su abstracción intemporal.

La crisis actual de la teología —crisis entendida en el sentido positivo de la palabra— da a este problema de método histórico una importancia decisiva. Si la teología es la comprensión de la palabra de Dios que actúa en el mundo, y no ya una deducción de consecuencias especulativas y prácticas elaboradas a partir de exposiciones textuales bien clasificadas, el método de los historiadores desde hace cincuenta o sesenta años ha modificado profundamente el alcance humano de su trabajo. Sin renunciar a las exigencias críticas ni a la objetividad documental, la historia viene a ser el conocimiento global de los diversos niveles de vida humana en los que los fenómenos colectivos, en la vida social, penetran las más libres iniciativas de los individuos. Desde los descubrimientos de la naturaleza a las inspi-

raciones místicas, desde el progreso de las técnicas a las amplias estrategias políticas, la convergencia de los fenómenos culturales requiere el recurso a las diversas disciplinas humanas. La penetración del historiador considera entonces que, más allá de los acontecimientos y de las instituciones, debe atender a las mentalidades que los han dirigido y que los determinan al mismo tiempo.

El historiador no se entretiene así en la reconstrucción arqueológica del pasado sino que propone una nueva lectura, o nuevas lecturas, del mismo, en las que descifra el significado secreto de los hechos más allá del simple dato. Gracias a las percepciones globales, que no son simplemente la suma de los hechos yuxtapuestos, trata de los textos y de las personas, en el interior de su ambiente intelectual y afectivo, siempre en conexión con los hábitos y la sensibilidad del momento. Para ser consecuente con este ritmo de trabajo, lo mismo detalla episodios de resonancia que discierne las líneas maestras de un período que se armonizan con las modificaciones de los cuadros económicos, sociales y políticos.

Por ejemplo, no hay duda de que la conversión de Constantino, al integrar a la Iglesia en el orden romano, tuvo un alcance sólo inteligible después de mucho tiempo, con la aparición de tensiones imprevisibles y de controversias ideológicas. ¿Cómo comprender a san Agustín, su experiencia y su doctrina, que saturan la teología occidental, separadamente de la impregnación de esa romanidad? ¿Cómo medir la significación del rechazo de la llamada donación de Constantino por parte de los innovadores del siglo XIII, sin situar este proceso en el marco de su evangelismo intransigente? Y así sucesivamente. La entrada de categorías culturales en la expresión de la fe, tanto en los teólogos profesionales como en las devociones populares, provoca estallidos luminosos, pero también, a largo plazo, pesará en dogmatizaciones abusivas.

El poner el acento en la conciencia del hombre, persona y sociedad, produce una representación de Dios bastante diferente del Dios feudal que sacralizaba el mundo y las instituciones. Lo hallamos expurgado de sus antropomorfismos, por los que la fe cristiana se convertía en la ideología del régimen. Casi podríamos hablar de ruptura —de hecho, los choques sociopolíticos manifiestan externamente esta ruptura espiritual— bajo la presión del devenir social que provocaba el fracaso de un universo jerárquico: Dios, en la cima de la pirámide, poseía los atributos del señor supremo. El estado monástico era la

expresión institucionalizada de esta visión, el lugar epistemológico de una teología monástica, verdadera ideología del orden establecido. San Bernardo, incluso en su reforma, se encontraba vinculado más profundamente de lo que él creía a la civilización tradicional, la del feudalismo, la caballería, la cruzada, los señores y los vasallos. Lo que interesa al hombre no es lo que se mueve, sino lo que es estable. El orden terreno es la refracción del orden celestial y de sus jerarquías[1].

Vemos en vías de disolución esta sacralización de la naturaleza, de la conducta, de la sociedad, de la historia. El «orden eterno de las cosas» ya no se puede descifrar de manera inmediata en el mundo. El hombre descubre el mundo no ya como un destino que le viene impuesto, como naturaleza majestuosa e intangible, sino como trasfondo a partir del cual construye su propio mundo nuevo. Al transformar este mundo actual se vive el verdadero juego histórico. Hominización del mundo, que viene así a la existencia gracias al hombre y, por tanto, como universo despojado del elemento maravilloso. Función decisiva, con una referencia explícita al mito bíblico del *Génesis* en el que el hombre es considerado «imagen de Dios», precisamente en tanto que, con él, es creador. La conducta personal humana encuentra su eje, la regla inmediata, en la propia conciencia y ya no en la referencia a los preceptos ni a la misma ley divina objetiva. No más horóscopo místico, sino análisis crítico de las situaciones y de las causas. El orden del mundo desemboca en interioridad. Así se une el misterio de la trascendencia e inmanencia en el Dios creador.

Acabamos de exponer el lado brillante del desarrollo de la teología medieval. Convendrá ahora expresar algunas reservas. Sin duda era necesario, para los teólogos medievales, buscar una fuente exterior susceptible de proporcionarles una infraestructura sistemática. En este caso, desde luego, lo mejor que podían hacer era inclinarse hacia Aristóteles. Pero hoy es evidente que Aristóteles ha sido suplantado. Representó magníficamente un estadio original del desarrollo humano: la aparición de la significación sistemática. A pesar de todo, no presintió la aparición posterior de un método concebido a partir de una sucesión de sistemas evolutivos. No consideró la aparición ulterior de una filología cuyo fin es la reconstrucción histórica de lo que la humanidad había fundado. No formuló el ideal posterior de

1. Cf. J. Gil i Ribas, *La benaurança del cel i l'ordre establert*, Barcelona 1984.

una filosofía que fuera a la vez crítica y de mentalidad histórica, que pusiera el hacha en la raíz de las vanas discusiones dialécticas y fundara una visión que englobara las diferenciaciones de la conciencia y de las épocas de la historia.

Los gustos, las modas, los hallazgos, los reflejos son indicios de un sentimiento religioso que no admite una interpretación intemporal. El lenguaje principalmente, y todo el utillaje mental que lo manipula, revela adecuadamente el momento en que el vocabulario se considera vivo, que adquiere en cada ambiente cultural un enriquecimiento propio. Así podemos situar los momentos en que se introducen en los grupos de términos nombres tomados de otras lenguas, mientras que ciertos vocablos van dejando de usarse más lentamente. *Sacramentum* está lejos de significar en el curso de la historia lo que entendemos hoy por «sacramento». *Ecclesia* en san Agustín significa «la comunidad cristiana». El epíteto *immaculata* atribuido a María no significa en el siglo XII (san Bernardo, Guerric d'Igny) lo que entendemos por Inmaculada con el dogma de 1854. Desgraciadamente, en la edad media y en la época patrística se ha atribuido un contenido jurídico que responde a la ideología del bajo imperio a una serie de términos de la Escritura[2]. Juan Escoto Eriúgena tradujo el vocablo *hierarchia* del Pseudo-Dionisio por el de *sacra potestas*[3]. Estos momentos de mutación lingüística tienen relación con las grandes oscilaciones de mentalidad. Pero también, como se ha podido ver, a menudo el cambio se produce de modo aparente: las palabras quedan, mientras que bajo su envoltura inmóvil el sentido se modifica insensiblemente.

Estos fenómenos comportan un riesgo. Fácilmente las interpretaciones anacrónicas falsean la objetividad realista del pasado. Pero merece la pena correr el riesgo, si es verdad que la continuidad es una dimensión interna de los hechos que componen el tejido social de la vida humana y —más aún para el cristiano— el entramado de la tradición viva de la palabra, constitutiva del pueblo de Dios.

Podemos ver el beneficio de este método, de esta sensibilidad histórica para la comprensión de la teología, de la palabra de Dios que actúa en la historia, desde sus tramas inconscientes entre el simple

2. Cf. W. Ullmann, *The Bible and principles of government in the middle ages*, en *La Bibbia nell'alto medioevo*, Espoleto 1963, p. 181-228.

3. La palabras usadas aquí como ejemplo han sido tomadas de Y. Congar, *Théologie historique*, en *Initiation à la pratique de la théologie* I, París 1982, p. 249.

pueblo de Dios hasta las cimas espirituales de los carismas de los grandes testigos. Más todavía que en las sensibilidades profanas, las percepciones religiosas, y entre ellas los fermentos evangélicos, son copiosas y sutiles.

A pesar de no poder explorar ampliamente tal perspectiva, a lo largo de esta *Historia de la teología cristiana* desearíamos observar hasta qué punto es necesaria la convergencia de objetos y de disciplinas que no están aún suficientemente explotadas, tanto en la historia profana como en la historia del pensamiento cristiano. Los fenómenos socioculturales no son únicamente condicionamientos externos para la comprensión de la reflexión cristiana, sino que entran en su mismo entramado, como nuestra vida corporal forma parte consustancialmente de la vida del espíritu[4].

Tendría que escribirse una historia de la teología siguiendo la encarnación del evangelio en las diversas generaciones y en solidaridad con los múltiples proyectos humanos que han animado las sociedades. Y esto en nombre de la misma comprensión de la palabra de Dios, cuyo lugar es el mundo y sus evoluciones. Saldríamos así del doble dualismo epistemológico que tantas veces ha hecho fracasar la teología y la unidad de la vida cristiana: materialismo y espiritualismo, de una parte, en una concurrencia torpe; realidad profana y zona sagrada, de otra parte, en la que se dislocarían la naturaleza y la gracia. En el cristianismo, aun cuando la distinción entre estos niveles de existencia es útil metodológicamente, hay que decir que su unidad, gracias a la articulación de su específico orden, es necesario para la vida y para el conocimiento. Más allá de esta unidad del obrar humano, los elementos cederían a la atrofia de una abstracción humana. El teólogo puede añadir que se complace en este método, si es verdad que la divinización se hace en una humanización.

Sentados estos principios, una nueva complejidad explica con qué modestia hay que presentar esta *Historia de la teología cristiana*. En efecto, la historia de la teología se sitúa, de un lado, como parte de la historia de la Iglesia, juntamente con la historia de los dogmas y, de otro lado, como momento y presupuesto de la teología sistemática[5]. Vinculada con la historia de los dogmas y de los con-

4. Ilustra este método el estudio, entre otros muy conocidos, de M.-D. Chenu, *Civilisation urbaine et théologie. L'école de Saint-Victor au XII^e siècle*, «Annales. Économies. Sociétés. Civilisations» 29 (1974) 1253-1263.

5. La historia de la teología puede dividirse también en historia de las disciplinas

cilios, se distingue de ella como el dogma se distingue del teologúmeno. Es cierto que la historia de los dogmas no puede exponerse sin recurrir a la historia del desarrollo de la teología, pero ésta es sólo una parte de la vida doctrinal de la Iglesia, puesto que existen elementos de doctrina no teologizados en la vida pastoral, en la vida cultural, etc. Conscientes de esta limitación, podremos reconocer que la historia de la teología nos proporciona, además de modestia, equidad en los juicios, prudencia opuesta a toda prisa irresponsable, duda razonada y razonable, buen sentido y mesura. Son los frutos de una verdadera ascesis intelectual que procura aquella liberación y aquella purificación que H.I. Marrou describió en términos de *catharsis*[6].

Una última observación sobre la estructuración de la materia presentada en este volumen: una división acertada de la historia de la teología en períodos choca con dificultades semejantes (y en parte idénticas) a las de la división de la historia de la Iglesia. Siguiendo parcialmente una intuición de K. Rahner[7], la primera parte de nuestra obra está consagrada a lo que él llama «teología del principio», principio que lo contiene «todo en germen» (teología del Nuevo Testamento —tiempo en que el Antiguo está aún vivo como punto de partida de la argumentación teológica— y del Símbolo apostólico). La segunda parte incluye algunos momentos capitales de la teología patrística, concretados en aquellas figuras que más han influido en las teologías posteriores. La tercera está dedicada a la teología bizantina, rico exponente de la tradición eclesial, cuyo estudio fue descuidado entre nosotros por demasiado tiempo; hoy descubrimos de nuevo su vigor mistérico y nos acercamos a ella sin prejuicios, valorándola en su contexto literario e histórico. La cuarta parte, sobre la teología monástica occidental, estudia el período histórico entre la teología patrística y la especulación escolástica, período caracterizado por una explicación teológica de la Escritura que no entra adecuadamente en ninguna de estas dos categorías. La quinta y última parte de este volumen presenta la teología escolástica, que constituye un esfuerzo integral para asimilar la tradición cristiana de manera coherente y or-

teológicas particulares (historia de la exégesis, de la teología fundamental, de la moral, etc.). La presente obra se centra principalmente en la llamada teología sistemática, aunque en forma tangencial haga referencia, por necesidad, a elementos pertenecientes a disciplinas hermanas.

6. *De la connaissance historique*, París 1954, p. 273.

7. *Teología (Historia de la)*, en *Sacramentum Mundi* 6, Barcelona 1976, p. 555.

denada. Las enormes diferencias entre dos grandes figuras como son Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino proviene de un siglo y medio de esfuerzos incesantes para reunir y clasificar datos, para intentar —en los comentarios— comprenderlos a fin de integrarlos mediante el procedimiento de limitarlos a cuestiones y para asegurar una coherencia en el conjunto de las soluciones propuestas, sirviéndose del *corpus* aristotélico como infraestructura. Lo que a menudo ha sido presentado como paso de lo implícito a lo explícito fue en realidad, para la conciencia cristiana, el paso de una menor a una mayor diferenciación. Esta conciencia cristiana se diferenció gracias al sentido común, a la reflexión, a la cultura artística y literaria... Se definen los términos y se resuelven los problemas. Lo que se había vivido y dicho de una manera se convierte entonces en objeto de un pensamiento advertido que reorganizaba, relacionaba y explicaba[8].

Como observará el lector, en el curso de toda esta obra surge la pregunta de cómo hicieron teología quienes nos han precedido. La respuesta no es dudosa: no se trataba para ellos de un encuentro con el Dios cristiano considerado en abstracto, sino que comportó la historicidad del testimonio creyente, la diversidad de las culturas, las diferenciaciones de las conciencias humanas. Puede decirse en verdad que así como la teología, en este complejo contexto, reflexiona sobre la palabra de Dios vivida en la Iglesia, la historia reflexiona sobre la teología y las teologías.

8. Un ejemplo explica lo que queremos decir. Hacia la mitad del siglo XII, Pedro Lombardo elabora una significación precisa y explicativa del término antiguo y ambiguo *sacramentum* y, a la luz de esta significación, señalará siete sacramentos en la práctica de la Iglesia. Las doctrinas tradicionales fueron reunidas, ordenadas y clasificadas a propósito de cada uno de estos siete sacramentos.

Parte primera

LA TEOLOGÍA DEL «PRINCIPIO»

INTRODUCCIÓN

Según Karl Rahner, por «principio» no ha de entenderse aquí simplemente un primer período de un tiempo más amplio, sino que el vocablo ha de entenderse en el sentido de *arkhe*, como *principium*, que contiene el «todo en germen» ya por el mero hecho de que en este principio se hace la singular experiencia histórica de Jesús como Señor crucificado y resucitado, en relación con el cual se elabora toda teología[1]. En tanto que período histórico, esta teología del principio no es fácil de determinar respecto a lo que sigue temporalmente. Se podría hacer coincidir con el tiempo de la «comunidad cristiana primitiva», con el período de constitución del Nuevo Testamento. Caso de limitarlo así, se deberá tener presente que en este período la teología es ambivalente: proviene aún del Antiguo Testamento y del ambiente de Jesús y al mismo tiempo piensa desde una mentalidad helénica. Por tal razón, en este capítulo dedicado a la teología del principio, presentaremos la teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento y conjuntamente unas notas sobre los símbolos o confesiones de fe de la Iglesia primitiva.

No hay duda de que ya en la Sagrada Escritura podemos buscar el comienzo de una teología, pero ésta no es sólo la repetición de la predicación de Jesús, de su «palabra primitiva», y la descripción histórica de sus acciones, sino también una «interpretación» legítima de la palabra de Cristo y del acontecimiento crístico. En efecto, los evangelios, en sentido propio, no son una biografía, una «vida de Jesús», sino el testimonio que la comunidad primitiva da del hecho de Cristo. Esto se aplica también a las epístolas apostólicas y a los demás escritos

1. *Teología (Historia de la)*, en *Sacramentum Mundi* 6, Barcelona 1976, p. 555.

del Nuevo Testamento. En la cristología neotestamentaria predomina la idea mesiánica del Antiguo Testamento, llevada a cumplimiento por una nueva revelación y presentada como «acontecimiento». Pero, por otra parte, hay que afirmar que el Nuevo Testamento contiene en su interpretación mesiánica afirmaciones que con el tiempo se convertirán en la estructura de las fórmulas cristológicas y trinitarias ulteriores (los símbolos de la Iglesia). Su contenido principal está formado por la idea del Hijo de Dios y la del *Kyrios,* que vienen a ser la interpretación cristológica predominante en las formulaciones de los libros neotestamentarios.

En el desarrollo de la vida de la fe de la Iglesia primitiva distinguimos la *propositio* y el *auditus fidei* y el esfuerzo con vistas a lo que se llamará el *intellectus fidei.* La historia de cómo la Iglesia va exponiendo su fe es el nudo de lo que se denomina «historia de los dogmas». El desarrollo del *intellectus fidei,* científicamente comprendido, es el objeto de la historia de la teología. Ambas están bien conectadas. La inteligencia de la fe es elaborada y clarificada en el camino de la *fides quaerens intellectum,* hacia la ciencia. Se trata, pues, de la historia del *intelligere* aplicado a la verdad de la fe. A partir de ahí intentamos buscar el parentesco y las diferencias entre los diversos tipos de teología, por ejemplo, entre la patrística y la escolástica. La distinción entre estas dos épocas ha de partir, pues, del desarrollo de la inteligencia de la fe y más precisamente de la inteligencia de la fe metódica y sistemática. Esto es lo que asegura a la teología la categoría de ciencia. Ahora bien, cuando buscamos los inicios del *intellectus fidei* metódico y sistemático, encontramos primeramente un estadio «precientífico», al que hay que atribuir una «compresión vulgar». De ahí nace siempre más claramente el esfuerzo por una comprensión más profunda, bajo la forma de una búsqueda más exigente, de una búsqueda que en verdad sólo acepta lentamente un método sistemático.

Al hablar, pues, de teología del principio aplicamos el término a una realidad capaz de desarrollarse, aunque sea lentamente, de ser activa en su devenir. Se trata de comprender la esencia, la vida, la fe de la Iglesia. Únicamente hay historia allí donde hay memoria de los orígenes, del principio y, consiguientemente, una serie de actos que se encadenan en el tiempo. San Buenaventura excluía ya el hecho de que hubiera historia en el mundo de los ángeles.

El principio bíblico se ha recibido en el seno de la comunidad

eclesial y ha sido recibido por diversas generaciones de una manera viva hasta el punto de dirigir pensamientos, proyectos, actos, empresas. Por esto no sorprende que haya en la Iglesia otros discursos historiográficos que no coincidan con el *intellectus fidei,* que se sitúen en otro nivel e incluso que no se puedan limitar a hechos comprobables. En este plan cualitativo quedan superados ciertos conformismos externos en favor de una adhesión consciente a la fe asumida. En la vida eclesial siempre ha habido cristianos que han alcanzado una profundidad más allá de los cuadros intelectuales fijados por la ortodoxia, y más allá de las obligaciones morales y de las rutinas litúrgicas. Se han expresado en las creaciones artísticas y por los caminos de la aventura mística, en el silencio de la tarea cotidiana y en un testimonio que a veces ha llegado hasta la muerte. Ha habido entre ellos pobres y ricos, jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, personas instruidas y personas iletradas. Ha habido franciscanos crucificados en el Japón a finales del siglo XVI y anabaptistas flamencos ejecutados en tiempos de Carlos V. Han existido Francisco de Asís, Ignacio de Loyola y Benito Labre, junto con mucha gente oscura que, en nombre de Cristo, han querido hacer más de lo que pide la Iglesia establecida.

Toda esta vitalidad surge de la experiencia de Jesús, asumida en la conciencia de los creyentes. La unicidad de la revelación y de la gracia se ha combinado con la variedad de sus efectos concretos: de ahí el aspecto propiamente social de la fe bíblica, vivida en el seno de la Iglesia. Este conjunto constituye la «tradición», que puede ser vivida a distintos niveles.

En esta obra examinaremos sólo el ámbito de la teología: el modo como ella, *intellectus fidei,* se desarrolla como reflexión del germen inicial contenido en la Sagrada Escritura. La teología es la aventura, grande y humilde, de la reflexión eclesial: los padres primitivos y los teólogos medievales, intérpretes del acontecer cristiano, pesan todavía, no porque los teólogos de hoy tengan que repetirlos obstinadamente, sino porque encontramos en ellos aquella fe suficientemente dinámica que ha aceptado el riesgo de reconciliar provisoriamente en un lenguaje relativo unas perspectivas cuyo punto de origen es trascendente e inexpresable.

Capítulo primero

LA TEOLOGÍA BÍBLICA ORIGEN, DESARROLLO, PERSPECTIVAS

Por Pius-Ramon Tragan*

I. Introducción

La teología bíblica se ha convertido, en los últimos decenios, en «ciencia» privilegiada que responde a las aspiraciones actuales del saber teológico: formular su discurso siguiendo la economía de salvación contenida en los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. La teología bíblica, de hecho, aspira, según la orientación de muchos

* Ofrecer un resumen de la historia de la teología bíblica —dentro del ámbito de una historia general de la teología dogmática— obliga a elegir un criterio estricto para presentar y sintetizar los temas y los problemas de esta disciplina. Partiendo del límite material impuesto a este resumen y del carácter orientativo que el mismo ha de tener, se impone una presentación de tipo histórico que siga el origen, determine el carácter y explique el desarrollo de la investigación y precise el *status quaestionis* actual de la misma. Además, teniendo en cuenta la gran producción bibliográfica que existe y los diversos campos de estudio que, de uno u otro modo se refieren a la teología bíblica, las páginas siguientes habrán de estar limitadas a considerar las obras propiamente dichas de teología del AT y del NT. Será preciso prescindir de todos los estudios parciales centrados en la teología concreta de un hagiógrafo, de un texto o de un tema determinado: cristología, escatología, soteriología, ética, etc. Hay que excluir también en este resumen los vocabularios o diccionarios de teología bíblica. Todas estas limitaciones, sin embargo, no modifican el objetivo esencial de la teología bíblica, que comporta el estudio global y ordenado de todo el mensaje de la Escritura. Considerando el origen y el itinerario de esta disciplina, que se propone llegar a una comprensión coherente de todos los escritos inspirados, resulta ya posible trazar la línea dominante y encontrar el punto de referencia obligado de toda investigación parcial de una teología determinada en el interior de un libro, de un texto o de una tradición bíblica particular.

Debemos advertir al lector que este resumen no es un trabajo de primera mano. Consultar todas las teologías del AT y del NT para dedicar después un breve párrafo a las más importantes o una simple alusión a las demás resultaba un esfuerzo desproporcionado. Por otra parte, existen algunos trabajos fundamentales sobre la historia

exegetas y teólogos[1], a ofrecer un cuadro global de la fe, tal como la presentan los libros inspirados. Quiere describir orgánicamente el contenido múltiple de la revelación manteniéndose fiel a los datos de la Escritura. Desde luego, la Biblia ha sido siempre la base principal de la reflexión teológica; pero el deseo de retornar a las fuentes y de evitar un discurso exclusivamente abstracto llevan a considerar la Escritura no solamente como base de especulación teológica (como un «lugar teológico»), sino como expresión directa de una teología contenida en el mismo texto inspirado[2].

Comparada con la dogmática, la teología bíblica presenta un contenido y una finalidad propios. Ya a finales del siglo XVIII, J.Ph. Gabler[3] había establecido los límites que separan una de otra. Recientemente, los autores insisten sobre el punto clave de la distinción[4]: la teología dogmática implica un discurso reflexivo cuya base es la Escritura, pero que ha de tener en cuenta también la *Tradición* y las exigencias intelectuales de cada contexto histórico. La dogmática va más allá de la exégesis y de la teología bíblica. Su finalidad es presentar el conjunto de la fe, de manera coordinada y lógica, adaptada al hombre que vive, escucha y piensa en un momento determinado de la historia. La teología bíblica, en cambio, se limita a describir la enseñanza de la fe tal como se encuentra contenida en la Escritura. Característica primordial suya es la fidelidad estricta al mensaje de los autores bíblicos. En el fondo, la teología bíblica es una

de la teología bíblica —además de los boletines que aparecen periódicamente en las revistas especializadas— que contienen una presentación elaborada y bien fundamentada sobre los orígenes, el desarrollo y la situación actual de esta disciplina. Así, pues, aparte la consulta directa de las teologías bíblicas más importantes, estas páginas suponen, como fuente, los resultados de los estudios citados en el primer apartado de la bibliografía *(Monografías, artículos, recensiones).* Las abreviaciones de las notas y de las bibliografías siguen la pauta del *Elenchus Bibliographicus Biblicus,* del Instituto Bíblico de Roma.

1. Braun, F.M., RT (1953) 221-253; Schlier, H., BZ (1957) 6-23; De Vaux, R., París 1967, p. 439-449; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 366-395; Harrington, W., Dublín 1973, p. 1-18.

2. Ebeling, G., JTS (1955) 210-225.

3. Gabler, J.Ph., *Oratio de iusto discrimine theologiae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus,* Altdorf 1787, en *Opuscula academica* 2, ed. por Th.A. Gabler y J.G. Gabler, Ulm 1831; cf. Smend, R., *Johann Philipp Gablers Bergründung der biblischen Theologie,* EvT 22 (1962) 345-357.

4. Braun, F.M., RT (1953) 221-253; Siegwalt, G., KD (1979) 254-272; Trocmé, E., RHPR (1982) 219-224.

disciplina histórica[5]. Vinculada a los libros del AT y del NT, se propone establecer fielmente el contenido de los mismos sin alterar ni su carácter ni su propósito. La teología bíblica comporta, por tanto, una doble finalidad difícil de conciliar. De una parte quiere ser fiel a los textos y respetar el mensaje propio de los diversos escritos inspirados; de otra parte ha de esforzarse por ofrecer un cuadro global y organizado de la fe bíblica, si quiere distinguirse de la historia de las religiones[6]. Entonces la dificultad no está en separar la teología bíblica de la dogmática, sino en coordinar la exigencia histórica con la dimensión sistemática de la misma teología bíblica. Esta «ciencia», por tanto, a pesar del valor que tiene y del interés que suscita actualmente, plantea un problema de fondo: ¿Qué significa y qué supone la teología bíblica?[7] ¿Significa un discurso unitario que integre coherentemente las líneas doctrinales comunes a diversos libros de la Escritura —como una especie de dogmática bíblica—, o bien ha de respetarse la identidad teológica de cada escrito y de cada texto? Una opción por la primera de esas posibilidades ahoga el sentido propio de cada unidad literaria y no permite que se exprese el mensaje de cada autor y de cada texto. Si, en cambio, se opta por respetar las diferencias y las particularidades de cada unidad bíblica, se hace imposible la presentación de una teología coherente y se deja sin respuesta el problema de la unidad entre el AT y el NT. Resulta difícil distinguir la «teología bíblica» de las «teologías bíblicas».

El estado actual de la investigación subraya esta dificultad. De hecho, el dualismo entre la teología del AT y la del NT persiste en todas las publicaciones[8] a pesar de las relaciones de dependencia que los exegetas reconocen entre ambas alianzas[9]. A principios del siglo pasado, cuando los métodos de la historiografía fueron aplicados sistemáticamente a la Escritura como libro humano, la teología bíblica perdió su unidad, y todavía hoy persiste el principio de separar ambos

5. Braun, F.M., RT (1953) 221-253, 230; Strecker, G., Tubinga 1980, p. 425.
6. Descamps, A., Gembloux 1959, p. 154-157; De Vaux, R., París 1967, p. 439-449; Harvey, J., BTB (1971) 5-7; Pokorny, P., TLZ (1981) 1-8.
7. Ebeling, G., JTS (1955) 210-225.
8. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 316-320; Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 1-31; Reventlow, H., Darmstadt 1982.
9. Grelot, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962; Rad, G. von, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1972; vol. II, p. 411-499; Harrington, W., Dublín 1973, p. 260-348.

testamentos como unidades teológicas diversas. Dentro de esta misma línea, la investigación exegética va más allá. Sensible a la complejidad que presenta el estudio de los textos y marcada, en consecuencia, por la necesidad de la especialización, se concentra en la teología propia de cada libro de la Biblia y de cada hagiógrafo[10]. Más aún, se interesa por la teología particular que contienen las múltiples unidades literarias en el interior de un mismo escrito.

Tal estado de cosas se encuentra en el fondo de la doble tendencia que domina, hace más de un siglo, el estudio y la estructura de las teologías del AT y del NT: las obras de predominio sistemático y las de predominio histórico. Unas y otras responden a un exigencia de la teología bíblica, sin llegar, no obstante, a integrar los dos extremos que la componen. Hay que reconocer, en consecuencia, que la teología bíblica es una disciplina relativamente nueva que está buscándose a sí misma[11]. Una disciplina que no ha delimitado aún su objeto ni ha precisado suficientemente su método. Aparece, en último término, como un estudio fronterizo entre la exégesis y la teología sistemática[12] y como una investigación que se desarrolla bajo la presión de dos fuerzas. Como «teología» tiende a una reflexión coherente y como «bíblica» ha de mantenerse fiel a las contingencias históricas y al mensaje propio de cada escrito. Como «teología», además, no puede librarse del impacto del pensamiento filosófico que en cierto modo condiciona siempre un discurso global sobre la fe. Como «bíblica» depende también de los métodos exegéticos y de las tendencias hermenéuticas que determinan el estudio y la interpretación de los textos. Así, pues, condicionada por las tensiones internas y por las influencias externas, la teología bíblica se ha de comprender más como un proyecto que va abriéndose camino que como una ciencia bien definida. Aparece como una disciplina joven que intenta delimitar su contenido y su propósito y se esfuerza por establecer el método que ha de guiar su proceso de búsqueda.

Estas dificultades de fondo no desaniman a los exegetas ni bloquean la investigación en torno a la teología bíblica. La exégesis no

10. Una simple ojeada al *Elenchus Bibliographicus Biblicus* muestra la cantidad de monografías y de artículos sobre temas concretos de teología bíblica y sobre la teología de los diversos hagiógrafos y de las diferentes tradiciones de la Escritura.
11. Schlier, H., BZ (1957) 6-23; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 367-395.
12. Braun, F.M., RT (1953) 221-237.

puede desentenderse de proyectar su tarea hacia una finalidad teológica. De hecho, a medida que van precisándose y diversificándose los problemas que hay que superar para una presentación global del mensaje bíblico, aumentan progresivamente los intentos de encontrar un equilibrio entre la unidad y la diversidad de la Escritura, de concretar el método y determinar los instrumentos necesarios para elaborar una teología bíblica[13]. Hay que reconocer, sin embargo, que ello no significa que los diversos estudios se encaminen hacia un acuerdo sobre el carácter de la disciplina o sobre los criterios que han de estructurar la presentación de la misma[14].

No obstante, se nota entre los exegetas una voluntad decidida e insistente que rechaza una interpretación exclusivamente científica y neutra de los textos y se pone de manifiesto un esfuerzo común por llegar a las consecuencias teológicas de la investigación crítica de la Escritura. Se da un acuerdo en pedir que el exegeta prosiga su discurso hasta un término teológico y exigir que el dogmático fundamente la reflexión sobre las bases de los estudios bíblicos. La teología bíblica, coronamiento de la exégesis, debería guiar y nutrir todas las fases de la especulación sistemática.

II. Prehistoria y orígenes

El inicio remoto de la teología bíblica se encuentra en el ámbito de la reforma protestante[15]. En la disputa de Leipzig de 1519 Lutero dejó bien sentado que para él la Sagrada Escritura era la *fons et iudex* de todas las cuestiones de fe y de doctrina[16]. Su principio de la *sola Scriptura* y su oposición personal a la teología escolástica dominada por los esquemas aristotélicos contenían el germen de la tensión entre la enseñanza de la Escritura y la teología sistemática[17]. No obstante,

13. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 367-395; Grech, P. y Segalla, G., Turín 1978.

14. Hasel, G.F., ZAW (1981) 181-183; cf. Strecker, G., Tubinga 1980, p. 425-445.

15. Ebeling, G., JTS (1955) 212-215; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 17-18; Merk, O., *Biblische Theologie in ihrer Anfangszeit*, Marburgo 1972.

16. «Sacra Scriptura est per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans», *Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883, vol. 39, p. 1; 47, p. 3-4, 19-20, 23-24.

17. Ebeling, G., JTS (1955) 212 y 215.

esta orientación de Lutero no pasó a la antigua ortodoxia protestante, la cual prosiguió durante más de un siglo el discurso de la teología escolástica[18].

Hasta el siglo XVII no aparece por primera vez la expresión «teología bíblica»[19]. Sin embargo, el significado de la misma se refería simplemente a una explicación exegética de los *dicta probantia* tradicionales[20]. Casi contemporáneamente aparece otro tipo de teología bíblica que subraya, por vez primera, la dimensión histórica de la revelación[21]. En 1673, Iohannes Cocceius recupera la primitiva orientación de la reforma y propone una teología bíblica fundamentada sobre las sucesivas alianzas que Dios había establecido con la humanidad[22] y que van marcando el curso de la historia. Este autor elabora su discurso sobre la *oeconomia foederis*. En realidad abre el camino a los proyectos de una teología bíblica histórico-salvífica que más tarde tenderá a subdividir la historia en unos períodos muy distintos.

A pesar de que momentáneamente la obra de I. Cocceius no supusiera la separación del AT y del NT, sus precisiones determinaron

18. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 30-33, habla con razón del biblismo dogmático que, con fines polémicos, muestran algunos autores protestantes del siglo XVI; cf. Ebeling, G., JTS (1955) 213-217.

19. Sobre el origen y la historia de la expresión «teología bíblica», cf. Baumgarten-Crusius, *Grundzüge einer biblischen Theologie*, 1928, p. 7ss; según Ebeling, G., JTS (1955) 214, el uso más antiguo de la expresión data del s. XVII; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 19-20, cita como la obra más antigua que lleva el título de *Teología bíblica* la de Wolfgang Jacob Christmann, *Deutsche biblische Theologie*, Kempten 1628. No me ha sido posible consultar estas dos obras.

20. Ebeling, G., JTS (1955) 215-216. No se trata, en efecto, de un paso de la dogmática hacia la exégesis, sino de la necesidad de la dogmática de regresar a las fuentes. Cf. Reventlow, H., Darmstadt 1982, p. 2-3.

21. Cf. la obra de I. Cocceius, *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, Amsterdam 1673, vol. 6, p. 52. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 20-24, el cual cita otras obras de la segunda mitad del s. XVII y principios del XVIII que se orientan hacia una teología bíblica concebida como una *oeconomia temporum*. Esta orientación es significativa en la medida en que señala una línea que se recuperará más tarde y corrige el paso unilateral de la teología bíblica, que deriva de la ortodoxia protestante primitiva, hacia la interpretación bíblica del pietismo protestante.

22. Los títulos de algunas obras de la época resultan significativos: G. Calixt, *De pactis quae Deus cum hominibus iniit*, 1654; J.H. Maius, *Oeconomia temporum Veteris Testamenti exhibens gubernationem Dei inde a mundo condito usque ad Messiae adventum per omnes antiqui hebr. codicis libros secundum seriem et similitudinem rerum*, 4 vols., 1706.

definitivamente la teología bíblica del siglo XVIII y fueron válidas, en parte, hasta la época presente[23].

Por otra parte, el pietismo protestante del siglo XVIII adopta de nuevo la actitud de Lutero adversa a la teología escolástica y acusa a la dogmática del tiempo de contener especulaciones hueras, de alejarse del espíritu bíblico, de tergiversar la fe y convertirla en una teoría alejada de la vida[24]. Sin embargo, el pietismo entendía la «teología bíblica» como una «dogmática bíblica», como una enseñanza organizada que rivalizaba con la teología especulativa[25]. La lectura que hacía de la Biblia se reducía a una interpretación más bien simplista de los textos. Iba guiada por actitudes religiosas emotivas y ligadas a la polémica antiescolástica. A pesar de ello, sufre también el impulso de la noción histórica suscitada por el principio de la *oeconomia foederis* o *oeconomia temporum* y un interés por el estudio esmerado de los escritos sagrados a la luz de la filología[26]. De hecho, la tendencia pietista a interpretar simplemente las verdades reveladas por Dios sirviéndose de categorías exclusivamente bíblicas pasa a otro tipo de presentación del contenido bíblico que va acercándose a la orientación iluminista. Busca adaptarse a los presupuestos y a las definiciones referentes a la religión que el hombre del siglo XVIII había establecido y formulado[27]. Acusa, más y más, la influencia del principio de la *oeconomia temporum* y llega a elaborar una «dogmática bíblica» siguiendo el desarrollo de la historia de la salvación[28].

23. Cf. más adelante, apartado VI.

24. Ebeling, G., JTS (1955) 216, considera el pietismo como un movimiento espiritual incapaz de liberarse del dogmatismo bíblico. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 24-30.

25. Ebeling, G., JTS (1955) 216-217; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 30; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 3.

26. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 39, nota 40.

27. Bahrdt, C.F., *Versuche eines biblischen Systems der Dogmatik*, Erfurt 1770. Propone las características de la religión verdadera: *a*) ha de adaptarse a los principios universales de la razón; *b*) sus dogmas han de ser *ad captum omnium; c*) no puede ser perjudicial, sino útil a la sociedad humana; *d*) ha de indicar al hombre el camino que conduce a una felicidad perenne y darle la fuerza para llegar a ella; *e*) convertir al hombre en un ser tranquilo y feliz; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 27-28.

28. La economía de la antigua alianza se distingue, según C.F. Bahrdt, en cuatro períodos: 1. Del pecado original al diluvio. 2. Del diluvio a Moisés. 3. De Moisés al exilio babilónico. 4. Del exilio a Herodes el Grande; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 29-30.

Contemporáneamente, la obra de Gotthelf Traugott Zachariae[29], representa una innovación de carácter dogmático y hermenéutico decisiva para el desarrollo de la teología bíblica, de la que este autor propone ya una definición. Para él, la teología bíblica es la recta comprensión de todos los temas teológicos y de los dogmas que de ellos se deducen a la luz de las categorías bíblicas, fundamentándose en las pruebas de la *sola Scriptura*. Está claro que la novedad que propone radica sobre todo en el método: analiza críticamente los textos bíblicos que fundamentan el dogma y los interpreta no según la comprensión recibida y aceptada en su tiempo, sino según el sentido del texto hebreo o griego. Los lee teniendo en cuenta las condiciones históricas y literarios de los mismos e intenta encontrar de nuevo la intención del autor inspirado. Sólo contando con tales criterios resulta posible encontrar el sentido auténtico de los escritos sagrados y precisar su posibilidad de fundamentar la fe[30]. Esta nueva orientación, no obstante, presupone aún la doctrina tradicional de la inspiración, la autoridad canónica de la Escritura y la unidad del AT y del NT[31]. El AT, en efecto, habla de Dios creador del universo, del hombre y de las relaciones entre Dios y la criatura. El NT presenta la reconciliación en Cristo y la restauración de la felicidad del hombre[32].

La orientación de G.T. Zachariae determinará las investigaciones ulteriores y el desarrollo de la teología bíblica. En efecto, según el trabajo de Christoph Friedrich von Ammon[33], la auténtica fe ortodoxa es aquella que deriva del NT[34]. Para restablecer este principio se precisa, desde luego, una norma de selección. Resultan necesarios no sólo los criterios filológico-exegéticos, sino también los principios fundamentales del saber histórico-crítico, que juzga el valor y la importancia de las fuentes. C.F. von Ammon precisa también que el carácter divino de la Escritura se expresa a través de la capacidad limitada de los hagiógrafos. Sólo por mediación de ellos, como dato

29. *Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grunds der vornehmsten theologischen Lehren*, 4 tomos, Gotinga-Kiel 1971-1975.

30. Cf. Merk, O., Marburgo 1972, p. 24; Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 3; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970 p. 34-35.

31. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970; p. 35; Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 2-3.

32. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 39.

33. *Entwurf einer reinen biblischen Theologie*, 3 tomos, Erlangen 1792.

34. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 42.

fenomenológico, nos llega a nosotros. Ha de establecerse, por tanto, una gradación de verdades religiosas. No todos los autores sagrados ni todos los escritos de la Biblia tienen igual peso. El punto de partida, el criterio por excelencia para precisar los datos centrales de la revelación es el NT. Se trata de valorar el espíritu de la enseñanza de Jesús —principio que supone un cierto rechazo del AT— y, al mismo tiempo, subraya la importancia de la razón y de la moral humanas, cosa que responde a una tendencia racionalista.

Dentro de este contexto creativo de una disciplina teológica que va separándose de la dogmática hay que mencionar el impulso decisivo dado por Johann Philipp Gabler. El discurso inaugural del año académico 1787, pronunciado en Altorf[35], contiene todo un programa metodológico: la teología bíblica se distingue por su *carácter histórico* en tanto que transmite el contenido que los diversos hagiógrafos han podido percibir sobre las realidades divinas. La teología dogmática conserva un *carácter didáctico* por el hecho de enseñar el contenido de la fe siguiendo un proceso de reflexión propio de cada teólogo, de acuerdo con su razonamiento, las circunstancias, la época, el lugar, la secta, la escuela y otros factores análogos. Aplica el discurso racional a las realidades divinas. La teología bíblica, de por sí, permanece siempre idéntica, porque se basa en premisas históricas[36]. La dogmática, en cambio, está ligada a otras disciplinas humanas mutables a través del tiempo[37]. A pesar de la claridad de su programa, Gabler sigue considerando la teología bíblica como un preliminar de la dogmática. Su intento es construir una verdad histórica que tenga validez perenne, pero que, como tal, esté en función de una reflexión

35. Cf. nota 3; Merk, O., Marburgo 1972 p. 24ss; Smend, R., EvT (1962) 345-357; Ebeling, G., JTS (1955) 217-219; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 52-59; Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 3-4; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 3-4.

36. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 52-56; Harrington, W., Dublín 1973, p. 19-20. La idea de la historia del mensaje bíblico no responde, según Gabler, a la noción de *oeconomia temporum* de Cocceius y de Maius, ligada con el sistema de las alianzas divinas, ni a la «idea histórica» señalada por F. Budde, sino que responde a una imagen de la evolución de las religiones derivada de D. Hume; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 54.

37. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 53; Smend, R., EvT (1962) 345ss. Las notas de la teología dogmática son: razonamiento didáctico, confesionalidad tradicional, adaptación a un sistema filosófico, ductilidad crítica. El soporte de este discurso dogmático es el género histórico de la teología bíblica, la cual ha de poner en evidencia el *sensus scriptorum* y garantizar cierta objetividad sólida, aunque los resultados de la investigación varíen en los autores particulares.

sistemática ulterior que la adapte a las exigencias de cada época. El mérito de Gabler radica, por tanto, en el esfuerzo por relacionar la teología bíblica, de carácter histórico, con la dogmática, discurso unificador de la teología.

Después de Gabler, otros autores[38] siguen una orientación científica muy diferente, marcada por la fenomenología y los postulados evolucionistas de D. Hume. La Biblia es interpretada en el ámbito de una historia crítica de las religiones comparadas[39].

Sin embargo, muchas obras importantes de teología bíblica no siguen los criterios racionalistas que marcan los siglos XVII-XIX. Siguen, en conjunto, caminos mucho más moderados. Daniel Georg Conrad von Cölln es un ejemplo de ello[40] Ciertamente, este autor, el último que trata conjuntamente ambos Testamentos, considera la Biblia como un libro histórico, como una serie de escritos —fuente de las ideas religiosas de la Iglesia cristiana— elaborados a lo largo de muchos siglos y condicionados por diferentes hechos históricos y situaciones geográficas diversas. La teología bíblica ha de transmitir, siguiendo el procedimiento histórico-crítico, el carácter individual de los diversos hagiógrafos y de sus escritos para llegar en último término a una síntesis posterior que supere los análisis previos[41]. Las diversas ideas religiosas, en efecto, mantienen una relación innegable entre ellas, basada en un sentido religioso común que se desarrolla progresivamente: la teocracia hebrea, la judía y la cristiana, de dimensión universal[42]. Estas precisiones de von Cölln insinúan ya los problemas clásicos propios de la teología bíblica, sobre todo la diferencia y la semejanza entre los diversos libros de la Escritura. Ante las afirmaciones de von Cölln cabe preguntarse cómo un sistema evolutivo, perfectamente cerrado en sí mismo, puede servir de base a la teología sistemática, entendida como exposición arquitectónica del dogma. No es ésta la sola pregunta que cabía formularse a mediados del pasado siglo. Wilhelm Martin Leberecht de Wette[43] había publi-

38. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 57, nota 19.

39. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 57-58.

40. *Biblische Theologie*, 2 tomos, Leipzig 1836; obra póstuma preparada por D. David - S. Schulz.

41. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 60-61.

42. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 62-69.

43. *Biblischer Dogmatik Alten und Neuen Testaments*, Berlín 1813; cf. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 4.

cado una obra cuyo título revela una tensión entre los dos polos de la teología bíblica: el dogmático y el histórico. Aunque la obra tendiera a ser una «dogmática bíblica», en realidad tenía en cuenta los datos histórico-críticos y la evolución de la revelación divina. Pero la novedad interesante de este libro se encuentra en el preámbulo antropológico de la obra, que responde a cuestiones de la filosofía de la religión: la autoconciencia del hombre lleva el germen de la fe; es el punto en el que se injerta la revelación de Dios y en el que se realiza el paso de la experiencia de las realidades naturales al mundo superior[44]. El lenguaje del mito y del símbolo son la expresión de la idea religiosa. Otro interés de esta obra es de orden hermenéutico. Critica la exégesis puramente gramatical e histórica e insiste en la necesidad de comprender y de vivir el espíritu del cristianismo como condición esencial para interpretar los textos.

Durante el período que va de finales del siglo XVIII a principios del XIX, la teología bíblica irá descubriendo la complejidad de su objeto. Se mantiene aún —lo demuestran las obras de von Cölln y de Wette— en una presentación doctrinal de la Escritura. Pero la materia se hace más vasta y la crítica histórica pone de relieve la distinción entre el AT y el NT. Siguiendo un proceso necesario hay que renunciar a una comprensión global de los escritos sagrados y se llega a la necesidad de separar, a pesar de todas las reticencias, la teología bíblica de ambos Testamentos. Más tarde se recobrará también la dimensión existencial de la teología bíblica[45].

III. La teología del AT de carácter histórico y su relación con el NT

La primera teología del AT como obra separada fue publicada ya en 1796. Georg Lorenz Bauer[46] trata la teología bíblica como una disciplina que se divide en dos ramas. La concibe aún como una unidad, pero anuncia un proceso de separación irreversible. Aparentemente fundamenta la división en la conveniencia formal o pedagógica[47], pero en realidad la justifica por una noción histórico-genética de la Escritura, noción que irá abriéndose camino y clarificándose más y más[48]. G.L. Bauer, en efecto, parte de los principios metodológicos siguientes: leer los textos según el espíritu de la época; comparar el carácter peculiar de las nociones religiosas hebreas con las de los demás pueblos y civilizaciones contemporáneas; dar a conocer las ideas religiosas de los pueblos con los que Israel tuvo contacto; establecer la unidad y la discontinuidad entre el AT y el NT. Esta nueva orientación de la teología del AT será completada por la obra de Carl Peter Wilhelm Gramberg mediante un estudio más esmerado de la cronología y la autenticidad de los textos[49].

Pronto, sin embargo, el esfuerzo y la pretensión de objetividad histórico-crítica, base de la nueva noción de teología del AT, cederán el paso a una variante del mismo principio: la historia de las ideas del AT. Algunos autores muestran de hecho la influencia del sistema hegeliano, que insiste en los grados de evolución del concepto[50] y conduce a una interpretación de la Biblia fundamentada en la antítesis entre la religión hebrea y la del mundo romano. La síntesis que resulta de ello sería, según estos autores, la realización efectiva del plan divino[51] manifestada en el NT. Así F. Hitzig[52] pone sus conocimientos de filología oriental al servicio de una lectura histórica del AT y considera que la finalidad de la teología bíblica consiste en presentar adecuadamente el *principio de la religión*, de donde derivan las diversas manifestaciones y del que dependen los elementos de evolución y los grados de perfeccionamiento que forman el tejido de la Escritura. A través de relieves muy distintos, la *idea religiosa* se desarrolla hasta llegar gradualmente a la negación de su manifestación inicial[53]. En efecto, el AT demuestra un movimiento constante de purificación

44. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 70-74.
45. Una obra representativa en esta orientación es el comentario a la carta de Pablo a los Romanos de K. Barth.
46. *Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Leipzig 1796-1802; para las demás obras de este autor, cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 88-91, cf. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 4.

47. Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 4-5.
48. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 88-91.
49. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 91-93.
50. Harrington, W., Dublín 1973, p. 21.
51. Harrington, W., Dublín 1973, p. 21; Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 96-98.
52. *Geschichte des Volkes Israel*, 1869-1870; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 107-110.
53. En este contexto aparece la influencia de la filosofía de la historia de G.W.F. Hegel y de las ideas de F.W.J. Schelling; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 108, nota 5.

y de espiritualización religiosas y una eliminación progresiva de los antropomorfismos. Esta evolución cristaliza en la idea del Dios universal, único y verdadero, que considera a los hombres hijos suyos[54]. Sin insistir ni desarrollar el tema, F. Hitzig menciona el NT como la última etapa evolutiva de su principio de la religión. Pertenece a la misma línea la obra de August Dillmann[55], quien considera la religión de Israel como un camino hacia un término que la trasciende: el NT. El cristianismo, con toda su originalidad, descansa, en último término, sobre un designio divino y halla en los fenómenos religiosos que lo han precedido la manifestación y la justificación de un plan de conjunto elaborado por Dios. Este plan de conjunto o idea religiosa se acerca mucho a la noción de historia de la salvación[56].

La teología del AT concebida como historia de una idea religiosa no tendrá consecuencias directas en la investigación exegética. Los estudios de Julius Wellhausen (1844-1918) y la escuela de la historia de las religiones introducirán otra fase en la investigación histórica del AT. De la historia de las ideas —ligada en parte al esquema histórico-salvífico— se pasa a la noción de historia de la religión como hecho vivido. El interés de la búsqueda se centra en el devenir concreto de la vida religiosa de Israel. Nos encontramos con otra variante de la lectura histórico-genética del AT que quiere privilegiar la *verdadera historia*[57]. La obra de Hermann Schultz[58] resulta significativa desde este punto de vista. Según el principio que inspira su proyecto, la religión de Israel nació y maduró a partir de la vida, no de la literatura. El interés, por tanto, radica en el futuro de la religión. Precisando más, la religión bíblica debe entenderse como la historia de la revelación, que se manifiesta a través de los acontecimientos de la vida del pueblo. Schultz propone una distinción de la historia de Israel siguiendo sus períodos más significativos: época profética; período jerárquico; período sacerdotal-legalista. Para este estudio se sirve de principios lingüísticos, históricos y arqueológicos. Valora teológicamente el género literario «saga» como depositario de la revelación y del espíritu religioso, y el «mito» como explicación de la creación y evolución ideal del hombre y como narración que contiene

54. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970 p. 109.
55. *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, Leipzig 1895.
56. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 6.
57. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 114.
58. *Alttestamentliche Theologie*, Braunschweig 1869.

verdaderos temas de fe. Comparado con otras religiones, el AT ha de clasificarse como una religión profética o ético-histórica. Se distingue, por tanto, de las religiones naturales y nacionales y debe interpretarse a partir de sí mismo, aunque sin desvirtuar el carácter de fundamento de la religiosidad cristiana que posee. El AT no supone una evolución religiosa del espíritu humano, sino de la revelación del mismo Espíritu de Dios[59]. Bernhard Stade[60] publica también una teología del AT en dos volúmenes. Siguiendo la hipótesis histórica de Wellhausen, establece como momento central de la vida del pueblo elegido la época profética. Considera la teología como la historia de la evolución de la religión de Israel[61]. Precisa además que su finalidad es hacer resaltar los gérmenes del cristianismo presentes en la antigua alianza y mostrar el desarrollo de los mismos[62]. Rudolf Smend[63] sigue esta misma orientación de fondo, como demuestra el título de su obra: *Historia de la religión veterotestamentaria*. Sin embargo, insiste muy particularmente en el hecho de que la religión y la historia de Israel se condicionan mutuamente. En consecuencia, la idea de evolución religiosa pierde importancia y la gana, en cambio, la exposición coherente de la historia. En cierto modo, la teología bíblica se hace historia[64]. No sólo se distingue de la dogmática, sino que se libera también de la autoridad canónica de la Biblia. Prevalece, sobre toda otra consideración, la realidad vivida de la religión de Israel reconstruida gracias a la investigación histórica. Esta tendencia historicista se explica bien si se tiene en cuenta la gran abundancia de estudios que durante la época de fines del siglo XIX y principios del XX permitieron conocer y comprender las características de las religiones primitivas y, principalmente, reconstruir la vida religiosa de los pueblos semíticos[65]. Hermann Gunkel describe en 1913[66] las características y las consecuencias del método de la historia de las religiones. Sostiene que el AT y el NT ya no son tanto una fuente de «doctrinas»

59. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 117.
60. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 5.
61. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 121, nota 41.
62. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 120.
63. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 122-123; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 4.
64. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 123.
65. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 124.
66. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 7-10.

ni de esquemas racionales, cuanto un centro de interés para la historia de la religiosidad. En el pueblo de Israel, en efecto, prevalece una religión vivida más que una enseñanza organizada. Por tanto, la justa interpretación del AT y del NT no puede tener en cuenta la dogmática ni ha de estar condicionada por el principio de la inspiración de los textos. La religión de Israel puede comprenderse en su justo término cuando se tienen en cuenta los hechos históricos y se parte de la vida real de este pueblo. La obra de Gustav Hölscher recogerá más tarde, en 1922, los resultados de la escuela histórico-religiosa. Una obra rica de materiales y de conocimientos pero que, en realidad, será la última en aplicar unilateralmente este método. De hecho, en el interior mismo de una teología del AT entendida como una historia de la religión se abría otra perspectiva: la búsqueda de la historia de las formas y de los géneros literarios. El estudio histórico-religioso de la Biblia postulaba un nuevo análisis de los textos que permitiera precisar más ajustadamente las unidades, el carácter, el origen y el propósito de los mismos[67].

Prácticamente, con los trabajos de R. Smend, B. Stade y E. Kautzsch[68], el método histórico-religioso aplicado a la teología bíblica llega a su punto culminante. La primera guerra mundial cortará esta corriente de investigación veterotestamentaria que había llegado a ser casi monótona. La tendencia histórico-genética, de hecho, guiada por el historicismo, había llegado a perder de vista la dimensión propiamente teológica del AT. Las reacciones frente a esta exégesis unilateral no habían faltado ya desde el principio[69]. A pesar de ello, un nuevo esfuerzo serio de coordinar los justos postulados de la crítica histórica, como principios adquiridos e irrenunciables, con las exigencias de una comprensión teológica global del AT empieza en el período que se extiende entre la primera y la segunda guerra mundial. Tal esfuerzo coordinador que pretende equilibrar ambos postulados de la teología bíblica persiste aún hoy. Es la tendencia dominante de las obras más recientes que, partiendo de la orientación de G.F. Oehler[70], tratan de presentar una teología veterotestamentaria sostenida por un núcleo de cohesión doctrinal.

67. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 124-125, nota 58.
68. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 4 y 6.
69. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 3 y 99-101.
70. *Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1845; íd., *Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1873.

La comprensión histórico-genética de la Biblia no ha desaparecido, desde luego. Se encuentra, con mayor o menor grado de intensidad, en la mayoría de los estudios recientes. Desde la obra de W. Eichrodt[71], no obstante, predomina el esfuerzo de establecer un «centro» del AT que dé coherencia a las diversas teologías que contiene.

Con todo, tres obras importantes persisten en la interpretación diacrónica del AT. La más representativa de ellas, por la solidez y la originalidad que ofrece, es la de Gerhard von Rad[72]. Desde el punto de vista metodológico tiene en cuenta los datos de la exégesis precedente y se sirve de los instrumentos actuales de la investigación bíblica: géneros literarios, historia de las formas e historia de la tradición y de la redacción. En lo que se refiere al contenido, interpreta el AT como una teología de la historia. La fe de Israel se basa en determinados acontecimientos históricos interpretados, sin embargo, y reinterpretados sucesivamente como manifestaciones de la acción de Dios. La historia, por tanto, cede el sitio a la teología, se convierte en revelación divina y pasa a nivel de objeto de fe. Considerando el contenido del AT desde este ángulo, von Rad presenta, en su primer volumen, la *teología* de las tradiciones históricas de Israel: las confesiones de fe más antiguas (Dt 26,5-9), la *teología* del Hexateuco, de los Jueces, de la historia de la monarquía, del Deuteronomista y de las narraciones del Cronista. Los *Salmos* y los libros sapienciales se consideran como la respuesta de Israel ante Yahvéh. El segundo volumen describe el mensaje profético siguiendo también su sucesión histórica: la profecía preclásica, la de los grandes profetas, la de la época babilónica y persa; finalmente, Daniel y la apocalíptica.

El objeto de la teología del AT es, según von Rad, lo que Israel ha afirmado directamente de Yahvéh, lo que ha creído y confesado y que se encuentra en los diversos testimonios literarios. El objeto de la teología no es la historia de Israel. No es tampoco la religión vivida como realidad espiritual del pueblo. El intento de reconstruir estos datos concretos de la historia supera las posibilidades y el mismo propósito de la investigación bíblico-teológica. El objeto de la teología del AT es, en último término, la intención kerygmática de cada tradición, de cada documento, como descripciones de una fe en la acción

71. Cf. más adelante, apartado IV.
72. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 65-95; Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, 2 tomos, Munich 1957-1960 (trad. cast., Sígueme, Salamanca 1972).

divina, clave de lectura histórica. Por esto la teología del AT ha de preocuparse menos de los resultados de la crítica histórica —aunque los presupone y los valora— que de la imagen que Israel se hacía de su presente y de su pasado.

La relación que von Rad ve entre el AT y el NT (última parte de su segundo volumen) descansa sobre dos consideraciones mayores: 1) El AT aparece como un libro animado de una esperanza siempre más intensa, de un movimiento que, no obstante, no sigue una línea uniforme y ascendente. Las grandes síntesis históricas y el mensaje profético, de hecho, se esfuerzan por adaptar, de maneras diversas, el pasado a nuevas situaciones. Por esto el AT se presenta, más que como «historia de salvación» progresiva, como historia de tradiciones teológicas marcada por muchas fisuras e interrupciones. El NT aparece también marcado por el impacto de un inicio: la acción salvífica definitiva de Dios. La predicación, la muerte y la resurrección de Jesús conducen a una relectura nueva del AT que reproduce, en cierto modo, el proceso de las tradiciones veterotestamentarias: una reinterpretación del pasado a la luz, única en este caso, de un acontecimiento presente. 2) Las síntesis históricas del AT no pretenden ofrecer un conjunto orgánico ni una coherencia teológica global. Cada una recoge una fase de la historia y propone para la misma una visión teológica propia. Si se admite el carácter fragmentario del contenido histórico-teológico del AT, se hace difícil negar que la relectura parcial y cualitativamente nueva que del mismo da el NT no sigue la orientación de las síntesis bíblico-teológicas de la antigua alianza.

Resulta difícil ofrecer una apreciación global y adecuada de la obra de von Rad. Se trata de un trabajo eminente, el más significativo de la teología del AT. Es el fruto de una larga tradición de búsquedas y tanteos, más o menos logrados, que se había iniciado casi doscientos años atrás[73]. Es una lástima que no podamos ofrecer una presentación más minuciosa y completa de esta obra. La literatura que ha suscitado y que suscita aún[74], ya sea de adhesión, ya de crítica, demuestra que la teología de von Rad es para el AT lo que representa para el NT la teología de R. Bultmann.

Dejando aparte los estudios particulares que siguen la orientación

73. Cf. anteriormente los nombres de G.T. Zachariae (1721-1775) y de Ch. Wolff: Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 24.

74. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 65-95.

exegético-teológica de G. von Rad, hay que citar antes de dar por finalizado el presente párrafo, dos obras recientes elaboradas con perspectivas de tendencia diacrónica.

C.K. Lehmann[75] retoma el principio de una interpretación histórico-genética de la teología bíblica. Básicamente, concibe el mensaje veterotestamentario como una revelación progresiva que se manifiesta concretamente en la sucesión de las diversas alianzas de Dios: con Noé, con Abraham, con Moisés. Por otra parte, Lehmann divide la obra en tres partes principales siguiendo la repartición del AT dada por el canon hebreo: el Pentateuco, los Profetas, los Hagiógrafos. En esta última parte, además, presenta la teología de los diversos escritores sagrados sin tener en cuenta la progresión histórica. Evidentemente, los textos no se doblegan fácilmente al principio de un desarrollo progresivo; por esto, el trabajo de Lehmann se resiente de la dificultad de mantenerse consecuente con su proyecto.

H. Gese[76] sigue más de cerca la dirección marcada por la obra de G. von Rad. Presenta la teología del AT según una visión diacrónica fundamentada en la historia de la tradición y la interpreta como un proceso histórico que se desarrolla y que tiene un sentido en sí mismo, independientemente de una exégesis judía o de una lectura cristiana. Sin embargo, la tradición iniciada en el AT encuentra su continuidad y su término en el NT. La relación entre ambas alianzas no es arbitraria ni forzada. Ha de considerarse, más bien, inscrita dentro de la misma tradición religiosa de Israel. En este punto, H. Gese se muestra más explícito que G. von Rad. Pero plantea su tesis más como un problema abierto que como un resultado sólido, porque las razones que da no son —y no pueden serlo— convincentes.

IV. La teología del AT de tendencia sistemática y su relación con el NT

Desde G.L. Bauer (1796) hasta E. Kautzsch (1911) la teología del AT estuvo dominada por una orientación *histórico-genética*. Por otra

75. *Biblical theology*, vol. I: *Old Testament*, Scottdale, Paderborn 1971; cf. Hasel, G.F., ZAW (1981) 169.

76. *Von Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Munich 1974; íd., *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, bajo la dir. de O.H. Steck, Neukirchen-Vluyn 1978.

parte, la crítica histórica y la escuela de la historia de las religiones habían llevado el estudio de la fe de Israel a un ámbito exclusivamente histórico. Sin volver a una comprensión dogmática de la teología veterotestamentaria —imposible de sostener una vez aceptados los nuevos métodos exegéticos—, se abre camino una investigación bíblico-teológica que interpreta el AT siguiendo una cierta ordenación sistemática o se esfuerza por organizar el mensaje del AT en torno a un «centro» de cohesión o, incluso, se propone descubrir la estructura que unifica los diversos materiales teológicos. Recorriendo los autores más representativos de esta(s) tendencia(s), podremos precisar el valor y los límites de la nueva corriente y definir la orientación contemporánea de la teología bíblica.

La teología del AT de Walter Eichrodt[77] puede considerarse como la obra inicial de esta tendencia[78]. Para precisar la finalidad y el método de la teología veterotestamentaria dicho autor afirma, en contraposición al historicismo dominante: «La función de la teología del AT es obtener un *cuadro global de la fe veterotestamentaria,* es decir, se propone definir en toda su identidad y grandeza el objeto real de la ciencia veterotestamentaria, en función del cual todas las demás disciplinas no son más que preliminares.» Sobre la relación entre el AT y el NT, Eichrodt precisa: «La religión del AT mira hacia el NT. Considerando el devenir histórico de Israel es dado comprobar un impulso continuado que empuja hacia el futuro..., una tendencia a una forma de vida superior que confiere a todo el pasado el carácter de realidad provisoria. Esta tendencia se agota solamente con la venida de Cristo, en quien encuentran su cumplimiento las fuerzas más nobles del AT.»

El propósito de W. Eichrodt comporta, por tanto, un doble movimiento de búsqueda: 1) Destacar la dimensión histórico-religiosa del AT. 2) Determinar la continuidad de esta historia y su relación con el NT. El principio que unifica el largo y variado proceso de la economía divina es el tema de la alianza que encuentra su plenitud en la irrupción del reino de Dios. De este modo lleva Cristo a término la dinámica del AT. Eichrodt establece la coordinación entre la dimensión histórica y la presentación sistemática del mensaje veterotestamentario mediante el sistemático agrupamiento de los contenidos de la fe que él establece en tres capítulos principales: 1) Dios y el pueblo. 2) Dios y el mundo. 3) Dios y el hombre. En el interior de cada unidad se encuentran desarrollados históricamente los temas capitales que constituyen el entramado del AT: la alianza y la profecía. De este modo W. Eichrodt combina una exposición sistemática del pensamiento teológico y no destruye las variantes dinámicas del mensaje religioso del AT. El meritorio esfuerzo de romper con el historicismo no le impide a Eichrodt plantear la siguiente cuestión: ¿Son en verdad los materiales teológicos del AT aptos para ser agrupados sistemáticamente? ¿Cómo puede un proceso histórico ser interpretado dentro de un esquema temático?

El mismo Eichrodt señala[79] que la orientación y la estructura de los tres volúmenes de su teología del AT dependían de las clases de teología bíblica de su profesor Otto Procksch, cuya obra apareció como póstuma en el año 1950[80]. Esta obra, sin embargo, presenta un carácter cristológico dominante que Eichrodt no siguió. Según Procksch, en efecto, toda la teología es cristología. Jesús es el único personaje que, en el mundo de nuestra experiencia, lleva a término la revelación de Dios. Él es quien realiza de manera perfecta la relación entre Dios y el hombre. Junto a este cristocentrismo bíblico, Procksch da, sin embargo, todo su valor al AT: es la Biblia de Jesús, es el fondo que explica la persona y la misión de éste. El AT, además, contiene la autorrevelación inicial de Dios a la humanidad que culmina en Jesús. Por esta vía Procksch recupera la dimensión histórico-religiosa del AT y considera que la línea unificadora de toda la religión veterotestamentaria se encuentra en la noción de historia de la revelación. Este punto de vista expresa una variante del tema preferido en la enseñanza universitaria de Erlangen: la historia de la salvación[81]. O. Procksch y W. Eichrodt representan los iniciadores de una presentación sistemática de la teología del AT que intenta servirse de la dimensión histórica de los textos. Este nuevo proyecto de teología bíblica, que toca directamente el problema central de la dis-

77. *Theologie des Alten Testaments,* 2 tomos, Leipzig 1933; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 127-128; Hasel, G.F., BTB (1972) 190-192; Harrington, W., Dublín 1973, p. 41-50.

78. Hasel, G.F., BTB (1972) 189-191.

79. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 128, nota 11.

80. *Theologie des Alten Testaments,* Gütersloh 1949; cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 128-130; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982 p. 53-54.

81. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 129, nota 17; sobre el problema del esquema teológico de la historia de la salvación, cf. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 96-121.

ciplina, encontrará, como veremos más adelante, realizaciones y variantes múltiples. Tiene el mérito de afrontar la dificultad a pesar de que, por otra parte, pone en evidencia hasta qué punto es difícil coordinar una teología concebida como proceso histórico con una presentación de estructura sistemática. Suscita, además, la cuestión del principio cristológico como criterio de lectura de los escritos del AT.

L. Köhler publica en 1935 una teología del AT[82] que contrasta fuertemente con la interpretación de O. Procksch. No sugiere referencia alguna al NT ni a la persona de Cristo como clave de lectura veterotestamentaria. Köhler define su obra como una recopilación ordenada de puntos de vista, ideas y temas del AT que tienen o pueden tener relieve teológico. La disposición ordenada de esta recopilación presenta un carácter sistemático: 1) Dios. 2) El hombre. 3) El juicio y la salvación. Posteriormente, en 1953, Köhler publica otra obra sobre el contenido del AT centrada sobre el léxico bíblico[83]. Precisa el contenido de muchos términos teológicamente significativos del AT e insiste en el hecho de que la revelación de Dios en la economía de la antigua alianza no es una revelación comunicada en forma de razonamientos ordenados, sino que se manifiesta como un movimiento constante, irregular y gradual que se expresa en el curso de la historia. Por esto la descripción ordenada de la revelación no es la sistemática, sino la histórica[84]. El propio Köhler, sin embargo, no sigue este principio en su obra, a pesar de que dedica un discurso muy sugestivo al tema de Yahvéh «Dios de la historia» y de «Dios que guía la historia». La obra de L. Köhler representa un nuevo intento de integrar la historia y la teología contenidas en la Escritura. No quiere prescindir de ninguno de los dos extremos; pero de hecho no resuelve sino que plantea una vez más el problema de la continuidad y la discontinuidad de la Biblia judía y de la Biblia cristiana.

P. Heinisch[85], profesor de Nimega, publica en 1940 una teología del AT. Es una de las primeras obras católicas en este campo. Se trata, según el propósito del autor, de un libro para estudiantes de teología y, por tanto, hay que enjuiciarlo como tal. Como contribución a la

82. *Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1936.
83. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 130-131, nota 21.
84. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 130-131.
85. *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940. La creatividad y los frutos de la exégesis católica eran muy limitados antes de la encíclica *Divino afflante Spiritu* del papa Pío XII en 1943.

teología veterotestamentaria representa un trabajo muy limitado dentro de la inmensa investigación realizada en el campo protestante. El mundo católico, en efecto, estaba al margen del progreso exegético y teológico en el estudio de la Escritura. Es cierto que M. Hetzenauer había publicado una teología bíblica en 1908 que manifestaba una sensibilidad por el método y los resultados de la historia de las religiones, tendencia dominante de la investigación contemporánea[86]. Pero en realidad, hasta después de 1943, la teología bíblica no obtiene un espacio vital en las universidades y seminarios católicos. Los textos bíblicos continuaban utilizándose como *loca probantia* para sostener las tesis dogmáticas del magisterio oficial. Los exegetas, por su parte, gastaban las energías en contradecir los resultados y los métodos de estudio, llamados «racionalistas». Era inútil esperar una teología bíblica de un autor católico que, en el ámbito global del AT o del NT[87], estuviera en el nivel de la investigación y de la problemática que inspiraban los estudios protestantes. La obra de P. Heinisch[88] recae, en efecto, en una interpretación escolástica de la revelación: la lectura conceptual de los textos bíblicos. En su libro apenas se encuentran alusiones al hecho de que Dios se revela a través de la historia. Presenta una teología del AT siguiendo los esquemas de la teología dogmática[89].

Más tarde, en 1947, A. Gelin[90] publica una obra que merece ser citada en el contexto de la teología bíblica veterotestamentaria, pero que se limita, como la de su predecesor, a presentar los temas teológicos; éstos se centran sobre todo en el problema del Dios único, personal y trascendente, el cual ha ejercido su acción en favor del hombre: la promesa, la alianza, el reino y la esperanza mesiánica. Desde este último enfoque, Gelin empieza a dibujar, en el ámbito católico, el trazado hacia una teología del AT que valora la dimensión histórica del mensaje bíblico.

La teología bíblica de F. Ceuppens[91], no se debería considerar,

86. *Theologia biblica sive scientia historiae et religionis utriusque Testamenti catholica*, Friburgo de Brisgovia 1908.
87. Habían aparecido, sin embargo, estudios importantes de teología bíblica como, por ejemplo, F. Prat, *La théologie de saint Paul*, París 1920-1921.
88. Cf. Harrington, W., Dublín 1973, p. 79.
89. Harrington, W., Dublín 1973, p. 79-81.
90. *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, París 1953.
91. *Theologia biblica* I. *De Uno Deo*, Roma 1948.

según expresión del dominico W. Harrington[92], una obra representativa de su género. La parte dedicada al AT se limita al tema *De Deo in se* y sigue una presentación inspirada en la estructura de la *Summa* de santo Tomás. Aun así, hay que notar que la interpretación minuciosa de una serie de textos del AT da a la obra un valor directamente exegético. Las pocas teologías del AT publicadas por autores católicos apenas representan, en esta época, otra cosa que el intento de introducirse en una disciplina colmada de esperanzas, pero que no se sujetaba a las categorías teológicas tradicionales ni a una exégesis que rechazaba sistemáticamente los métodos histórico-críticos. Habrá que esperar una década más para encontrar aportaciones católicas más positivas que se lancen a un estudio global de la teología del AT[93].

Fuera del ámbito católico, en cambio, la obra de T.C. Vriezen[94] marca un hito importante en la historia de la teología veterotestamentaria. De una parte sostiene el carácter histórico de la revelación de Israel y de otra define el objeto de la teología del AT como un *kerygma*, es decir, como una proclamación o testimonio teológico de la historia. Vriezen es, en cierto modo, el predecesor de G. von Rad, en el sentido de que evita presentar en su estudio conceptos de fe e ideas religiosas perennes y subraya, en cambio, los testimonios históricos de los textos sagrados. Los describe, desde luego, siguiendo un orden sistemático —Dios, el hombre y sus relaciones—, pero en el interior de cada párrafo reconstruye la perspectiva histórica del tema propuesto. En la nueva edición completamente renovada del año 1970[95], Vriezen introduce en su libro un nuevo criterio para dar coherencia a todo el AT: lo precisa en el tema de la «comunión entre Dios y el hombre», que se reencuentra en todos los libros veterotestamentarios como principio orgánico y fundamento de la continuidad de la fe y de la historia de Israel. Este esfuerzo de precisar el criterio unificador de todo el AT responde a la actual tendencia a conservar

92. Harrington, W., Dublín 1973, p. 81.

93. Por ejemplo la de P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vols., Tournai 1954-1956; cf. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 58.

94. *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament,* Wageningen 1949. Esta obra ha sido ampliada y reeditada varias veces, y traducida al alemán y al inglés. La última edición inglesa es del año 1970. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 131-133; Hasel G.F., BTB (1972) 186-187; Harrington, W., Dublín 1973, p. 50-55.

95. Hasel, G.F., ZAW (1981) 170-173; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 57-58.

el mensaje histórico propio de los libros bíblicos y encontrar, al propio tiempo, un tema o estructura dominante que puedan articular sus múltiples enseñanzas. Expresa, como veremos más adelante, la tendencia distintiva de la teología o de las teologías veterotestamentarias actuales[96]. Vriezen es, en cierto sentido, un continuador de W. Eichrodt[97] y un punto de referencia de los trabajos recientes de W. Zimmerli y de C. Westermann[98].

En esta misma línea de investigación, que pretende separarse tanto de una interpretación sistemática del AT cuanto de una interpretación exclusivamente diacrónica, hay que citar la obra de E. Jacob, profesor de la Facultad de teología protestante de Estrasburgo[99]. Éste sigue la orientación iniciada por L. Köhler[100]: la estructura de su libro es sistemática, pero la presentación de la materia en el interior de cada capítulo respeta la dinámica histórica de cada tema según los datos de los textos bíblicos. E. Jacob parte de la base de que la teología del AT es una disciplina orientada históricamente. El AT puede resumirse, en efecto, como la historia de «Dios que viene», como la acción de Yahvéh en el interior de su pueblo, como la presencia personal que se manifiesta en la historia y también en las instituciones de Israel: la Ley y el Templo. En tanto que discurso sobre Dios y sobre su relación con el hombre, la teología del AT posee las condiciones y reclama las exigencias de una «teo-logía» como discurso coherente. Una «teo-logía», sin embargo, que se desarrolla hacia nociones religiosas siempre más perfectas, hasta llegar a las figuras de síntesis: el Servidor sufriente de Yahvéh y el Hijo del hombre, que evocan una unidad ulterior y mantienen una apertura que culmina en el NT[101].

Integrada en la búsqueda que aspira a una interpretación equilibrada del AT entre la historia y la teología, la obra en dos volúmenes

96. La tendencia actual es precisar un tema o una estructura religiosa arraigada en la Biblia que permita coordinar las variantes del mensaje veterotestamentario; cf. Hasel, G.F., BTB (1972) 186-189.

97. Hasel, G.F., ZAW (1981) 170; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 57.

98. Cf. más adelante, dentro de este mismo apartado.

99. *Théologie de l'Ancien Testament,* Neuchâtel 1955, cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 131, nota 26; Hasel, G.F., BTB (1972) 182-185; Harrington, W., Dublín 1973, p. 55-63; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 58-59.

100. Cf. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 131, nota 26.

101. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 5, nota 26; Harrington, W., Dublín 1973, p. 63.

de P. van Imschoot[102], representa el esfuerzo más significativo de un autor católico en el campo de la teología veterotestamentaria. Van Imschoot entra, de hecho, en el debate metodológico y precisa cuál ha de ser el objeto de la teología del AT. Su contenido propio es la revelación de Dios contenida en los libros inspirados, es la vida religiosa de Israel a través de la historia. Pero, a fin de poder ofrecer una lectura teológica de todo ello resulta necesaria una agrupación lógica de los diversos temas, una presentación sistemática del mensaje que deriva del estudio histórico-crítico de los textos. Siguiendo el plan de E. Sellin y de L. Köhler[103], van Imschoot presenta en su primer volumen un estudio sobre Dios en su manifestación personal y dinámica. En el segundo volumen estudia al hombre bíblico, como imagen de Dios, como ser que actúa, decide y desea, aunque dependiente de Dios en la vida y en la muerte[104]. El hombre, además, permanece sujeto a las cláusulas de la alianza. Desde esta perspectiva, Imschoot trata del «pecado», del «perdón» y de los rituales de la «expiación». Un tercer volumen previsto de la teología del AT de P. van Imschoot no llegó a publicarse, por lo que la obra ha quedado incompleta[105].

En la década de los años sesenta la teología del AT está marcada por la obra fundamental de G. von Rad. Un trabajo de esta categoría provoca, de una parte, un alud de recensiones, ya positivas ya negativas, y, por otra parte, una mengua de publicaciones de trabajos importantes sobre el mismo tema. De hecho, las pocas publicaciones que se pueden citar aparecidas en esta década contrastan con el elevado número de obras que aparecerán en los años setenta y, además, manifiestan un cierto retorno a posiciones más clásicas. Así, G.E. Wright[106], que en 1952 había publicado una teología del AT que se podía considerar como una teología bíblica de tipo descriptivo[107], en la edición renovada de 1969 cambia de posición y a modo de respuesta a la obra de G. von Rad, se adhiere a la línea más moderada de W.

102. *Théologie de l'Ancien Testament,* 2 vols., Tournai 1954; cf. Harrington, W., Dublín 1973, p. 81-86; Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 58.

103. Sellin, E., *Theologie des Alten Testaments,* Leipzig 1933; Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments,* Tubinga 1936.

104. Harrington, W., Dublín 1973, p. 84-85.

105. Harrington, W., Dublín 1973, p. 81, 85, 86.

106. *God who acts. Biblical theology as recital,* Londres 1952.

107. Hasel, G.F., BTB (1972) 183.

Eichrodt[108]. G.A.F. Knight[109] emprende, en 1964, una segunda edición de su obra e insiste en el principio, fundamental según él, de considerar el AT como una «Escritura» cristiana y que reclama, por tanto, una interpretación a partir del NT[110]. La obra más representativa, que sigue las posiciones clásicas, es la del español M. García Cordero[111], quien en 1970 elabora un trabajo importante de teología bíblica del AT y del NT, estructurado según un criterio dogmático-didáctico. Los antecedentes de esta obra pueden encontrarse en el libro de G.L. Bauer y en los trabajos más antiguos de una teología bíblica de carácter sistemático[112]. M. García Cordero articula el volumen I de la obra, dedicado al AT, según el esquema clásico: 1) Dios. 2) El hombre. 3) La salvación. La tercera parte, que trata de la soteriología, desarrolla el tema de la esperanza que domina todo el AT. Insiste particularmente en la esperanza mesiánica, en el reino de Dios y en la escatología. Explica también, en detalle, los medios de salvación: el culto y las fiestas y expone las nociones de perdón y de redención. Los volúmenes II y III de su obra están dedicados al NT.

Dentro de este mismo prisma de una exposición sistemática pueden citarse otras dos obras, aparecidas más tarde: la de D. Hinson[113] y la de W.T. Purkiser[114]. El esquema fundamental de estos autores es idéntico: 1) Teología. 2) Antropología. 3) Soteriología. Esta estructura de pensamiento, aplicada al AT, no representa la tendencia propia y más creativa de la investigación actual. No se adapta al carácter del mensaje bíblico ni respeta suficientemente la dimensión histórica de la fe de Israel[115]. La teología del AT de los años 1970-1980 se orienta hacia otra dirección, la que sigue y desarrolla los estudios de W. Eichrodt y de T.C. Vriezen. Tiene además muy en cuenta la

108. Hasel, G.F., BTB (1972) 183.

109. *A christian theology of the Old Testament,* Londres 1959.

110. El mismo criterio seguido por Childs, B.S., *Biblical theology in crisis,* Filadelfia 1970; cf. Hasel, G.F., BTB (1972) 188.

111. *Teología de la Biblia.* I. *Antiguo Testamento,* Madrid 1970 (BAC 307). Cf. Reventlow, H.G., Darmstadt 1982, p. 59-60; íd., ZAW (1981) 167-168.

112. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 88.

113. *Theology of the Old Testament,* Londres 1976; cf. Hasel, G.F., ZAW (1981) 167 168.

114. *God, man and salvation: A biblical theology,* Kansas City 1977; cf. Hasel, G.F., ZAW (1981), 167-168.

115. Hasel, G.F., ZAW (1981) 168.

historia de las tradiciones de Israel, tal como la expone G. von Rad en su teología del AT[116].

Sin pretender definir adecuadamente la mayoría de los trabajos de teología veterotestamentaria publicados entre 1970 y 1980, resulta posible señalar algunas características comunes que determinan la tendencia de la investigación actual en esta disciplina. Todas las teologías del AT que van al unísono con la investigación se proponen encontrar el equilibrio entre la diversidad y la unidad de los mensajes veterotestamentarios, mantener los postulados de la historia y de la teología que integran la lectura teológica de la Biblia. Ninguna quiere prescindir de los datos de la exégesis histórico-crítica ni pasar por alto el carácter literario y la teología propia de cada texto. Esta concordia de principio y de propósito, no obstante, se divide según la orientación metodológica y el principio teológico propios de cada autor. Sería falso, por tanto, hablar de coherencia o de resultados homogéneos en la investigación bíblico-teológica actual. Aun así, sin forzar mucho la individualidad de los diversos autores y prescindiendo de las teologías del AT de carácter estrictamente diacrónico y de las de tendencia dogmático-sistemática, se pueden detectar dos grandes tendencias en las obras publicadas recientemente. Una fundamenta el discurso en la teología veterotestamentaria, en el tema o los temas capitales que dominan el AT y le dan coherencia. La otra se basa más bien en aquella estructura o estructuras religiosas del AT a cuyo alrededor cristalizan los contenidos de los diversos libros inspirados.

Las teologías del AT elaboradas partiendo de un tema dominante suponen como punto de referencia la obra de G. Fohrer[117], que se propone evitar tanto la lectura dogmático-didáctica del AT, como la histórico-genética o estructural[118]. Para él, el punto central o principio que puede articular las diversas enseñanzas veterotestamentarias y hacer de ellas una teología no es un único tema, sino un tema o una noción dobles: el *dominio* de Dios y la *comunión* entre Dios y el hombre[119]. De hecho, G. Fohrer comprueba que a lo largo de todo el AT se suceden las diversas actitudes fundamentales que toma el hombre ante Dios: la mágica, la cultual, la legal, la nacionalista, la

116. Cf. Brueggemann, W., JSTOT (1980) 2-18.
117. *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlín-Nueva York 1972.
118. Hasel, G.F., ZAW (1981) 175.
119. Cf. Hasel, G.F., BTB (1972) 192-193; íd., ZAW (1981) 175.

sapiencial. Sin embargo, la actitud que constituye el centro del AT es la profética: la que depende de Dios y la que pide el servicio obediente del hombre, la que presupone una verdadera comunión entre el hombre y Yahvéh. El propósito teológico de G. Fohrer, además, no se limita a una reconstrucción del contenido religioso que el AT representaba para Israel, sino que puntualiza lo que este mensaje significa hoy para nosotros: procura construir un puente que permita el pasaje hermenéutico del pasado al presente. La obra de G. Fohrer es significativa por muchas razones. Destaquemos dos que son importantes: el relieve que da al problema del «canon dentro del canon» —o del «centro» del AT— y el valor existencial que contiene su discurso[120].

W. Zimmerli[121] presenta una teología que es el fruto maduro de su profundo conocimiento del AT. La articulación de esta obra se fundamenta en los temas más significativos de la antigua alianza. Pero la coherencia o la continuidad dinámica de todo el contenido veterotestamentario lo encuentra en la revelación de Éx 20,2: «Yo soy Yahvéh, tu Dios», y en la respuesta de fe de Israel: «Tú eres Yahvéh.» De este principio o tema fundamental derivan todos los acontecimientos de la historia de Israel y toda la interpretación teológica que de los mismos da el AT. Aunque según Zimmerli la tarea de la teología veterotestamentaria es presentar descriptivamente los datos bíblicos, la unidad del AT se fundamenta, en definitiva, en todo lo que los libros sagrados dicen sobre Dios: Yahvéh es el origen del pueblo de Israel, su guía en medio de las crisis y esperanzas desde la época de los patriarcas hasta el tiempo de los últimos profetas. La tradición sapiencial se presenta, siguiendo la orientación de G. von Rad, como la respuesta de Israel ante Yahvéh.

El tema unificador del AT es, según J.L. McKenzie[122], el conjunto de las experiencias que Israel ha hecho de Yahvéh. En primer lugar, el culto; después la revelación, la historia, la naturaleza, la sabiduría, las instituciones públicas y sociales; finalmente el futuro de Israel. Todas estas realidades que entretejen la trama religiosa del AT expresan, cada una a su manera, el mismo tema dominante: la expe-

120. Hasel, G.F., ZAW (1981) 175-176.
121. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, ⁴1982.
122. *A theology of the Old Testament*, Garden City-Nueva York 1974; dentro de esta línea también puede citarse la obra de Clements, R., *Old Testament theology. A fresh approach*, Londres 1978.

riencia global que Israel ha tenido de Yahvéh durante su historia. Tomada como tema unificador, esta experiencia implica una lectura selectiva del contenido de los libros inspirados. No todos contienen una experiencia de Yahvéh que tenga la misma profundidad religiosa. El esfuerzo de McKenzie para dar unidad a los diversos textos del AT toca un punto central del mensaje veterotestamentario y ofrece un punto de vista sugestivo que se abre a las ulteriores experiencias que el hombre puede hacer de Dios. No obstante, este tema unitario plantea un problema de difícil solución: ¿Qué relación hay entre la experiencia cuantitativa y global común a todo el pueblo de Israel y las grandes experiencias cualitativas e individuales de los grandes personajes que han marcado su historia: Moisés, Isaías, Oseas, Jeremías, etcétera?

La dificultad de encontrar un tema que dé coherencia al AT explica las respuestas diversas de los diferentes autores. La teología del AT de C. Westermann[123] se propone asumir tanto el aspecto sistemático como la dimensión histórica que comporta la teología bíblica. El aspecto sistemático, que da continuidad a los diversos contenidos de los libros veterotestamentarios, se encuentra en el discurso sobre Dios, tema constante a lo largo del AT. En efecto, Dios es descrito en relación con sus obras, como creador, como guía de su pueblo. Es presentado en relación con el hombre, al que instruye con su palabra y salva con su poder. Dios que crea, habla, elige, juzga y salva. El aspecto histórico, propio del AT, deriva del hecho de que Yahvéh es presentado no tanto en sí mismo como a través de la historia de su pueblo. Israel, como pueblo, está sometido al igual que los demás a la evolución y a las contingencias que modifican su situación y, por tanto, sus relaciones con Yahvéh. La teología del AT consiste, pues, en la presentación de las *constantes* y de las *variantes* que presentan los textos al hablar de Dios y que a la vez son expresión de la historia de Israel formada de acontecimientos diversos y de actitudes persistentes.

Junto a las teologías del AT elaboradas a partir de uno o varios temas dominantes, están las que se basan en un modelo o en una estructura religiosa que articula los diversos contenidos de los libros inspirados. Esta orientación encuentra su precedente en la obra de W. Eichrodt. Para este autor, la estructura unificadora del AT era la

123. *Theologie des Alten Testament in Grundzügen*, Gotinga 1978.

alianza. Para la obra reciente de W.C. Kaiser[124] esta estructura se encuentra en el binomio *bendición-promesa*. Se trata del principio o esquema que articula los diversos escritos que sucesivamente han formado el AT. Los hagiógrafos, en efecto, reconocen abiertamente este hecho base y son ellos precisamente quienes con sus aportaciones lo desarrollan y lo completan. Por esta razón se puede considerar como modelo que organiza las Escrituras del AT. Partiendo de tal principio, W.C. Kaiser elabora su teología del AT siguiendo los principales períodos históricos de Israel y precisando los principales temas religiosos: el pueblo, la tierra, la monarquía, la vida, la conversión, el reino y, finalmente, el triunfo de la *promesa*. Aunque, desde luego, este esquema bendición-promesa agrupa muchos elementos de la fe de Israel, ciertas partes del AT, como por ejemplo el culto y la misma narración de la creación, quedan marginadas de este centro teológico, a pesar de ser datos fundamentales de la fe de Israel[125].

La teología bíblica de S. Terrien[126] se basa en el principio siguiente: la realidad de la presencia de Dios se encuentra en el centro de la fe de Israel. Tal presencia divina se entiende no como una realidad estática, sino como algo elusivo e impredicable. Como una realidad que se expansiona y se transforma. Es, por tanto, el principio o la estructura dinámica que hay en el fondo de la misma alianza entre Dios y su pueblo y que unifica no solamente los escritos veterotestamentarios, sino que asume buena parte del pietismo judío y se enlaza con el cristianismo naciente. El principio de la «presencia elusiva» representa, según S. Terrien, el eslabón que establece la continuidad entre la teología del AT y la del NT. Por primera vez, después de la obra de G. von Rad, aparece un principio unificador de la teología bíblica que articula el mensaje de ambas alianzas. Sin embargo, el estudio de S. Terrien está centrado en el AT. La parte dedicada al NT es relativamente reducida. Ha de considerarse más como una orientación programática que como un resultado sólido y convincente[127]. El conjunto importante de la obra presenta las tradiciones de Abraham y de Jacob. Sigue la teofanía del Sinaí y la presencia de Dios en el Templo. Vienen después los capítulos sobre el profetismo y la descripción de la presencia de Dios en los *Salmos* y

124. *Toward an Old Testament theology*, Grand Rapids 1978.
125. Cf. Hasel, G.F., ZAW (1981) 171-172.
126. *The elusive presence. Toward a new biblical theology*, San Francisco 1978.
127. Cf. Hasel, G.F., ZAW (1981) 173.

en la literatura sapiencial. El reposo sabático es considerado como el día de la epifanía, de la admiración del hombre ante Dios; finalmente trata de la presencia de Dios como Verbo en el NT. A pesar de la amplitud del principio coordinador centrado en la «presencia elusiva» de Dios, en la obra de S. Terrien queda marginada la teología de la creación y muy reducida la tradición profética: el autor se concentra más en la vocación de los grandes profetas que en la exposición del mensaje de los mismos. El esquema de la «presencia elusiva», al igual que las demás estructuras propuestas, no puede unificar el amplio y variado contenido de la teología veterotestamentaria. Hay que reconocer, no obstante, la fuerza evocativa del principio coordinador propuesto por S. Terrien y, además, se ha de tener presente que el autor no pretende tratar de forma exhaustiva los diversos contenidos de la Escritura. Su obra, como lo expresa el mismo título, es un alegato en favor de una nueva teología bíblica, de la que indica la orientación y algunos resultados.

Observaciones conclusivas

Las breves consideraciones que preceden, por limitadas y parciales que resulten, permiten comprobar que la teología del AT es todavía en la actualidad una disciplina sin un método preciso y sin una orientación compartida por los exegetas. Las teologías del AT publicadas hasta hoy presentan, por tanto, lecturas y contenidos muy diversos de los escritos veterotestamentarios. Después de la división de la teología bíblica en teología del AT y de NT[128], el método histórico-genético dominó como principio para comprender y presentar el mensaje del AT. La obra madura, que puede considerarse como culminación de los resultados de la investigación histórico-crítica precedente, es la teología de G. von Rad. Su método histórico-descriptivo sigue teniendo defensores y seguidores[129]. Una veintena de años antes, sin embargo, W. Eichrodt había reaccionado contra una teología veterotestamentaria que se había convertido en una historia de la religión de Israel. La orientación de W. Eichrodt, que proponía establecer un principio coordinador de los diversos datos y enseñanzas

128. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 87.
129. Hasel, G.F., ZAW (1981) 178-181.

bíblicas, halla la continuidad y el desarrollo en las teologías del AT publicadas recientemente con el propósito de encontrar un principio de coherencia —tema o estructura religiosa— que unifique los diferentes mensajes de la Escritura. Los puntos de vista y los resultados, no obstante, difieren mucho de un autor a otro. Se ha de hacer constar, además, que han aparecido obras notables de tendencia dogmático-pedagógica y que continúa un buen filón de estudios que siguen la orientación histórico-genética. El panorama, por tanto, es complejo y la noción que puede deducirse de esta disciplina sólo puede ser aproximativa y provisional[130]. Ciertamente, una lectura atenta de las teologías veterotestamentarias aparecidas después de la segunda guerra mundial manifiestan un progreso enorme en la interpretación teológica de los diversos libros y tradiciones del AT. Se precisa cada vez más el sentido de los textos y de las tradiciones y se comprenden de forma más exacta los temas bíblicos fundamentales. Otro progreso importante de la investigación, aunque sea de orden negativo, está en la percepción cada vez más afinada de los problemas que giran alrededor de la teología del AT como disciplina propia.

V. La teología del NT a la luz de la «historia» y la «historia de las religiones»

Para precisar el origen de la teología del NT hay que hacer nuevamente referencia a la obra de G.L. Bauer[131], la primera en dividir, siguiendo la orientación dada por J.Ph. Gabler, la noción única de teología bíblica en teología del AT y teología del NT. La historia de la teología del NT empieza, por consiguiente, con la disolución del concepto global y del contenido unitario de la teología bíblica[132]. En 1796 G.L. Bauer publica su teología del AT y en los años 1800-1802 publica cuatro volúmenes sobre la teología del NT, siguiendo siempre una orientación histórica. Son la expresión de un nuevo planteamiento y de una nueva comprensión del mensaje bíblico que, aplicada al NT, supone el rechazo a considerarlo como la base de una compilación sistemática de nociones o doctrinas *—dicta probantia—* y

130. Cf. Schlier, H., BZ (1957) 6-23; Hasel, G.F., ZAW (1981) 181.
131. *Biblische Theologie des Alten und des Neuen Testament*, Leipzig 1976-1802; id., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. I-IV, Leipzig 1800-1802.
132. Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 1.

exige una lectura atenta a la diversidad propia de cada escrito. G.L. Bauer, además, empieza a servirse de una hermenéutica crítica que acepta la presencia del mito en los libros del NT y que trata de precisar el contenido doctrinal de los mismos. Comprueba, finalmente, las diversas etapas religiosas de la historia de Israel y de la naciente Iglesia cristiana —en concreto, precisa la época antes de Cristo, el tiempo de Jesús y la era apostólica— y describe el proceso de evolución que marca cada una de ellas.

La orientación histórica entra en el campo de la investigación exegética del NT y del AT siguiendo la pauta ternaria —tesis, antítesis, síntesis— propia de la filosofía de la historia de G.W. Hegel. En lo tocante al estudio del NT, fue F.Ch. Baur, fundador de la escuela de Tubinga, quien dio una interpretación de carácter crítico racionalista a los textos. Aplica a los escritos neotestamentarios la crítica radical de las fuentes y establece el principio dialéctico que permite comprender la continuidad y la discontinuidad entre el AT y el NT[133]. La religión de Israel y la fe cristiana se explican como la evolución normal de una historia que implica elementos de continuidad y aportaciones innovadoras.

El pensamiento y la influencia de la escuela de Tubinga serán determinantes para la elaboración de la teología del NT.

B. Weiss[134], a pesar de ser un exegeta más bien conservador, acusa el impacto de esta nueva tendencia. En su teología del NT clasifica los diversos libros según un orden cronológico y los interpreta sin considerar su contenido directamente en relación con los temas veterotestamentarios que son su raíz. El AT sigue siendo, no obstante, fuente literaria y punto de referencia esencial para explicar los orígenes del NT. En concreto, la teología del NT es considerada como una descripción objetiva de las nociones y enseñanzas religiosas contenidas en los libros de la nueva alianza. Se considera como una descripción que respeta la variedad de enseñanzas contenidas en los evangelios y en las cartas apostólicas, fruto de las condiciones personales e históricas de los diversos autores. La unidad teológica de los diversos mensajes cristianos se encuentra en la revelación de Dios manifestada en Cristo a través de todos los acontecimientos histórico-

133. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 143-150; Harrington, W., Dublín 1973, p. 114; Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 1-10.
134. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Berlín 1868.

salvíficos descritos en los libros inspirados. Reconstruir el contenido teológico del NT significa establecer una verdad sólida, válida para siempre: por esta razón la teología del NT es diferente de la teología dogmática. Su mensaje central se encuentra en la predicación del reino y en el sentido mesiánico de la persona y obra de Jesús. Éste anuncia al pueblo la realización plena de la soberanía de Dios, es decir la salvación escatológica de Israel en una perspectiva diversa de la que tenían los judíos contemporáneos. La salvación mira hacia el futuro y cuenta con una larga perspectiva para llegar a su definitivo cumplimiento. La realidad que une al AT y el NT se encuentra, en último término, en la historia de la salvación[135]. Dependiente del historicismo reinante, B. Weiss procura dar a su teología neotestamentaria una dimensión estrictamente religiosa. Sirviéndose de algunos postulados históricos busca, incluso, darle una dimensión apologética.

H.J. Holzmann[136], en cambio, concibe la teología del NT como una exposición objetiva de las realidades y corrientes de pensamiento del cristianismo primitivo[137]. Su estudio no se limita sólo a los escritos contenidos en el canon neotestamentario, sino que intenta explicar el contenido de las creencias cristianas primitivas teniendo en cuenta los escritos apócrifos y pseudoepigráficos del AT, es decir, el contexto religioso contemporáneo de Jesús y de la Iglesia naciente. Para precisar el objeto de la teología del NT, H.J. Holzmann trata de determinar los elementos histórico-religiosos que constituyeron y desarrollaron la vida interior de Jesús: el AT, el judaísmo y su genio personal consciente de tener una vinculación íntima con Dios. La comunidad de los discípulos estará también convencida, más tarde, de la presencia divina en ella y se sentirá capaz, por tanto, de un desarrollo y de una creatividad geniales. El apóstol Pablo, en concreto, como persona marcada por un rígido teísmo estará inclinado espontáneamente a atribuir a la intervención divina cualquier realidad concreta[138].

La obra de H.J. Holzmann nos lleva a una interpretación religioso-psicológica de los personajes y de los acontecimientos narrados en el NT. Propone una crítica radical de las construcciones histórico-

135. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 136.
136. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols., Friburgo de Brisg.-Leipzig 1896, 1897.
137. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 156-159.
138. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 158-159.

salvíficas de la carta a los Hebreos y de los escritos del mismo apóstol Pablo. El racionalismo llega a su punto culminante. La comparación de los escritos del NT con su contexto religioso y literario conduce, por otra parte, a un nuevo método exegético que será llamado «escuela de la historia de las religiones». El sentido de esta expresión ha de entenderse limitado al ámbito bíblico. Consiste en interpretar la Escritura partiendo de los postulados y de los datos de la evolución histórica. Explicar un texto significa colocarlo en el conjunto de hechos históricos, precedentes y contemporáneos, que justifican la composición de tal texto y aclaran su contenido. A principios de siglo, esta escuela produjo resultados notables, válidos todavía hoy, para la comprensión de la Biblia[139]. En el ámbito del NT, la teología de W. Wrede[140] es un eminente ejemplo de ello. La característica dominante de este libro consiste en el propósito de estudiar la doctrina de Jesús separada de la enseñanza de los apóstoles y considerada, desde el punto de vista crítico, según los diversos planos ideológicos que presenta. La distinción y la organización de los diferentes datos del mensaje evangélico según un criterio histórico-religioso se convierten en el objeto de la teología bíblica. Wrede la define, en primer lugar, como el conocimiento de lo que enseñó Jesús y después, de lo que ha creído, pensado y enseñado el cristianismo primitivo, ya sea de origen judío, ya de origen pagano. Este punto de vista interpreta la teología del NT como la historia de la religión protocristiana. Supone la abolición del canon bíblico como fuente y presupuesto único de esta disciplina. Los escritos judíos o grecorromanos han de servir igualmente para esclarecer y valorar el mensaje evangélico. Según W. Wrede, resultaría un contrasentido privilegiar los escritos del canon neotestamentario para estudiar el cristianismo de los orígenes cuando el canon bíblico no existía todavía[141].

Dentro de la misma orientación histórico-religiosa se sitúa la teología del NT de P. Wernle[142], que presenta también la religión cristiana como el desarrollo de la religión judía más genuina, como la purificación del carácter nacionalista y legalista que había desviado la fe de Israel. El cristianismo eleva la religión israelita a un ámbito uni-

139. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 160-163.
140. *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Gotinga 1897.
141. Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 8.
142. *Die Anfänge unserer Religion*, Tubinga 1901.

versal mediante una exigencia moral más afinada y una nueva esperanza escatológica.

H. Weinel[143] añade a la interpretación histórico-religiosa del NT un nuevo punto de vista: la comprensión del cristianismo primitivo presupone el conocimiento de la dinámica evolutiva de las religiones precedentes: el AT y el conjunto de religiones politeístas con las que el cristianismo entró en contacto. El origen del cristianismo se explica por la crisis interna del judaísmo: Jesús se inspira de nuevo en el monoteísmo de los profetas y, como había señalado W. Wrede, sobrepasa la religión de Israel y funda otra religión universal, adaptada a las aspiraciones del hombre.

Haciendo suya la tradición de F.Ch. Baur, W. Wrede y H. Weinel, J. Kaftan[144] afirma que el NT es el fruto de la evolución histórica. El cristianismo y la Iglesia descansan sobre el movimiento religioso que, con su fuerza, explica la formación de los escritos neotestamentarios. La teología del NT, por tanto, ha de buscar los motivos que explican este proceso. No ha de describir simplemente las ideas religiosas, sino que ha de precisar la dinámica y los acontecimientos históricos que son su origen. J. Kaftan, sin embargo, valora no sólo la dimensión histórica del NT, sino su valor existencial. Ciertamente, en el NT tenemos la fuente histórica que nos habla de un tiempo lejano, pero su contenido es también un factor presente y vive en nuestra vida. Los escritos neotestamentarios se han convertido en una fuerza importante en la historia de la vida espiritual de la humanidad. En concreto, la predicación de Jesús, centrada sobre el Mesías y el reino escatológico de Dios, responde al anuncio de los profetas tocante al futuro y que, por tanto, condiciona el presente. Esta lectura existencial de los textos neotestamentarios señala la dirección exegética de la obra de Bultmann.

M. Albertz[145] publica entre 1947 y 1957 una obra en cuatro volúmenes, diversa de las precedentes por el método y por la organización del contenido. En primer lugar, propone una lectura introductoria del NT fundamentada en el análisis de los textos según el modelo de la historia de las formas. Trata de establecer, de este modo, los orígenes del mensaje evangélico y sus formulaciones más primi-

143. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tubinga 1911.
144. *Neutestamentliche Theologie in Abriss dargestellt*, Berlín 1927.
145. *Die Botschaft des Neuen Testaments*, vols. I, II, Zollikon-Zurich 1947, 1957.

tivas. Continúa después el estudio del desarrollo de los mismos y resume su contenido bajo la orientación de tres grandes temas inspirados en 2Cor 13,13: la gracia de Jesucristo, el amor del Padre, la comunión del Espíritu Santo. A pesar de la relativa originalidad y de la gran extensión de su trabajo, la teología del NT de M. Albertz ha tenido poca aceptación. En el fondo, su replanteamiento de las dos disciplinas clásicas, la introducción y la teología del NT, no fue considerado válido para una comprensión más justa del mensaje neotestamentario. Este gran trabajo demuestra, sin embargo, que ni las teologías del NT dominadas por los métodos históricos ni las teologías de carácter teológico-sistemático pueden ofrecer una línea de investigación fructífera ni unos resultados doctrinales convincentes. Ambas tendencias habían mostrado sus límites. Se hacía necesario encontrar otro nivel de reflexión que permitiera renovar el interés y los resultados de esta disciplina. Será la obra de R. Bultmann la que, partiendo del método histórico-crítico y de la necesidad de una exégesis existencial, marcará profundamente la historia de la teología neotestamentaria.

VI. Teología del NT e «historia de la salvación»

La orientación unilateral de una comprensión histórica del NT supone no sólo la pérdida del mensaje propiamente teológico de los textos, sino que destruye la relación de dependencia entre el pasado de la Escritura y el presente de la fe de cada creyente. Los resultados de la investigación histórico-religiosa llevaban naturalmente a la comprobación de que el NT es un libro del pasado[146]. Los postulados del historicismo conducían contemporáneamente a un resultado confuso y negativo en el campo de la investigación sobre la vida de Jesús[147].

A. Schlatter tiene el mérito de señalar, ya en el año 1909, una nueva perspectiva sobre la naturaleza y el propósito de la teología bíblica. Este autor respeta el carácter histórico de la disciplina y sostiene que el estudio del pasado ha de ser un acto de observación libre de todo subjetivismo. Añade, sin embargo, y ésta es su aportación original, que este acto de observación de los datos del pasado se enfrenta necesariamente con la problemática de la verdad contenida en el objeto considerado. Este problema afecta a los lectores y a los creyentes de todas las épocas. Determina nuestra mente y nuestra voluntad. De hecho, según A. Schlatter, no puede existir ningún acto de observación de parte del hombre que no esté vinculado a su presente. No existe una «teología histórica» neutra que pueda prescindir del trabajo de reflexión dogmática. La relación entre las dos funciones de la mente —la observación histórica y la cuestión sobre la verdad— consiste en una dependencia recíproca que condiciona el proceso cognitivo como tal. El compromiso reflexivo, actual, que implica la observación histórica de la Biblia, pone de relieve un tema que la teología del AT había descuidado: el impacto presente del pasado religioso. En el ámbito de la exégesis neotestamentaria, este problema estalla con más urgencia porque el mensaje evangélico no condiciona solamente la ciencia de los especialistas sino también la vida de los creyentes. A. Schlatter percibe claramente la dificultad y propone como respuesta la incidencia actual de una verdad religiosa proclamada en el pasado. Más tarde, R. Bultmann definirá, con agudeza y coherencia, el nexo entre historia y existencia mediante la eficacia presente de la proclamación del *kerygma*.

La teología del NT de A. Schlatter presenta, en el primer volumen[148], la parte principal e irrenunciable de su mensaje: la historia de Cristo. Para captar su contenido, A. Schlatter parte de la siguiente comprobación: las ideas neotestamentarias poseen un carácter peculiar y revelan su contenido como parte de la historia construida y vivida por los hombres del NT. Sin embargo, el interés de la teología no se centra en la manifestación externa de los acontecimientos históricos. Busca la fuente y la raíz que explican el contenido de tales acontecimientos. Así resulta posible reconstruir, partiendo de documentos escritos, una imagen comprensible y unitaria de la historia de Jesús, no limitada en sí misma sino vinculada a la esperanza mesiánica contenida en los libros del AT, esperanza que Cristo ha hecho realidad con su venida. Él, de hecho, ha llevado a término la unidad entre profecía y cumplimiento. A la luz de este binomio, la Escritura constituye el vínculo de unidad: la antigua alianza encuentra su realización y su confirmación en la misión de Cristo. Dios

146. Cf. Strecker, G., Darmstadt 1975, p. 12.
147. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 170.
148. *Die Theologie des Neuen Testaments*, vols. I, II, III, Stuttgart 1909, 1910, 1922.

cumple lo que había prometido enviando a su Hijo. Desde luego, Jesús crea una nueva realidad. Pero esto no supone un rompimiento, sino una superación. La interpretación teológica del NT que propone Schlatter se basa en una concepción de la historia de la salvación que le permite afirmar la unidad de la Biblia. Sus argumentaciones, no obstante, carecen del criterio histórico-crítico que permite valorar justamente los textos. Incluso la enseñanza de las cartas paulinas, tema del segundo volumen, que contrapone la ley a la libertad, no expresa más que el desarrollo orgánico, el gran paso que fue dado dentro de la historia bíblica.

La obra de A. Schlatter, frente al historicismo contemporáneo, representa una posición antirracionalista y un pragmatismo moral y religioso[149] que permite alcanzar ciertas dimensiones neotestamentarias que habían quedado injustamente descuidadas. Considera que ni Jesús ni los apóstoles se propusieron formular una doctrina. La intención de ellos se concreta y se refiere primariamente a la voluntad del hombre. Contiene, por tanto, una incidencia religiosa que afecta la realidad humana presente.

La noción de historia salvífica ofrece no sólo la posibilidad de obtener una visión histórica bien compaginada, sino de llegar a la idea de una comunidad homogénea que incluye la generación sostenida por la esperanza (Israel) y la comunidad enriquecida por el cumplimiento de la promesa.

Siguiendo también el esquema teológico de la historia de la salvación, T. Zahn publicó una teología del NT[150] en la que la figura de Juan Bautista es considerada como el testigo de la predicación profética referente a la revelación final de Dios y al propio tiempo el predecesor de la última época de la historia salvífica. Más que ligada al AT, la predicación de Jesús ha de comprenderse como el cumplimiento del anuncio de Juan Bautista y como el camino que lleva la historia de la humanidad a su término. El criterio que guía la obra de T. Zahn se mueve en el ámbito de la reflexión abstracta y pierde la dimensión propiamente histórica de la teología neotestamentaria[151].

La teología del NT de P. Feine[152] oscila entre una interpretación

149. Harrington, W., Dublín 1973, p. 116.
150. *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig 1928.
151. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 181-182.
152. *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1910, ^{8}1950; íd., *Die Religion des Neuen Testaments*, Leipzig 1921.

bíblico-conceptual y una lectura crítica de los textos. Considera que el NT, como unidad canónica, ha de entenderse como la revelación conclusiva. El objeto de la teología neotestamentaria consiste en la exposición de la fe de los apóstoles y del cristianismo más antiguo contenido en escritos canónicos. El libro de Feine presenta la siguiente estructura: 1) La enseñanza de Jesús, según los sinópticos. 2) La doctrina del cristianismo primitivo. 3) La doctrina de los escritos joánicos.

Aun reconociendo la diferencia de cada bloque de escritos, P. Feine considera que los testigos del NT no han pretendido anunciar que Jesús propusiera una predicación nueva sobre Dios. La predicación de Jesús entronca con el tema veterotestamentario de Dios Señor del mundo y Padre que salva. Su enseñanza interpreta la Escritura a la luz de la voluntad de Yahvéh, su inspirador y Padre. En la persona de Jesús se da el vínculo de unión entre el AT y el NT. También el apóstol Pablo considera el AT como un documento revelador de la voluntad de Dios, pero no comprendido a la luz del judaísmo contemporáneo, sino comprendido a la luz de la fe cristiana. De este modo Feine llega a la conclusión de que la predicación de Jesús deriva del AT y que el contenido de los libros neotestamentarios proviene de la predicación de Jesús.

Tomada íntegramente, la Escritura contiene la revelación divina. Sus libros, como canon definido, permiten estructurar, según P. Feine, la teología del NT en relación con la antigua alianza y profundizar sus diversos temas, nuevos y antiguos, como expresión de la misma palabra divina.

A. Lemonnyer[153] publicó en 1928 una obra pionera en el campo de la investigación católica. Su teología del NT centra el objeto en la revelación de Jesús y la obra de la salvación llevada a cabo por él. Este contenido esencial se presenta desde tres puntos de vista diversos: 1) Los sinópticos, con su mensaje central sobre el reino de Dios. 2) Pablo, que desarrolla la economía de la salvación. 3) Juan, que presenta la persona de Jesús con la reflexión cristológica más elevada. Esta triple diversidad de contenidos corresponde a tres etapas de comprensión propias de la época apostólica o, mejor dicho, a tres momentos diversos de la pedagogía divina[154].

153. *La théologie du Nouveau Testament*, París 1929, ^{2}1963.
154. Harrington, W., Dublín 1973, p. 118.

F. Büchsel[155] propone también su teología del NT como una elaboración ordenada —desde una perspectiva histórica— del contenido de la palabra de Dios. De hecho, los sinópticos, Juan y después Pablo constituyen los testimonios de una nueva revelación, un nuevo punto de partida en la historia de la palabra de Dios que se comunica a los hombres. Comparado con el AT, el mensaje central neotestamentario anuncia el gran hecho soteriológico: la fe en Cristo es la fuente de la justificación que salva. E. Stauffer[156] añade a este punto de vista una consideración original. No se interesa tanto por el desarrollo histórico del mensaje cristiano y, en cambio, subraya más los acontecimientos salvíficos y estudia las diversas interpretaciones de los mismos que dan los diferentes escritos del NT. Este criterio conduce a una teología cristocéntrica —la persona y la obra de Jesús constituyen el centro del NT—, pero permite, también, destacar la originalidad de los diversos hagiógrafos[157].

O. Kuss[158], con su introducción a la teología del NT, se propone hacer llegar el contenido teológico de los escritos neotestamentarios a un amplio sector de los cristianos católicos. No pretende ofrecer un estudio técnico del tema, sino una introducción adaptada y oportuna a los diferentes libros del NT, cuyo contenido fundamental resume sin pretender llegar a ninguna síntesis. Dentro del mismo ámbito católico, las teologías bíblicas de M. Meinertz[159] y J. Bonsirven[160] se esfuerzan en ser fieles a las exigencias del método histórico. Destacan las diferencias que contiene el mensaje de los escritos neotestamentarios, pero sobre todo insisten metódicamente en demostrar la coherencia fundamental de la teología del NT y su carácter permanente y normativo. A pesar del propósito de respetar las exigencias de una exposición histórica y la estructura de un discurso sistemático, estos autores no pueden eliminar la tensión entre ambos extremos y dan preferencia más bien a la coherencia del mensaje neotestamentario[161].

155. *Theologie des Neuen Testaments. Geschichte des Wortes Gottes im Neuen Testament,* Gütersloh 1935.
156. *Die Theologie des Neuen Testaments,* Stuttgart-Berlín 1941.
157. Cf. Schnackenburg, R., *La théologie du Nouveau Testament,* Studia Neotestamentica, Subsidia 1, Brujas 1961, p. 17-19.
158. *Die Theologie des Neuen Testaments. Eine Einführung,* Ratisbona 1936.
159. *Theologie des Neuen Testaments,* 2 vol., Bonn 1950.
160. *Théologie du Nouveau Testament,* París 1951.
161. Cf. Schnackenburg, R., *La théologie...,* Brujas 1961, p. 34-35.

F.C. Grant[162] publica una introducción al pensamiento neotestamentario con el propósito de ofrecer una visión de conjunto teniendo en cuenta, no obstante, los datos de la exégesis crítica. Dentro de la diversidad de contenidos teológicos que presenta el NT, el autor elige, como mensaje fundamental, la cristología según las orientaciones paulina y joánica. Desarrolla después la enseñanza ética y las normas institucionales contenidas en el NT[163]. El autor reconoce un desarrollo en el mensaje neotestamentario, pero a la vez comprueba su unidad fundamental, que descansa en la persona y en la obra de Cristo, base de las diversas interpretaciones apostólicas. Señala también que el NT interpreta el AT, el cual adquiere su significación completa a la luz de la fe cristiana. Ambas alianzas concuerdan además en su orientación escatológica, es decir, en una visión histórica de la salvación que se realiza a través del tiempo. Dios quiere conducir su creación hacia una salvación definitiva[164].

R. Schnackenburg[165] publica en 1961 una teología del NT que contiene dos partes bien distintas: la presentación de los problemas y del *status quaestionis* de la investigación, y el contenido teológico del NT según la distribución siguiente: *kerygma* de la Iglesia primitiva, teología de los sinópticos, de Pablo, Juan y de los otros escritos neotestamentarios; finalmente, presenta de manera sumaria los temas teológicos capitales: cristología, eclesiología, condición espiritual del cristiano, moral y ascesis, escatología. La articulación del libro de R. Schnackenburg indica ya la respuesta que da él a los problemas fundamentales de esta disciplina: el contenido y la formación literaria del NT han seguido una evolución que comporta diversas etapas y supone interpretaciones diversas de la persona y de la obra de Jesús. Sin embargo, la teología bíblica no puede consistir en una simple exposición histórica del mensaje diferente de los diversos libros y de los diversos autores. Es necesario mostrar la coherencia de la enseñanza o enseñanzas del NT y, ante todo, establecer el criterio que unifique las divergencias de la tradición apostólica. El punto que unifica las diversas teologías neotestamentarias es la unidad de la fe común de la Iglesia primitiva[166] centrada en la persona de Cristo. A partir de

162. *An introduction to New Testament thought,* Nueva York, Nashville 1950.
163. Harrington, W., Dublín 1973, p. 119.
164. Harrington, W., Dublín 1973, p. 122.
165. Cf. la referencia bibliográfica de la nota 157.
166. Schnackenburg, R., *La théologie...,* Brujas 1961, p. 17, 20.

este dato fundamental se desarrollan las interpretaciones de cada hagiógrafo y se explican las variantes propias de cada tradición. R. Schnackenburg reconoce que el propósito de establecer el núcleo fundamental del mensaje cristiano y, después, de describir el proceso evolutivo de las interpretaciones posteriores es un trabajo complejo que requiere una serie de estudios preparatorios no realizados aún. Considera su estudio como una aproximación al método más adecuado para una teología del NT y como una exposición a grandes rasgos de los temas teológicos más importantes. Su libro es precisamente una invitación a la investigación ulterior y al propio tiempo un ejemplo de la complejidad y de las dificultades que comporta esta disciplina. De hecho, Schnackenburg deja muchos problemas sin tocar, por ejemplo: la cuestión de las fuentes de la teología del NT. ¿Hay que limitarse a los libros canónicos? ¿Qué importancia tienen el fondo cultural judeohelenístico y el pagano para la comprensión de la teología neotestamentaria? ¿Cuál es la relación entre el AT y el NT? ¿Qué valor metodólogico tiene el aceptar como criterio unificador de las diversas teologías neotestamentarias la fe común de la Iglesia primitiva? ¿Qué fe y qué Iglesia? ¿Hay que hablar de la Iglesia o de las Iglesias primitivas? No se trata con estas preguntas de desvirtuar el trabajo de R. Schnackenburg, sino de insistir en los límites que él mismo reconoce en el estado actual de la investigación bíblico-teológica.

Puesto que una de las respuestas serias a la pregunta sobre la continuidad del AT y del NT se encuentra en la lectura de los textos bíblicos partiendo del esquema de la historia de la salvación, hay que mencionar aquí a uno de los defensores eminentes de esta interpretación de la Escritura: O. Cullmann. Numerosos estudios de teología bíblica de este autor[167] —a pesar de que no ha publicado ninguna teología del NT propiamente dicha— concuerdan en el propósito de demostrar y de explicar que la revelación bíblica ha de entenderse como una sucesión de acontecimientos históricos que expresan a través del tiempo el plan divino de salvación. En concreto, el NT revela el carácter cristocéntrico de la historia. Jesús lleva a cumplimiento las predicciones de los profetas y la esperanza del pueblo elegido. Él es

167. *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung,* Zollikon-Zurich 1946; íd., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament,* Tubinga 1965.

quien revela el pleno sentido de la historia que, según la economía establecida por Dios, conduce a los hombres, a través de muchas etapas, hacia una salvación definitiva. El AT y el NT describen e interpretan los grandes momentos de este proceso histórico-salvífico: la creación del hombre y el pecado; la época de la Ley y de la promesa; la venida de Cristo, la cual inaugura la época escatológica, tiempo de acción y de lucha, camino de la Iglesia hacia la revelación plena de Cristo, hacia la restauración del universo y la glorificación final de Dios. Esta lectura de los temas bíblicos a la luz de la historia de la salvación es la respuesta que se encuentra ya en el siglo pasado en la escuela de Erlangen[168] a la interpretación crítico-positivista de la Escritura según el método de la historia de las religiones. O. Cullmann, al entroncar con este punto de vista en la investigación bíblico-teológica actual pretende, además, ofrecer una respuesta al problema hodierno de la exégesis: hacer accesible y actual el mensaje de la Escritura a los hombres de nuestro tiempo. Se propone, finalmente, ofrecer un ámbito de investigación bíblica en el que puedan encontrarse los especialistas de diversas confesiones cristianas. La obra de O. Cullmann lleva una carga positiva muy intensa en favor del ecumenismo. No ha faltado la oposición severa de grandes exegetas[169] al esquema excesivamente rígido de la historia de la salvación, la división del tiempo en etapas que responden más a una teología de la historia que a los acontecimientos reales. De hecho, O. Cullmann, después de la publicación de la teología del AT de G. von Rad, reconoce también que la historia de la salvación no se puede referir simplemente a la sucesión de los acontecimientos reales, sino que implica la reinterpretación progresiva de las tradiciones de Israel y, en consecuencia, las reinterpretaciones sucesivas del mensaje cristiano. Cullmann, sin embargo, evita manifestar, como hace G. von Rad, que la historia de las interpretaciones sucesivas de los hechos religiosos no corresponda a la sucesión real y objetiva de los acontecimientos del pasado. Considera más bien que las reinterpretaciones sucesivas del pasado religioso son también historia que, en última instancia, se fundamentan en un acontecimiento real que se encuentra en el origen de toda interpretación.

Los estudios de O. Cullmann han llevado el esquema teológico

168. Cf. Schnackenburg, R., *La théologie...,* Brujas 1961, p. 29.
169. Kraus, H.J., Neukirchen-Vluyn 1970, p. 185-188 (188).

salvífico a su perfección, pero han mostrado también sus límites. De hecho, las tendencias de interpretación del NT, la escatológica y la existencial, han abierto una nueva hermenéutica de la teología bíblica que se encuentra desarrollada sobre todo en las obras de R. Bultmann y de J. Jeremias.

VII. Tendencias recientes de la teología neotestamentaria: R. Bultmann, J. Jeremias, K.H. Schelkle

He aquí tres autores representativos de la teología neotestamentaria, diferentes por los criterios metodológicos y por los resultados de sus estudios. Junto con estas tres obras más importantes, se citarán otros estudios bíblico-teológicos que, en conjunto, permitirán comprobar la diversidad de tendencias reinante aún hoy en esta disciplina.

R. Bultmann[170]. Su teología del NT ofrece el fruto sazonado de una larga historia de investigación crítica y de una lectura existencial del NT. Para valorar justamente esta obra, hay que partir de la noción que el mismo autor da de la teología neotestamentaria: la exposición de las ideas teológicas contenidas en los escritos de NT, entendidas según su pluralismo y desarrollo dinámico. Las ideas teológicas del NT han de ser presentadas, además, como explicaciones de la fe, es decir, como interpretaciones que los creyentes han dado de su fe y como consecuencias que han sacado de ella. El punto central de la teología neotestamentaria se encuentra, por tanto, en el *kerygma* entendido no como el contenido histórico del mensaje evangélico primitivo[171], sino como la predicación apostólica que exige una respuesta existencial del hombre: la fe.

Es cierto que R. Bultmann reconoce que el presupuesto histórico de este *kerygma* es la predicación de Jesús, su mensaje de la venida inminente del reino de Dios y su exigencia de una respuesta de parte del hombre. Esta predicación pertenece, sin embargo, según R. Bultmann al AT; corresponde a la línea de los profetas y está marcada por una orientación fuertemente escatológica. De acuerdo con algu-

170. *Theologie des Neuen Testaments (Neue theologische Grundrisse)*, Tubinga 1948-1953, ⁶1968.

171. Éste es el sentido que le da Dodd, C.H., *The apostolic preaching and its developements*, Londres 1935.

nos movimientos pietísticos contemporáneos, anuncia una nueva existencia que Dios ofrece gratuitamente a los hombres.

Solamente después de la resurrección la persona de Jesús se convierte en el Cristo y cobra significado soteriológico. En este momento, la proclamación de su persona y obra —Cristo muerto y resucitado— se convierten en palabra salvadora para aquellos que la aceptan. Se pasa de la predicación de Jesús al Jesús predicado. Se forma el *kerygma* apostólico, que adopta dos modalidades principales, la palestina —más fiel a la tradición directa del Maestro y centrada en la esperanza apocalíptica— y la judeohelenista, que considera a Jesús como el Señor que transforma el ser íntimo de los creyentes. La realidad presente de los fieles es ya desde ahora, sin esperar el retorno de Cristo, una vida nueva.

A partir de esta predicación kerygmática, se desarrolla la teología del NT y, en concreto, las dos elaboraciones más importantes: la de Pablo y la de Juan. Son los dos autores, o bloques de escritos neotestamentarios, que han desarrollado con coherencia el *kerygma* de las comunidades judeohelenistas. 1) La predicación de Pablo se centra en la obra salvadora de Cristo, el Señor —su muerte en cruz y su resurrección—. Ante esta proclamación provocadora, el hombre, por sí mismo débil y pecador, se encuentra en la necesidad de decidir: aceptar o rechazar la fe. Si la acepta, la apertura ontológica de su persona, que traspasa los límites presentes, encuentra una respuesta: la justificación salvadora de Dios que le da una existencia renovada. La proclamación de la muerte y de la resurrección, núcleo del mensaje cristiano, y su aceptación por parte del hombre transforman la dimensión de muerte que pesa sobre toda la humanidad y sobre cada individuo en una fuerza espiritual que es principio de vida eterna. Según R. Bultmann, la teología de Pablo es una antropología en el sentido siguiente: Cristo, el primer hombre glorificado, se convierte en causa y modelo de la transformación de los creyentes, principio de una humanidad renovada. 2) Juan también fundamenta su reflexión teológica en el anuncio kerygmático y en su evangelio presenta no tanto al Jesús histórico cuanto al Señor glorificado. Él es quien renueva el ser de quienes creen en su palabra, el que los libera del juicio y les da vida eterna. La diferencia entre la teología de Pablo y la de Juan está en que la teología del cuarto evangelio insiste más en la identidad del Señor glorioso con el Jesús terreno. Atribuye a la persona y a la obra de Jesús la condición divina. El profeta de Nazaret

es el Verbo eterno hecho hombre. Subraya, por tanto, otra paradoja cristiana: la condición humana y divina a la vez de Jesús. Pablo, en cambio, insiste principalmente en la antítesis muerte-resurrección. La narración evangélica de Juan toma la historia de Jesús, pero no la hace el centro de su mensaje. Describe sobre todo la función reveladora del Hijo de Dios, verdadero hombre, en oposición a las tendencias de un gnosticismo naciente que se infiltraba en el interior de las comunidades cristianas.

En relación con Pablo y Juan —centro del canon neotestamentario— los demás escritos del NT representan un interés de segundo orden. Incluso los evangelios sinópticos habían perdido, en opinión de Bultmann, la orientación más genuina del *kerygma* primitivo. Representarían más bien un retorno a las estructuras sociológicas que en algunos ambientes contemporáneos tomaban de nuevo los temas y ciertos principios del AT.

Consecuencia de estas observaciones es la comprobación de que la continuidad entre el AT y el NT se encuentra en la persona del Jesús terreno. La gran cesura se da entre la predicación del Jesús terrestre y el *kerygma* pascual.

La obra de R. Bultmann conserva, después de treinta años, un interés de primer orden y sigue siendo punto de referencia obligado para cualquier estudio de teología neotestamentaria. La penetración teológica y la agudeza crítica de sus observaciones constituyen, en parte, puntos adquiridos de la teología del NT. El ofrecer en estas páginas un resumen más o menos largo de la obra bultmanniana no basta para hacer justicia al valor que la misma encierra[172]. Es la que mejor representa, en un momento determinado, el progreso de esta disciplina y la que, al propio tiempo, exige, a causa de sus límites, el desarrollo ulterior de la investigación. De hecho, algunos presupuestos de la exégesis crítica de R. Bultmann han sido superados y su hermenéutica, fundamentada básicamente en el pensamiento filosófico de M. Heidegger, no llega a ofrecer la respuesta definitiva al problema de la incidencia actual del mensaje bíblico. En concreto, la teología del NT de R. Bultmann ha quedado superada en tres aspectos esenciales: la valoración de los evangelios sinópticos como fuente histórica y como mensaje teológico; la posibilidad de reconstruir la figura y la enseñanza del Jesús terreno, no sólo como presupuesto sino como fundamento de la cristología posterior; la modificación de los presupuestos filosóficos del existencialismo por nuevas orientaciones del pensamiento más sensibles a las dimensiones sociológicas y comunitarias de la fe.

172. Cf. la presentación de Pikaza, X. a la edición castellana de la *Teología del Nuevo Testamento* de R. Bultmann, Salamanca 1981, p. 11-32.

De hecho, algunas teologías del NT publicadas después de la de R. Bultmann se proponen superar, y hasta cierto punto lo logran, uno u otro de esos límites.

W.G. Kümmel[173] revaloriza los sinópticos como fuente histórica y como escritos teológicos. Presenta como puntos clave para una teología del NT a Pablo y Juan. Describe según los resultados de una crítica histórica moderada la enseñanza de Jesús tomando por base la tradición evangélica. Considera que la persona, el mensaje y la obra del Jesús terreno son el fundamento indispensable de una teología del NT fiel al carácter histórico de la revelación. Sin una base real que permita reencontrar la figura de Jesús de Nazaret y sus características principales no tiene sentido la fe en el Señor resucitado ni tiene valor el mensaje cristiano que proclama la revelación de Dios por medio de su hijo Jesús. Según W.G. Kümmel se puede precisar históricamente que Jesús anunciaba no sólo la intervención escatológica de Dios, sino que afirmaba que el reino de Dios se hacía presente en su persona y en sus actos. Predicaba la actitud paternal y salvadora de Dios hacia los hombres, pero al propio tiempo se presentaba a sí mismo como una autoridad mayor que la de la Ley y la de los profetas. Previó su muerte violenta no como fracaso de su misión, sino como un elemento de la economía salvadora de Dios, como un sufrimiento abierto a la esperanza de exaltación. La comunidad cristiana primitiva, por otra parte, vio en la resurrección de Cristo la confirmación del mensaje de Jesús. La experiencia pascual obligó a la generación apostólica a una relectura cristiana del AT y se consideró a sí misma como un nuevo pueblo, como la comunidad reunida en Cristo Jesús. Para los apóstoles y para los primeros cristianos, la fe en el Señor glorificado suponía la identidad del resucitado con el Jesús terreno. Su *kerygma* primitivo no estaba separado de la historia. Al contrario, el escándalo de la muerte ignominiosa de Jesús, el Mesías, fue superado por la experiencia de su exaltación. Fue después la comunidad

173. *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Gotinga 1969.

judeohelenista la que desarrolló este primer núcleo de la fe. Pablo ha de ser considerado como el primer teólogo del cristianismo: toda su predicación apostólica expresa una elaboración coherente, a partir del *kerygma*, de la salvación humana que se fundamenta en Cristo muerto y resucitado. Pablo espera aún, siguiendo la línea del Jesús terreno, la inminencia de la salvación escatológica. Pero comprende que el Señor glorioso opera ya desde ahora la transformación salvadora de los creyentes, independientemente de la Ley, y la considera como un don gratuito de Dios.

El cuarto evangelio y la primera epístola de Juan contienen un mensaje centrado en la persona de Cristo y proponen la imagen más desarrollada y perfecta del NT. El cuarto evangelio insiste en la unidad del Jesús terreno con Dios, su Padre, fundamenta la autoridad de su palabra en la propia condición divina que, como Verbo, posee desde el principio. La enseñanza cristológica de Juan está orientada hacia la soteriología: Dios ama tanto al mundo que envía a su Hijo para salvarlo, para liberar al hombre de la dominación del mal y de la fuerza de la muerte. Lo libera del pecado y le ofrece el don del Espíritu, principio de vida eterna. Jesús, Pablo y Juan son, según W.G. Kümmel, el centro del mensaje del NT. A pesar de la diferencia de estas tres voces, el contenido de su mensaje es común: Dios, Señor del mundo y de la historia, se ha hecho presente entre los hombres en la persona de Jesús. Quienes lo aceptan y creen en él se convierten en un nuevo ser.

W.G. Kümmel presenta este volumen como la primera parte de una teología del NT más completa. La orientación de su investigación queda, sin embargo, bastante definida. Establece un centro del NT que, por consecuencia lógica, ha de ser el criterio válido para coordinar y valorar las diversas versiones de la predicación apostólica, resultado adquirido de la investigación histórico-crítica de los textos.

H. Conzelmann[174], discípulo de R. Bultmann, sigue de cerca la orientación de su maestro. En el ámbito crítico de la historia de las formas lo supera. Atento a las fórmulas de la fe, a los himnos y a las confesiones cristológicas de la comunidad cristiana primitiva, dedica la primera parte de su libro al *kerygma* más arcaico, palestino y helenístico. Considera, no obstante, que la enseñanza del Jesús terreno posee una cristología implícita que pertenece, contrariamente a la opinión de R. Bultmann, al mensaje cristiano. No es precisamente que H. Conzelmann acepte con facilidad la historicidad de las palabras que los evangelios sinópticos atribuyen a Jesús, pero admite que el núcleo de su mensaje profético es auténtico y que ha de considerarse como real la identificación de la venida del reino de Dios con la misión de su persona. El mensaje de Jesús resulta, desde este punto de vista, la etapa fundamental de la cristología elaborada después de la resurrección por las comunidades apostólicas. La segunda parte del libro describe el mensaje sinóptico y distingue en el interior de la tradición los diversos niveles y temas teológicos más importantes. Dedica tres párrafos especiales a la teología propia de cada sinóptico. La tercera parte trata de la teología paulina, que H. Conzelmann desarrolla ampliamente. Empieza presentando el vocabulario y las nociones más significativas de las epístolas de Pablo. Particular relieve cobran los conceptos de carne *(sarx)* y pecado *(hamartia)*, que expresan la noción del hombre débil y culpable. Como contraste, expone los títulos cristológicos: Señor (glorioso) —*Kyrios*— e Hijo de Dios; ambos evocan la preexistencia y la encarnación, y, en último término, el origen celestial de la salvación humana. Trata después de la justificación del hombre pecador mediante la fe y la actualización de la revelación: el anuncio de la palabra como crisis de la autoafirmación del hombre. H. Conzelmann opina que el apóstol Pablo pertenece a un cristianismo elaborado y libre en relación con la Ley. Su doctrina no es una creación totalmente original y la novedad de su teología radica en la precisión de las nociones de fe *(pistis)* y justificación *(dikaiosyne)*. La fe es la aceptación de la palabra que actualiza, en cada hombre que la acepta, el acontecimiento salvador. Más tarde, la teología postpaulina insistirá en la estructura de los ministerios y la Iglesia se convertirá en una institución salvífica. La fe no será comprendida como la aceptación del mensaje kerygmático, sino más bien como la recepción de una doctrina intemporal definitivamente fijada (el *depositum fidei*).

La teología de Juan resulta relativamente poco desarrollada en la obra de H. Conzelmann. La define como una cristología y considera que los temas centrales del cuarto evangelio están ligados a los títulos cristológicos: el *Logos*, la fórmula de autorrevelación *ego eimi* y el desarrollo de los títulos más tradicionales, Hijo de Dios y Señor, entendidos en un sentido fuerte que incluye la condición humana y la gloria divina en la persona de Jesús. La cristología joánica, sin em-

174. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1967.

bargo, no ha de ser comprendida como un discurso «contemplativo» sobre el Verbo o sobre el Hijo de Dios preexistente, sino como un mensaje sobre Cristo revelador de Dios que exige la fe en su palabra y que salva a quienes aceptan su testimonio, es decir, a los que creen en él. Se trata de una cristología que abarca una dimensión soteriológica y, en cierto aspecto, describe una transformación antropológica. De hecho, el hombre que cree ya no es juzgado. Posee a partir de ahora la salvación y forma parte de la comunidad escatológica presente en el mundo. Jesús, como revelador del Padre, es el camino, la verdad y la vida para todos los creyentes. El don de su Espíritu supone la realidad actual de la salvación: una escatología realizada.

J. Jeremias[175], como resumen y culminación de sus innumerables estudios sobre el Jesús terreno, publica una teología del NT, un primer volumen de una obra que tenía que ser mucho más extensa. El propósito dominante de este libro es reconstruir críticamente la predicación de Jesús. El autor expone los criterios filológicos e históricos que hacen posible tal reconstrucción; a continuación precisa cuál es el carácter distintivo y el mensaje propio de Jesús de Nazaret. El valor y la importancia de esta reconstrucción histórica determinan, según Jeremias, no sólo la posibilidad de considerar la predicación de Jesús como parte integrante de la teología del NT, sino también la posibilidad de establecer su mensaje como punto de referencia decisivo para juzgar y valorar la tradición apostólica y la teología de la Iglesia. La oposición de J. Jeremias a R. Bultmann no podía ser más total. No se limita sólo al campo de los métodos y presupuestos exegéticos, sino que toca también la orientación hermenéutica. En efecto, opuesto a la interpretación existencial del NT, que considera el anuncio actual del mensaje cristiano —el *kerygma*— como invitación o provocación a la fe que salva —sin referencia directa a la realidad histórica del pasado—, J. Jeremias establece que la persona, la enseñanza y la obra del Jesús terreno constituyen acontecimientos reales y objetivos que fundamentan el valor del mensaje cristiano y son la fuente de la salvación humana. La imagen del Jesús histórico que reconstruye J. Jeremias presenta las siguientes características: Jesús enseña una doctrina diferente a la de los rabinos y se presenta con una autoridad nueva. Fue determinante para su ministerio la relación que

175. *Neutestamentliche Theologie*; primera parte: *Die Verkündingung Jesus*, Gütersloh 1971.

estableció con Juan Bautista, pero el mensaje de Jesús superó completamente el del Bautista. El movimiento «jesuánico» se separó profundamente del movimiento «joánico»[176]. Jesús, en efecto, se presenta convencido de ser el enviado de Dios. No se queda en el ámbito de la expectación propio de Juan Bautista. Jesús pretende dar cumplimiento a las promesas de salvación hechas por Dios al pueblo de Israel. Unido a Dios, exige una confianza total en su persona y predica la urgencia de la conversión para poder participar en el reino de Dios que él inaugura. Quienes acepten su mensaje deberán estar preparados para todas las consecuencias del seguimiento, formarán la comunidad de los salvados y se librarán del juicio. Jesús, consciente de su majestad, acepta la pasión y la muerte y les da el sentido de un acto llevado a término en favor de muchos. Su existencia vivida totalmente en Dios se convertía, en el momento de la muerte, en un don con valor expiatorio ilimitado. La experiencia pascual llevó a los apóstoles a considerar la exaltación de Jesús como la confirmación divina de misión. Por esto el *kerygma* de la Iglesia primitiva no sólo ha de comprenderse y explicarse vinculado con la predicación de Jesús, sino también en relación con las promesas y la esperanza contenidas en el AT.

Si R. Bultmann reducía, en cierto modo, la teología del NT a una antropología y se desinteresaba del Jesús terreno en favor de la proclamación del *kerygma* apostólico, J. Jeremias reconstruye (a veces con excesivo optimismo) los datos históricos de Jesús, insiste con fuerza en la continuidad entre el hombre Jesús y el Señor exaltado, y establece el centro del NT en el mensaje de Jesús. La fe que salva es la que acepta la persona, la palabra y las obras de Jesús de Nazaret. Él es el criterio de la predicación cristiana postpascual, la norma de la teología del NT y el punto de referencia para medir y valorar la enseñanza de la Iglesia.

La teología del NT en cuatro volúmenes de K.H. Schelkle, publicada en los años 1968-1974, es la obra reciente más significativa de un autor católico[177]. Representa un meritorio esfuerzo de coordinar los dos extremos difícilmente conciliables entre los que se mueve esta disciplina. K.H. Schelkle respeta el desarrollo histórico del mensaje

176. Estos neologismos expresan una referencia estricta a Jesús de Nazaret o, respectivamente, a Juan Bautista.

177. *Theologie des Neuen Testaments*, vols. I, II, III, IV, Düsseldorf 1968-1976; trad. cast., *Teología del Nuevo Testamento*, 4 tomos, Herder, Barcelona 1975-1978.

cristiano, tal como exige el análisis crítico de los textos, pero articula su obra siguiendo un esquema sistemático. Quiere evitar de este modo la concepción de la teología del NT basada en una simple reconstrucción cronológica del proceso formativo del *kerygma* y de la tradición. Investiga los términos, las nociones y los temas del NT siguiendo los diversos significados que van tomando sucesivamente, pero los ordena cada uno en particular de acuerdo con una orientación conceptual. Los cuatro volúmenes de la obra responden a la división fundamental de la teología neotestamentaria que hace el autor: 1) La creación: el mundo, el tiempo y el hombre. 2) La historia de la salvación y la revelación: la doctrina cristológica de la redención. 3) La moral: la posición del hombre y su comportamiento ético según los testimonios bíblicos. 4) Consumación de la obra creadora y redentora: comunidades de discípulos e Iglesia. La doctrina eclesiológica y escatológica del NT.

El trabajo de K.H. Schelkle es enciclopédico. Cada tema se encuentra expuesto desde el origen siguiendo su evolución histórica y teniendo en cuenta las ramificaciones y paralelos. La noción propia que de ello da cada hagiógrafo queda bien precisada. El resultado de este método de exposición es sistemático en cuanto a la estructura, pero histórico en lo que se refiere al contenido. La impresión final que produce esta obra es la de una yuxtaposición de monografías sobre temas de teología neotestamentaria que, en el interior de cada uno de ellos, revelan el pluralismo de su significado y las cesuras dimanantes de los análisis de los textos, fruto de autores diversos y expresión de momentos históricos diferentes. Por otra parte, la unidad teológica de los cuatro volúmenes y la coordinación de la lista de temas propuestos descansa, fundamentalmente, sobre la noción de la economía salvífica de Dios manifestada a través de la historia, desde la creación hasta la consumación escatológica. Schelkle toma prácticamente como principio de coherencia para su teología del NT el esquema clásico de la historia de la salvación. No es preciso insistir en las limitaciones y en las críticas que conlleva la aplicación de este esquema teológico a los textos bíblicos; por otra parte, no todos los datos teológicos del NT se integran en un movimiento dinámico hacia el acontecimiento escatológico.

Si bien es cierto que un trabajo monumental de esta clase es de gran utilidad como obra orientadora y como introducción al mensaje teológico del NT, ni la riqueza de contenido, por grande que sea, ni

la abundancia de afirmaciones correctas resultan suficientes para dar a la obra un carácter original y ofrecer un discurso sugestivo. La espina dorsal que sostiene todo el trabajo —los cuatro volúmenes— no logra dar coherencia al contenido. El esquema es teológico-sistemático, pero el contenido no corresponde a las exigencias del método ni del propósito de la teología neotestamentaria. No concede suficiente espacio al aspecto histórico de la revelación bíblica ni obtiene tampoco una coherencia teológica fundamentada sobre una articulación sistemática convincente[178].

E. Lohse[179] presenta una teología del NT concebida según el criterio histórico-genético de la predicación cristiana primitiva. El punto de partida es la persona de Jesús: su autoridad, mensaje y obras. Sigue después la presentación del *kerygma* de la comunidad primitiva, la teología de Pablo, la de los sinópticos y la de Juan. Según E. Lohse, el NT no contiene una teología unitaria, sino diversos testimonios que a veces se contradicen entre sí. El mensaje cristiano, sin embargo, puede considerarse como fundamentalmente unitario, porque en último término se enraíza en el *kerygma* único —común a todas las teologías de los escritos neotestamentarios— que proclama a Cristo muerto y resucitado.

Un año después de la publicación del libro de E. Lohse, aparece una teología del NT mucho más extensa, elaborada también según un esquema histórico-positivo. Es la obra póstuma de L. Goppelt[180], preparada durante muchos años y editada por J. Roloff. Sin entrar en detalles de su contenido, vale la pena mencionar los puntos clave de esta obra que muestran la orientación bíblico-teológica del autor y la articulación que él da al contenido teológico del NT: 1) La actividad de Jesús y sus significación teológica. 2) La comunidad cristiana primitiva. 3) Pablo y el cristianismo helenístico. 4) La teología

178. Una teología del NT que para describir la historia de la salvación toma como punto de partida y tema clave la creación y su consumación escatológica ha de moverse necesariamente dentro de una generalización teológica y ha de considerar una variedad de temas tan grande que difícilmente puede dar una articulación coherente y precisa del mensaje neotestamentario.

179. *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1975; trad. cast., Madrid 1978.

180. *Theologie des Neuen Testaments;* primera parte: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung;* segunda parte: *Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*, Gotinga 1976.

de los escritos postpaulinos: las diferentes cartas apostólicas, el *Apocalipsis* y los tres Evangelios de Mt, de Lc y de Jn.

Esta estructura de la obra de L. Goppelt no sólo tiene en cuenta la naturaleza de la disciplina, sino los métodos y los resultados de la exégesis y de la teología neotestamentaria. Considera que la teología bíblica es la corona de la exégesis y que no ha de ofrecer precisamente una lista de temas teológicos, contenidos en los diversos textos de la Escritura, sino una visión de conjunto del mensaje bíblico fundamentada, por una parte, en el estudio analítico de los textos y, por otra, basada sobre la interdependencia de la tradición apostólica, que empieza con la predicación de Jesús y se desarrolla hasta los últimos escritos del canon del NT. Coordinar el resultado de los estudios exegéticos sobre puntos teológicos o textos determinados con el núcleo dominante del mensaje neotestamentario es, según Goppelt, el objeto y el propósito de la teología del NT. Este núcleo fundamental se encuentra en la predicación del Jesús terreno. Los escritos del NT permiten reconstruir su persona, enseñanza y obra dentro de unas posibilidades limitadas, pero suficientes para señalar algunos de sus rasgos principales. En este sentido, el trabajo y la orientación de L. Goppelt se mueve dentro de la línea exegético-teológica de J. Jeremias. La importancia que da a la predicación del Jesús terreno y a su significación teológica queda bien marcada por el hecho de que este tema ocupa toda la primera parte del libro, doscientas noventa y nueve páginas de las seiscientas cuarenta y tres páginas que tiene la obra. Ninguna teología del NT dedica una parte tan importante al Jesús terreno. El trabajo de L. Goppelt responde, sin duda, al problema del Jesús histórico. Viene a ser una réplica a la tesis de Bultmann y su escuela, que considera como centro del NT el *kerygma* de la comunidad cristiana postpascual y no da el relieve suficiente a la actividad histórica de Jesús de Nazaret. L. Goppelt se muestra generoso y confiado en describir la enseñanza, el valor de la obra y las características personales del profeta de Galilea. Se fundamenta, desde luego, en los resultados del análisis histórico-crítico de los textos y, siguiendo el mismo camino metodológico de J. Jeremias, puede elaborar una información mucho más rica que la que dan H. Conzelmann y E. Lohse sobre el Jesús histórico. La aplicación del mismo método exegético de la crítica literaria y de la crítica de las fuentes conduce, en opinión de los diversos autores, a una valoración más o menos positiva del peso histórico que tienen los escritos del NT.

Ya desde el inicio del trabajo, L. Goppelt subraya la dificultad de establecer una relación coherente entre el AT y el NT. A pesar de la diferencia entre ambas alianzas, comprueba sin embargo que el AT fue escritura sagrada tanto para Jesús como para la Iglesia primitiva. La predicación de Jesús no se comprendería sin sus raíces veterotestamentarias, y ello a pesar de la novedad de su contenido. No se puede excluir, por tanto, el AT para explicar los orígenes y el desarrollo de la predicación cristiana. Pero este postulado básico no explica en qué sentido puede afirmarse que el NT viene a ser el cumplimiento de la antigua alianza. La relación entre ambos testamentos sigue siendo un problema abierto de la teología bíblica. L. Goppelt considera la necesidad de establecer esta relación como un *desideratum*, como un término irrenunciable de la teología bíblica, pero que reclama, sin embargo, el trabajo intenso de una investigación posterior.

Cabe concluir este resumen de las diversas teologías del NT con la presentación de dos obras —las mejores que se han producido en España— diversas de contenido y de orientación. La teología del NT de M. García Cordero[181], fiel al mismo estilo de su teología del AT, es un ejemplo clásico de la concepción sistemática del mensaje bíblico. Dedica al NT dos volúmenes que tratan los diversos temas teológicos ordenados de acuerdo con una lógica estricta. Una afirmación de base da coherencia a la obra y justifica la opción del autor: Cristo (¡naturalmente!) es el centro de todo el NT. Después de la presentación de la persona y de la obra de Cristo, siguen las cuestiones que de ello se derivan: el reino de Dios y la Iglesia, el misterio de la Trinidad, el misterio de la redención, la vocación cristiana, los sacramentos, las obligaciones religiosas y morales. No falta nada en esa exposición. Cada materia está tratada cuidadosamente. Sin embargo, el resultado de la obra aparece como un compendio teológico basado en el NT. No llega a ser una investigación suficientemente atenta al mensaje y a las dificultades de interpretación que presentan cada hagiógrafo y cada texto. Aunque el autor afirma (cf. vol. II, p. x) que ha procurado no introducir nociones teológicas extrabíblicas al NT, de hecho somete toda la Biblia a un esquema teológico. Como Schelkle, M. García Cordero trata los temas siguiendo la evolución histórica de cada

181. García Cordero, M., *Teología de la Biblia*, vols. II-III: *Nuevo Testamento*, Madrid 1972 (BAC 235, 236).

uno de ellos y apuntando las variantes que presentan en los diversos escritos bíblicos. Sigue en ellos la evolución histórica desde el AT hasta los últimos desarrollos neotestamentarios, por ejemplo, el reino de Dios (cf. vol. II, p. 152-336). En el contexto eclesiológico del NT menciona el tema de la sucesión apostólica (cf. vol. II, p. 267) y la noción de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo (cf. vol. II, p. 300). ¿Son también éstas nociones bíblicas? Otros temas los trata con mayor orientación teológica aún. Por ejemplo, el tema del pecado (vol. II, p. 489-544, 544-565).

En el ámbito de un interés teológico-dogmático, la obra de M. García Cordero mantiene todo el valor de una investigación bíblico-teológica, rica en sugerencias y fruto de un conocimiento profundo de la Biblia. Sin embargo, el lector no encontrará en este trabajo las coordenadas de la investigación crítica de los textos ni de los problemas metodológicos actuales. Es la consecuencia de una teología bíblica centrada en los temas doctrinales. Concede poco espacio a la crítica de los textos y ofrece interpretaciones, más o menos fundamentadas, sin entrar en diálogo claro, y preciso con las opciones exegéticas contrarias[182].

Un trabajo de proporciones más reducidas, pero muy interesante y más sensible a los problemas actuales de la teología bíblica, es la *Teología de los evangelios de Jesús*, de X. Pikaza y F. de la Calle[183]. El título indica los límites y la orientación de la obra: una presentación de la teología de los cuatro evangelistas, del mensaje cristiano tetramorfo, sin pretender dar una teología neotestamentaria coherente y completa. La introducción describe, de forma breve y precisa, las etapas principales de la historia de la teología bíblica como disciplina propia. Presenta además la perspectiva de la exégesis actual de los evangelios centrada en el trabajo redaccional de cada autor. De hecho, cada evangelio, en cuanto evangelio, no es una compilación de datos heterogéneos de la tradición, sino una visión total del mensaje cristiano comprendido desde un ángulo diferente. Elaborar un comentario a cada evangelio tomando como fundamento y como

182. Ejemplo de ello es el capítulo dedicado al Jesús terreno (vol. II, p. 3-32). Se trata de una cuestión clave de la exégesis neotestamentaria y presenta dificultades enormes que han dado lugar a una literatura compleja y abundante que, según las escuelas y los autores, ofrece interpretaciones muy diversas de Jesús de Nazaret.

183. Pikaza, X. - Calle, F. de la, *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca 1974.

punto de referencia el texto a nivel de la redacción, es decir, de la teología de cada evangelista, no sólo representa un esfuerzo adaptado a la investigación exegético-teológica actual, sino una aportación original dentro de la inmensa bibliografía que la exégesis internacional dedica a esta disciplina.

No se trata en esta presentación de resumir el mensaje de cada evangelista tal como lo comprenden los estudios de X. Pikaza y F. de la Calle. Conviene, sin embargo, subrayar que se trata de una obra seria, rica de contenido y llena de sugerencias que precisan el carácter doctrinal de los sinópticos y de Juan. No es una teología del NT, pero constituye un fundamento imprescindible para elaborarla. Precisamente a partir de estudios centrados en el trabajo redaccional de los hagiógrafos, la teología bíblica podrá, quizá, abrirse camino y salir del dilema difícil de superar que crea su doble dimensión histórica y sistemática[184].

VIII. Perspectivas

La teología bíblica se encuentra actualmente en una fase de búsqueda relativamente intensa. No obstante, una vez aceptado definitivamente el principio de la lectura histórica de la Escritura, el propósito de elaborar un discurso global y coherente del mensaje revelado viene a ser un término ideal, aunque lejano, como lo demuestran las consideraciones precedentes, por superficiales que parezcan. La investigación bíblico-teológica se encuentra ante una variedad de contenidos difíciles de coordinar y a veces contradictorios. Cada autor propone una tentativa más o menos acertada de unificación, pero, a falta de una convergencia metodológica, cada exegeta llega a conclusiones diferentes. La teología bíblica, como disciplina en parte histórica y en parte teológica, se presenta como un problema sin respuesta definitiva. Deja entrever que nos encontramos ante una tarea siempre nueva —la de escrutar el sentido de las Escrituras— y no ante una disciplina bien definida con objeto, método y conclusiones convincentes.

184. La investigación exegética guiada por los métodos recientes de la lingüística y del estructuralismo no permite formular juicio alguno sobre las posibilidades de abrir nuevos caminos a la teología bíblica como disciplina que se refiere al conjunto de los libros sagrados.

Existen, sin embargo, algunos postulados fundamentales que se encuentran en la base de todos los trabajos de teología bíblica. Según cómo se valoren y desarrollen, siguiendo los criterios de cada escuela exegética o de cada autor, nacen las diversas teologías del AT y del NT. Vale la pena enumerar las principales bases de reflexión.

— La dimensión histórica de la Escritura. Es un dato adquirido, que no permite retornar a una teología bíblica construida sobre nociones religiosas perennes o abstractas ni elaborar una estructura exclusivamente sistemática del mensaje revelado.

— La distinción en el interior de la Biblia entre el mensaje de la fe y la teología. El anuncio del *kerygma* o los datos fundamentales de la revelación objeto de la fe tienen una importancia diversa de las interpretaciones y del desarrollo teológico, fruto de la tradición o de la reflexión de los hagiógrafos.

— El pluralismo de teologías en el AT y en el NT. Es el resultado normal de la fe vivida y predicada en comunidades, en tiempos y en situaciones diversos. Estas divergencias teológicas pueden ser importantes, pero no se pueden considerar como partes desbaratadas que conducen a una desmembración del mensaje vetero o neotestamentario. Las «teologías bíblicas» presentes en los escritos sagrados han de referirse a un principio unificador que las articula. Un primer principio de coherencia es la fe en Dios o en Jesucristo, principio de toda salvación. Sin embargo, aun sin llegar a la suprema raíz de unidad, la Escritura posee núcleos de cristalización más complejos y difíciles de determinar que permiten establecer la continuidad entre los diversos escritos y distinguir el valor relativo de las diversas teologías presentes en la Escritura. La búsqueda de un «centro» del AT y del NT es una de las condiciones clave para la teología bíblica. Algunos exegetas hablan del postulado del «canon dentro del canon». Otros, de «conjuntos redaccionales».

— En relación a los métodos exegéticos, todos reconocen el valor imprescindible del análisis histórico-crítico. Es el fundamento de una interpretación adecuada al carácter histórico del mensaje bíblico. El método de la historia de las religiones resulta necesario, por otra parte, para comprender la teología de los escritos sagrados no sólo en el interior del canon del AT y del NT, sino dentro del horizonte cultural y religioso del mundo contemporáneo, que ha ejercido un influjo en el pensamiento de Israel y en la Iglesia naciente.

— La discontinuidad entre el mensaje del AT y el *kerygma* del

NT es una comprobación reconocida y evidente que no excluye, sin embargo, el hecho de que la predicación cristiana arraigue en los escritos sagrados de Israel ni que el mensaje veterotestamentario revele, de por sí, su carácter inacabado, como una promesa sin cabal cumplimiento.

— El AT tiene, sin embargo, una teología propia que no ha de desaparecer absorbida por una lectura cristiana que transformara todo su sentido. Por otra parte, los cristianos no pueden prescindir de su fe cuando aceptan el AT como Escritura sagrada.

— La teología bíblica no es una disciplina neutra. El contenido de la misma reclama que el estudioso no se quede en una comprobación histórica aséptica sino que, sintiéndose interpelado por el mensaje de la Escritura, llegue a emitir un juicio de valor que influya en su vida. Conviene, no obstante, distinguir entre proceso de búsqueda intelectual, libre e independiente, guiado por los métodos de la crítica histórica, y los límites, que deben precisarse, de las convicciones religiosas impuestas por un credo confesional, por una dogmática o por un magisterio orientador.

— La relación entre teología bíblica y teología dogmática. Ambas son dos disciplinas diversas por su finalidad y por su método, pero no se yuxtaponen como si el término de una fuera el inicio de la otra. La relación entre la teología bíblica y la teología dogmática dura a lo largo de todo el proceso de elaboración de una y otra. El exegeta no puede interpretar los textos sin unos presupuestos doctrinales determinados, ni el teólogo puede formular un discurso dogmático coherente sin tener en cuenta la multiplicidad del mensaje bíblico.

Ante estos postulados o condiciones —contradictorios por una parte, pero complementarios por otra— la investigación bíblico-teológica ha de precisar su objetivo: desarrollar el contenido doctrinal de los textos y dar una visión coherente del mensaje de la Escritura. La complejidad del problema explica la variedad de las respuestas. Para presentar, de forma resumida, los resultados y las perspectivas de los estudios recientes, podemos limitarnos a describir las cuestiones de fondo que tocan los criterios de continuidad y de coherencia en el interior de la Escritura.

1. *El «centro» del AT*

Después de la orientación historicista, que tendía a confundir la teología bíblica con una historia de la religión, los autores recientes intentan encontrar la fórmula, la estructura o el tema que aglutine el contenido teológico diverso del AT. Las propuestas son diversas, pero concuerdan en el fin de subrayar la línea de fondo que articula los escritos veterotestamentarios.

La *economía divina* que se manifiesta a través de los tiempos bajo formas diversas sería la estructura que unifica el AT. Otra posibilidad: el tema de la *elección*. Yahvéh escoge un pueblo y lo hace suyo. Esta convicción se encuentra, de hecho, subyacente en todos los escritos veterotestamentarios. Puede partirse también del hecho de la *alianza*. En torno a ella gira la fe y se forman las tradiciones de Israel. También la doble noción de *Dios que domina y guía la historia* y la *comunión entre Yahvéh e Israel* cruza de un extremo a otro todo el AT. Todos los textos son, de un modo u otro, expresión del diálogo entre Dios y el hombre, con todas las variantes de fidelidad y de infidelidad que entretejen la historia. Según otra formulación, el AT encuentra su unidad en la *palabra de Dios* que, pronunciada a través de la historia y acompañada de su acción salvadora, provoca la *respuesta del hombre*. Otro tema, principio de coherencia, sería *la confesión de fe*: «Tú eres Yahvéh.» Esta frase resume el reconocimiento del dominio de Dios sobre la existencia y la subsistencia del pueblo. Otra propuesta que revela la continuidad del AT es la comprobación fundamental que expresan todos los libros, de manera diversa, de la *experiencia que Israel ha hecho de Yahvéh*. Las diferentes teologías veterotestamentarias no son más que la traducción de las experiencias sucesivas y diversas del pueblo de Israel a lo largo de su historia.

Se podría alargar la lista de propuestas de un tema o de una estructura clave que permita una presentación unitaria del mensaje del AT. Ante esta orientación de una búsqueda bíblico-teológica se plantea el siguiente problema: ¿Existe verdaderamente un «centro», es decir, una noción o estructura teológica que pueda unificar los contenidos religiosos del AT? ¿No se da el peligro en este tipo de investigaciones de imponer un esquema que cubra datos heterogéneos y mensajes religiosos que tienen individualidad y carácter propios? La teología del AT de G. von Rad se separa de esta orientación temática y propone como objeto propio de esta disciplina las afirmaciones directas que Israel ha hecho de su fe a través de la historia, la reinterpretación sucesiva de las tradiciones, la relectura continua de su pasado, animada de una esperanza más intensa cada vez. Esta lectura de las etapas sucesivas de la fe de Israel no resuelve, sin embargo, el problema de una teología del AT. ¿Cuál es el fondo y la coherencia de estas reinterpretaciones de la(s) tradición(es) religiosa(s) de Israel? ¿Basta el *ductus* histórico guiado por Dios?

2. *El «centro» del NT*

Resulta menos complejo, en parte, señalar el centro que da coherencia al mensaje cristiano. La persona de Cristo es el alma del NT. Él es el objeto de la fe, el contenido de la proclamación del *kerygma*, el fundamento de la interpretación evangélica de la comunidad primitiva. Sin embargo, el problema de fondo se plantea en los mismos términos que en el AT. ¿Cuál es el criterio o principio que permite dar coherencia a las diversas interpretaciones del mensaje pascual que contienen los sinópticos, Pablo y Juan? ¿Es suficiente describir ordenadamente, una tras otra, las diversas teologías —cristologías, escatologías, soteriologías, etc.— de cada escrito? La mayoría de autores elaboran su teología del NT no de una manera simplemente descriptiva, sino siguiendo un criterio o centro que resuma el núcleo fundamental de la fe cristiana y que permita valorar la importancia de las diferentes teologías. Los exegetas de confesión cristiana protestante se inclinan a menudo a considerar la teología paulina y, en concreto, la doctrina de la salvación gratuita por medio de la fe en Jesucristo como la interpretación más genuina del mensaje evangélico. Junto a Pablo, la teología joánica representa también una interpretación fiel de la fe cristiana que empieza solamente después de pascua. Los demás escritos del NT son considerados, desde este punto de vista, como interpretaciones más o menos exactas, y por tanto de un valor secundario, del *kerygma* genuino. Sin embargo, otros muchos consideran que el centro del NT no se encuentra sólo en el mensaje postpascual de Pablo y de Juan, sino que se enraíza en la predicación de Jesús de Nazaret, conservada en los evangelios sinópticos. La cristología, la soteriología y la escatología primeras se encuentran presentes en la persona, la enseñanza y la obra del Jesús

terreno. El centro del NT sería entonces Jesús-Pablo-Juan. Otra propuesta, diametralmente opuesta a la medida del *kerygma* postpascual —centro del NT— es la que considera como criterio de unidad y de interpretación de los escritos neotestamentarios la persona misma del Jesús terreno, tal como permite reconstruirla la crítica de las fuentes, su dignidad y su conciencia de enviado de Dios, su enseñanza escatológica, sus milagros, signo de la irrupción de Dios en el mundo. Otra posibilidad intermedia consiste en considerar como centro del NT las confesiones de fe más arcaicas, anteriores a los escritos de Pablo y expresión auténtica del mensaje cristiano primitivo. Una propuesta más compleja: el núcleo que da coherencia al NT se encuentra en el conjunto de la predicación apostólica.

Los otros dos tipos de teologías del NT: el que fundamenta la continuidad de los diversos escritos en el principio general de la historia de la salvación, o el que sigue un esquema sistemático sin poner de relieve los diversos contenidos doctrinales de cada escrito, no tocan de una manera directa el problema de fondo.

En todo caso, la teología neotestamentaria reciente señala la importancia del Jesús terreno como elemento constitutivo de la predicación cristológica primitiva. No resulta fácil, sin embargo, coordinar el contenido de su enseñanza prepascual con las consecuencias de la novedad transformadora de la resurrección. ¿Qué continuidad hay entre el anuncio del reino de Dios que viene y la proclamación de la muerte y la resurrección del Mesías? Actualmente, el problema del Jesús terreno consiste no sólo en definir las características de su persona histórica, precisar el contenido de su enseñanza o valorar la historicidad de sus milagros. Consiste, sobre todo, en determinar el lugar y el sentido que ocupa el conocimiento de Jesús de Nazaret y el valor del mismo dentro del *kerygma* fundamentado en su resurrección y dentro de la cristología neotestamentaria, postpascual. La identidad de la persona es, desde luego, un dato fundamental. El profeta de Nazaret es el Señor glorificado. Pero el contenido del *kerygma* cristiano, según la formulación apostólica, supera el sentido de la predicación del Jesús terreno con un grado de comprensión esencialmente diverso. El centro del NT, como el del AT, ha de respetar el carácter no sistemático de la Biblia y por esto resulta extremadamente difícil establecer la coherencia entre los datos heterogéneos de los escritos que la integran. Limitándonos al centro del NT, quizá se puede aceptar que el anuncio del acontecimiento escatológico iniciado por

Jesús y proclamado en sentidos diversos en las comunidades cristianas primitivas constituye, a pesar de las variantes que presenta en cada escrito y en cada autor, el punto central de las teologías del NT.

3. *La relación del AT y del NT*

La tarea específica de la investigación en el campo de la teología bíblica es explicar la dependencia existente entre el AT y el NT. Algunos autores resuelven el problema negando simplemente la relación. El AT sería el testimonio del fracaso de la salvación del hombre fundamentada en la Ley. La antigua alianza se convierte en mera sombra cuando llega la luz del NT. La gran mayoría de los autores, sin embargo, considera como un hecho evidente e indiscutible la dependencia interna entre el AT y el NT. La presencia del vocabulario, de los temas y de las categorías religiosas veterotestamentarias en el NT lo demuestran. Además, existe para los cristianos el hecho fundamental de que Cristo es el cumplimiento de las Escrituras. Con todo, resulta difícil establecer cuál es la base precisa de la continuidad y cuál es el grado de dependencia entre ambas alianzas. Aquí empieza la diversidad de los criterios y de las propuestas que intentan ofrecer una solución. Hay quien propone como punto de partida las citas veterotestamentarias contenidas en el NT. La relectura cristiana, que no anula sino que potencia la antigua alianza. La continuidad de la economía divina, que se manifiesta en la historia de la salvación. Este criterio es uno de los que mayor influencia ha tenido en la investigación bíblico-teológica: la acción de Dios que se manifiesta de diversas maneras a través del tiempo hasta la venida última de Cristo en la plenitud de su manifestación gloriosa. Cada etapa histórica llega a ser según esta interpretación una expresión de la economía divina, que lleva progresivamente a la humanidad hacia la salvación definitiva. Recientemente, ante las dificultades que supone esta visión de conjunto de la historia bíblica, se han abierto camino otras posibilidades de un centro que muestre la unidad de toda la Escritura: los temas bíblicos de promesa-cumplimiento, profecía-escatología, ley del Sinaí-ley de Sión, esperanza no llegada a cumplimiento del AT-respuesta plena del NT. Hay que añadir los criterios tradicionales de la interpretación tipológica, del sentido pleno, de la autoidentidad de Dios en Jesucristo. Ciertamente, estas y otras propuestas ayudan a

comprender la Biblia como un todo, pero plantean el problema de si responden realmente a los datos de los textos o si, al contrario, son más bien generalidades teológicas, esquemas sistemáticos que doblegan los contenidos doctrinales de la Escritura y obtienen una cierta continuidad impuesta que cambia el sentido original de la revelación.

Ante estas dificultades, que se explican por el carácter complejo y por la misma tensión existente entre los diversos mensajes bíblicos, no es posible aún establecer un principio de continuidad que explique la dependencia entre ambos Testamentos. Un posible camino que puede convertirse en objeto de investigaciones más precisas de una teología bíblica es el intento de potenciar los conjuntos redaccionales del AT y los del NT. A partir de los principios que establecen diversos bloques literarios en el interior de la Biblia, se habría de investigar sus líneas dominantes, sus aperturas teológicas. Un paso posterior sería la búsqueda de las relaciones entre diferentes conjuntos redaccionales, de unos con otros. Es decir, convendría trabajar no tanto en la línea de la historia de la salvación cuanto en la línea de la historia de la redacción. Encontrar de nuevo los temas que guiaron el trabajo de los hagiógrafos, autores de los grandes conjuntos bíblicos, podría conducir hacia una teología bíblica cada vez más amplia. Tal vez aparecería así con mayor claridad que las perspectivas doctrinales, las líneas de fondo que dan coherencia a la Biblia, no pueden encontrarse en un centro preciso del AT o del NT, sino en diversas unidades literarias que se relacionan unas con otras y en diferentes temas teológicos que, por una parte, respeten su mensaje particular y, por otra, ofrezcan perspectivas temáticas que abarquen grandes conjuntos de textos bíblicos. La continuidad entre el AT y el NT no descansaría en un tema o en una noción única o dominante, sino en el conjunto complementario de temas y perspectivas redaccionales que, vinculados unos con otros, indicarían el complejo de coherencias que fundamentan la continuidad de toda la Biblia. En el fondo, parece acertada la afirmación de E. Käsemann: «Una teología bíblica, crecida a partir de una raíz única, que quiere mantener una continuidad ininterrumpida, no es más que una ilusión y un fantasma» (cf. *Exegetische Versuche und Besinnungen,* 2 vols., Gotinga 1970, II, 27).

Bibliografía

Monografías, artículos, recensiones

Barstad, H.M., *The historical-critical method and the problem of Old Testament theology. A few marginal remarks,* SvEx 45 (1980) 7-18.

Blenkinsopp, J., *Biblical and dogmatic theology. The present situation,* CBQ 26 (1964) 70-85.

Boers, H., *What is NT theology? The rise of criticism and the problem of a theology of the NT,* Guides to Biblical Scholarship, NT, Filadelfia 1979.

Bonnard, P., *L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament,* en *Anamnesis, Recherches sur le Nouveau Testament,* Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 3. Ginebra-Lausana-Neuchâtel 1980, 1-11.

Bouttier, M., *Bulletin de Nouveau Testament. Théologies,* ETR 56 (1981) 307-331.

Braun, H., *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments,* en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt,* Tubinga 1962, 325-341.

Braun, H., *Das Alte Testament im Neuen Testament,* ZTK 59 (1962) 16-31.

Braun, F.M., *La théologie biblique. Qu'entendre par là?,* RT 16 (1953) 221-253.

Brueggemann, W., *A convergence in recent Old Testament theologies,* JStOT 18 (1980) 2-18.

Cazelles, H., *Bulletin théologique sur le Pentateuque,* BTB 2 (1972) 3-23.

Clavier, H., *Les données bibliques et leur interprétation: principes de théologie biblique,* en Livingstone, E.A. (dir.), *Studia Biblica. 6th International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 Apr. 1978,* Sheffield 1979, 65-81.

Collins, J.J., *The «historical character» of the Old Testament in recent biblical theology,* CBQ 41 (1979) 185-204.

Childs, B.S., *Biblical theology in crisis,* Filadelfia 1970.

Descamps, A., *Réflexions sur la méthode en théologie biblique,* en *Sacra Pagina 1. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica,* BEThL 12, Gembloux 1959, 132-157.

Dever, W.G., *Biblical theology and biblical archaeology: An Appreciation of G. Ernest Wright,* HTR 73 (1980) 1-15.

De Vaux, R., *À propos de la théologie biblique,* ZAW 68 (1956) 225-227.

De Vaux, R., *Peut-on écrire une «théologie de l'Ancien Testament»?,* en *Mélanges M.-D. Chenu,* París 1967, 439-449.

Dunn, J., *Unity and diversity in the New Testament,* Londres 1977.

Ebeling, G., *The meaning of «biblical theology»*, JTS (1955) 210-225.
Eicher, P., *Offenbarung. Prinzip neutestament. Theologie*, Munich 1977.
Ernst, J., *Aus der Theologie der Gegenwart. Neues Testament*, TG1 71 (1981) 466-475 (recensiones).
Festorazzi, F., *Rassegna di teologia dell'Antico Testamento. Il problema metodologico. La teologia dell'AT di W. Eichrodt e di G. von Rad*, RivB 12 (1964) 27-48.
Fritsch, C.T., *New trends in Old Testament theology*, BSAC 103 (1946) 293-305.
Frizzell, L.E. (dir), *God and his temple. Reflections on professor Samuel Terrien's. The elusive presence: Toward a new biblical theology*, Departement of Judeo-Christian Studies, Seton Hall University, South Orange (N.J.) 1980.
Fusch, E., *Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus, Gesammelte Aufsätze*, 2, Tubinga 1960, 377-404.
Gese, H., *Erwägungen zur Einheit der Biblischen Theologie*, ZTK 67 (1970) 417-436.
Gese, H., *Vom Sinai zum Sion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, 1974.
Grässer, E., *Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie*, ZTK 77 (1980) 200-221.
Grech, P., *Problèmes méthodologiques contemporains dans la théologie du Nouveau Testament*, BTB, 2 (1972) 263-282.
Grech, P. - Segalla, G., *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, Turín 1978.
Grech, P., *Unità e diversità nel Nuovo Testamento. Lo stato della questione*, RivB 30 (1982) 291-299.
Gunneweg, A.H.J., *«Theologie» des Alten Testaments oder «Biblische Theologie»?*, en *Sola Scriptura*, 1979, 227-234.
Gunneweg, A.H.J., *Sola Scriptura. Beiträge zur Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburstag*, bajo la dir. de P. Höffken, Gotinga 1983.
Haag, H., *La palabra de Dios se hace libro en la Sagrada Escritura*, en *Mysterium Salutis, Manual de teología como historia de la salvación*, vol. I, tom. I, Madrid 1969, 338-518.
Haacker, K., *Biblische Theologie heute: Einführung, Beispiele, Kontroversen*, BibSt 1, Neukirchen 1977.
Hanson, P.D., *Dynamic transcendence: the correlation of confessional heritage and contemporary experience in a biblical model of divine activity*, Filadelfia 1978.
Harrington, W.J., *Théologie du Nouveau Testament*, BTB 1 (1971) 173-192.
Harrington, W., *The path of biblical theology*, Dublín 1973.
Harvey, J., *L'avènement de la théologie biblique diachronique de l'Ancien Testament. La décennie 1960-1970*, BTB 1 (1971) 5-31.

Harvey, J., *Littérature sapientielle et théologie biblique*, BTB 1 (1971) 318-329.
Hasel, G.F., *Old Testament theology. Basic issues in the current debate*, Grand Rapids 1972.
Hasel, G.F., *Théologie de l'Ancien Testament: à la recherche d'une méthodologie*, BTB 2 (1972) 179-200.
Hasel, G.F., *New Testament theology. Basic issues in the current debate*, Grand Rapids 1978.
Hasel, G.F., *The future of biblical theology*, en *Perspectives on evangelical theology*, 1979.
Hasel, G.F., *A decade of Old Testament Theology: Retrospect and prospect*, ZAW 93 (1981) 165-183.
Hoskyns, E.C. - Davey, F.N., *Crucifixion, resurrection. The poltern of the theology and ethics of the New Testament*, G.S. Wakefield, Londres 1981.
Hübner, H., *Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments. Eine programmatische Skizze*, KD 27 (1981) 2-19.
Jacob, E., *Possibilités et limites d'une théologie biblique*, RHPR 46 (1966) 116-130.
Jacob, E., *La théologie de l'Ancien Testament. État présent et perspectives d'avenir*, ETL. 44 (1968) 420-432.
Jacob, E., *Grundfragen alttestamentlicher Theologie*, Stuttgart 1970.
Jacob, E., *De la théologie de l'AT à la théologie biblique. À propos de quelques publications récentes*, RHPR 57 (1977) 513-518.
Kaiser, W.C., *Toward an exegetical theology. Biblical exegesis for preaching and teaching*, Grand Rapids 1981.
Klavier, H., *Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*, SNT 43, Leiden 1976.
Knight, D.A. (dir.), *Tradition and theology in the Old Testament*, Filadelfia 1977.
Kraus, H.J., *Theologie als Traditionsbildung?*, en Haacker, K. (dir.), *Biblische Theologie heute*, 61-73.
Kraus, H.J., *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970.
Ladd, G.E., *Biblical theology: History/nature of*, en *International standard Bible encyclopedia*, 498-505-1-9, Grand Rapids 1979.
Lohse, E., *Die Einheit des Neuen Testaments als theologisches Problem. Überlegungen zu einer Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments* (1975) y *Die Mitte der Schrift* (1976), en *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga 1982.
Martin-Achard, R., *Les voies de la théologie de l'Ancien Testament*, RSPT 3 (1959) 217-226.
Martin-Achard, R., *À propos de la théologie de l'Ancien Testament. Une hypothèse de travail*, TZ 35 (1979) 63-71.

Merk, O., *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen,* Marburgo 1972.

Minissale, A., *La «teologia» dell'AT. Rassegna critica e bibliografica,* RClerIt 60 (1979) 179-186.

Otto, E., *Erwägungen zu den Prolegomena einer Theologie des Alten Testaments,* Kairos 19 (1977) 53-72.

Pokorny, P., *Probleme biblischer Theologie,* TLZ 106 (1981) 1-18.

Rahner, K., *Teología en el Nuevo Testamento,* en *Escritos de teología* V, Madrid 1964, 33-53.

Ramlot, L., *Une décade de théologie biblique,* RThom 64 (1964) 65-96; 65 (1965) 95-135.

Reventlow, H., *Hauptprobleme der alttestamenlichen Theologie, im 20. Jahrhundert,* Erträge der Forschung 173, Darmstadt 1982.

Reventlow, H., *Basic problems in OT theology,* JStOT 11 (1979) 2-22.

Robinson, J.M., *The future of New Testament theology,* en Livingstone, E.A. (dir.), *Studia Evangelica,* vol. VII: *Papers presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies held at Oxford 1973, with a comulative index of contributors to Studia Evangelica, vols I-VII,* VII, 415-425.

Sandys-Wunsch, J.G.T., *Zachariae's contribution to biblical theology,* ZAW 92 (1980) 1-23.

Schlier, H., *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des NT,* BZ 1 (1957) 6-23.

Schmid, H.H., *Unterwegs zu einer neuen biblischen Theologie?,* en Haacker, K. (dir), *Biblische Theologie heute,* 75-95.

Schmidt, W.H., *«Theologie des Alten Testaments» vor und nach Gerhard von Rad,* VF 17 (1972) 1-25.

Seebass, H., *Zur Ermöglichung biblischer Theologie,* EvT 37 (1977) 591-600.

Seebass, H., *Biblische Theologie,* VerkF 27 (1982) 28-45.

Segalla, G., *Quindici anni di teologie del Nuovo Testamento (1962-1977). Una rassegna,* RivB 27 (1979) 359-395.

Siegwalt, G., *Biblische Theologie als Begriff und Vollzug,* KD 25 (1979) 254-272.

Smart, J.-D., *The past, present and future of biblical theology,* Filadelfia 1979.

Steck, O., *Zu tradition und Theologie im Alten Testament,* Neukirchen-Vluyn 1978.

Strecker, G., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments,* en *Wege der Forschung,* vol. 367, Darmstadt 1975.

Strecker, G., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments. Eschaton und Historie Aufsätze,* Gotinga 1979, 260-290.

Strecker, G., *«Biblische Theologie»? Kritische Bemerkungen zu den Entwürfen von H. Gese und P. Stuhlmacher,* en *Kirche, FS für G. Bornkamm,* Tubinga 1980, 425-445.

Stuhlmacher, P., *Vom Verstehen des Neuen Testaments,* Gotinga 1979, NTDt Ergänzungsheft 6, 225-247.

Stuhlmacher, P. - Class, H., *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus,* Stuttgart 1979, 13-54.

Tate, M.E., *Promissing paths toward biblical theology,* RExp 78 (1981) 169-185.

Thüsing, W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.* I. *Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und dem Glaubens an seine Auferweckung,* Düsseldorf 1981.

Trocmé, E., *Bible et théologie: une querelle sans fin,* RHPR 62 (1982) 219-224.

Wagner, S., *«Biblische Theologien» und «Biblische Theologie»,* TLZ 103 (1978) 785-798.

Ward, W.E., *New Testament theology: Retrospect and prospect,* RExp 78 (1981) 169-185.

Würthwein, E., *Zur Theologie des Alten Testaments,* TR 36 (1971) 185-208.

Young, J., *The study of Old Testament theology today,* Londres 1958.

Young, J., *What is Old Testament biblical theology?,* EvQ 31 (1959) 136-142.

Teologías del AT

Baab, O.J., *The theology of the Old Testament,* Nueva York-Nashville 1949.

Bauer, B., *Die Religion des Alten Testaments,* Berlín 1838.

Clements, R., *Old Testament theology. An approach,* Londres 1978.

De Wette, W.M.L., *Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testament,* Berlín ^{3}1831.

Dillmann, A., *Handbuch der alttestamentlichen Theologie,* ed. por R. Kittel, Leipzig 1895.

Dyrness, W., *Themes in Old Testament theology,* Downers Grove 1979.

Eichrodt, W. *Theologie* des Alten Testaments, 3 vols., Stuttgart 1933, I ^{5}1957, II ^{5}1964.

Fohrer, G., *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments,* Berlín 1972.

García Cordero, M., *Teología de la Biblia.* I: *Antiguo Testamento,* Madrid 1970.

Gese, H., *Zur biblischen Theologie. Alttestamenliche Vorträge,* Munich 1977.

Gese, H., *Zur Tradition und Theologie im Alten Testament,* ed. por Odil Hanns, Steck, Neukirchen-Vluyn 1978.

Grelot, P., *Le sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Tournai 1962.
Hasel, G.F., *Old Testament theology. Basic issues in the current debate*, Grand Rapids 1972.
Hinson, D.F., *Old Testament theology*, Londres 1976.
Hitzig, F., *Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments*, ed. por J.J. Kneucker, Karlsruhe 1880.
Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.
Jacob, E., *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1955.
Jacob, E., *Grundfragen alttestamentlicher Theologie*, Stuttgart 1970.
Kaiser, W.C., *Toward an Old Testament theology*, Gran Rapids 1978.
Knight, G.A.F., *A christian theology of the Old Testament*, Londres 1959.
Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments*, Tubinga 1936, ²1946.
König, E., *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1922.
Lehman, C.K., *Biblical theology*, vol. I: *Old Testament*, 1971.
Lods, A., *La religion d'Israël*, 2 vols., París 1935, 1939.
McKenzie, J.L., *A theology of the Old Testament*, Garden City - Nueva York 1974.
Oehler, G.F., *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Tubinga 1873 - 1874.
Payne, J.B., *The theologie of the Old Testament*, Grand Rapids 1962, ³1971.
Procksch, O., *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1949.
Purkiser, W.T. - Taylor, R.S. - Taylor, W.H., *God, man and salvation: A biblical theology*, Kansas City 1977.
Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Munich 1957, 1960 (trad. cast., Salamanca 1972).
Ringgren, H., *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963.
Rowley, H.H., *The faith of Israel*, Londres 1965.
Schofield, J.N., *Introducing Old Testament theology*, Londres 1964.
Schultz, H., *Alttestamentliche Theologie*, 1869.
Seierstad, I.P., *Gammeltestamentlig bibel. Teologie*, I, Oslo 1957.
Sellin, E., *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1933.
Sellin, E., *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1933.
Smend, R., *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Friburgo de Br. 1893.
Snaith, N.H., *The distinctive ideas of the Old Testament*, Londres 1944.
Stade, B., *Biblische Theologie des Alten Testaments*, 2 vols., Tubinga I 1905, II 1911.
Terrien, S., *The elusive presence. Toward a new biblical theology*, San Francisco 1978.
Vatke W., *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt*, I: *Die Religion des Alten Testaments*, Berlín 1835.
Vriezen, T.C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1954 (nueva ed. revisada).

Vriezen, T.C., *Outline of Old Testament theology*, Oxford 1958, 1970.
Vriezen, T.C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen-Neukirchen 1956.
Westermann, C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD Erg.-R 6, Gotinga 1978.
Wright, G.E., *The Old Testament and Theology*, Nueva York 1969.
Zimmerli, W., *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wissenschaft 3, Stuttgart 1972.

Teologías del NT

Adeney, W.F., *The theologie of the New Testament*, Londres 1894.
Albertz, M., *Die Botschaft des Neuen Testaments*, 4 vols., Zurich 1947.
Bauer, G.L., *Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Leipzig 1796-1802.
Bauer, G.L., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*,vols. I-IV, Leipzig 1800-1802.
Baur, F.Chr., *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864.
Bonsirven, J., *Théologie du Nouveau Testament*, París 1951 (trad. cast., Barcelona 1961).
Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Gotinga 1913, ⁵1965 (con una introducción de R. Bultmann).
Büchsel, F., *Theologie des Neuen Testaments. Geschichte des Wortes Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1935.
Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1948-1953 (trad. cast., Salamanca 1981).
Burrows, M., *An outline of biblical theology*, Filadelfia 1956.
Cölln, D.G.C., *Biblische Theologie*, II: *Die biblische Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1836.
Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1967.
Dodd, C.H., *According to the Scriptures. The structure of New Testament theology*, Londres 1952.
Estes, D.F., *An outline of New Testament theology*, Nueva York-Boston 1900.
Feine, P., *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig 1910, ⁸1951.
Ferrero-Blanco. J.J., *Iniciación a la teología bíblica*, Barcelona 1967.
Fontaine, J., *La théologie du Nouveau Testament et l'évolution des dogmes*, París 1907.
García Cordero, M., *Teología de la Biblia*, tom. II-III: *Nuevo Testamento*, BAC 307, Madrid 1972.

Goppelt, L., *Theologie des Neuen Testaments,* I: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung,* II: *Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses,*ed. por J. Roloff, Gotinga 1976.
Grant, F.C., *An introduction to New Testament thought,* Nueva York 1950.
Grech, P., *Tradition and theology,* en *A new catholic commentary on Holy Scripture,* Londres 1969, 844-889.
Guthrie, D., *New Testament theology,* Leicester 1981.
Hahn, G.L., *Die Theologie des Neuen Testaments,* I, Leipzig 1854.
Hofmann, J.C.K., *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* Nördlichen 1886.
Holzmann, H.J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* vols. I-II, Tubinga 1896-1897.
Hunter, A.M., *Introducing New Testament theology,* Londres 1957.
Immer, A., *Theologie des Neuen Testaments,* Berna 1877.
Jeremias, J., *Theologie des Neuen Testaments,* Gütersloh 1971 (trad. cast., Salamanca 1974).
Kaftan, J., *Neutestamentliche Theologie. In Abriss dargestellt,* Berlín 1927.
Knudsen, R.H., *Theology in the New Testament. A basic for christian faith,* Los Ángeles 1964.
Kümmel, W.G., *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes,* Gotinga 1969.
Kuss, O., *Die Theologie des Neuen Testaments. Eine Einführung,* Ratisbona 1936.
Ladd, G.E., *A Theology of the New Testament,* Grand Rapids 1974.
Lemonnyer, A., *La théologie du Nouveau Testament,* París 1928 (reedición puesta al día por L. Cerfaux, París 1963).
Lohse, E., *Grundriss der neutestamentlichen Theologie,* Stuttgart 1974 (trad. cast., Madrid 1978).
Lossius, M.F.A, *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* Leipzig 1825.
Lutterbeck, J.A.B., *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe oder Untersuchungen über Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christentums und die erste Gestaltung desselben,* 2 vols., Maguncia 1852.
Marsh, J., *The theology of the New Testament,* en *Peak's commentary on the Bible,* Londres 1962, 756-768.
Meinertz, M., *Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols., Bonn 1950 (trad. cast., Madrid 1966).
Neill, St., *Jesus through many eyes. Introduction to the theology of the New Testament,* Filadelfia 1976.
Obermüller, R., *Teología del Nuevo Testamento,* 3 vols., Buenos Aires 1976-1978.
Parsons, E.W., *The Religion of the New Testament,* Nueva York 1939.
Penna, R., *Saggio sulla teologia del Nuovo Testamento,* en *Il messaggio dell salvezza,* 5, Turín 1968, 1139-1311.

Pikaza, X. - Calle, F. de la, *Teología de los evangelios de Jesús,* Salamanca 1974.
Richardson, A., *An introduction to the theology of the New Testament,* Londres 1958, ²1968.
Ryrie, C.C., *Biblical theology of the New Testament,* Chicago 1954.
Scheldom, H.C., *New Testament theology,* Nueva York 1911.
Schelkle, K.H., *Theologie des Neuen Testaments,* 4 vols., Düsseldorf 1968-1976 (trad. cast., Barcelona 1975-1978).
Schlatter, A., *Die Theologie des Neuen Testaments,* 2 vols., Stuttgart 1909-1910.
Schnackenburg, R., *La théologie du Nouveau Testament,* en *Studia Neotestamentica,* Subsidia 1, Brujas 1961 (trad. cast., Bilbao 1966).
Stagg, F., *New Testament theology,* Nashville 1962.
Stevens, G.B., *The theology of the New Testament,* Edimburgo 1899 (reimpresa en 1968).
Stanley, D.M. - Brown, R.E., *Aspects of New Testament thought,* en *The Jerome biblical commentary,* Londres 1968.
Weidner, F., *Biblical theology of the New Testament,* 2 vols., Chicago 1892.
Weinel, H., *Biblische theologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1911.
Weiss, B., *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments,* Berlín 1868, ⁷1903.
Wrede, W., *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie,* Gotinga 1897.
Zahn, T., *Grundriss der neutestamentlichen Theologie,* Leipzig 1928.

Capítulo segundo

EL CREDO DE LA IGLESIA

Sometida ya desde el inicio a la presión de factores internos o externos, la Iglesia cumplió una misión de testimonio (1Pe 3,15) y, en la medida en que creyó llegar al núcleo esencial del mensaje que le estaba confiado (1Tm 3,15; 2Tm 1,13-14), esperaba de su Señor la asistencia para serle fiel: es la obra del Espíritu (Jn 16,13). Hay, pues, un fundamento eclesiológico en la aparición de lo que hemos llamado las primeras formulaciones del *Credo*, las confesiones de fe, o los símbolos bautismales.

No está justificado concebir esos credos o confesiones de fe como repeticiones literales de fórmulas bíblicas que, por el hecho de cumplir igual cometido, se consideraban suficientemente claras. Se trata de una auténtica actividad creadora de la Iglesia, no arbitraria, conectada con el núcleo del mensaje del Nuevo Testamento.

El primer elemento de estas reflexiones que en mi opinión resulta esencial es considerar esos credos, confesiones o símbolos como expresión de algo «vivido con sentido», lo mismo los credos bíblicos como los que pertenecen a la historia de la Iglesia. La palabra del credo, palabra de confesión, va siempre precedida de una vivencia que quiere expresarse y que, a través del lenguaje, puede ser compartida.

I. De la génesis a la estructuración del Credo

La exigencia de fidelidad a la enseñanza apostólica se traduce en la Iglesia primitiva en la formulación de los credos o símbolos bautismales, que aparecen tanto en forma de interrogantes seguidos de respuesta como en formas de símbolo recitado por el neófito.

Por otra parte, en un principio la palabra «símbolo» no designaba únicamente la profesión de fe bautismal; entre los cristianos latinos se refería a una realidad más amplia, conforme a la etimología de la palabra griega, cuyo sentido parece ser «signo de reconocimiento». El *symbolum* es la cara visible del *mysterium* de Dios, una expresión suya. De hecho, la formulación de la fe es una condición de su misma realidad. En efecto, esta fe no es un secreto celosamente guardado, sino que ha de comunicarse para convertirse en vínculo de comunidad fraternal, porque lo que caracteriza la fe cristiana es que sea recibida y vivida en la Iglesia, por eso se precisa en fórmulas comunicables, en signo de reconocimiento y de convergencia de la unidad en Cristo.

Sin embargo, hay que afirmar que el texto del símbolo procede de un contexto lingüístico propiamente litúrgico. Se trata de una profesión de fe proclamada en el seno de una comunidad creyente, en el momento de convertirse uno en miembro de esta comunidad por medio del rito bautismal.

Para entenderlo bien, interesa conocer cómo conciben hoy los especialistas la formación del llamado *Símbolo de los apóstoles*. La reconstrucción histórica que vamos a presentar a continuación tiene bastante de hipotética en algunos de sus elementos, si bien se trata de hipótesis que presentan un grado muy elevado de probabilidad, hasta el punto de ser aceptadas por la mayoría de los especialistas en la materia. En nuestra exposición seguiremos el método regresivo.

a) El texto actual del llamado *Símbolo apostólico (textus receptus)* se remonta al credo romano del siglo IV; el testimonio más antiguo es el de Marcelo de Ancira[1]. Desde siglo XV quedó descartada como leyenda (que empieza en el siglo VI) la creencia que atribuía a cada uno de los doce apóstoles al formulación de uno de los doce artículos en que puede dividirse el símbolo.

b) En el credo que se usaba anteriormente en Roma *(forma antiquior)* faltaban algunos incisos que encontramos en el símbolo actual *(creatorem coeli et terrae - conceptus - passus, mortuus - descendit ad inferos - omnipotentis - catholicam - sanctorum communionem - vitam aeternam)*.

c) Esta *forma antiquior* es fundamentalmente idéntica a la fórmula que se utilizaba en Roma hacia el año 200, según se desprende de la

1. Cf. P.-Th. Camelot, *Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres*, «La Maison-Dieu» 134 (1978) 19-30.

Traditio apostolica de san Hipólito y del texto que Tertuliano da como símbolo de la Iglesia romana de su tiempo. Lo más característico de esta fórmula romana es que, en una estructura que es fundamentalmente trinitaria, su segundo miembro, el cristológico, ha recibido un desarrollo más amplio por la mención que se hace de los principales misterios de la vida y la obra de Cristo.

d) Este credo es el resultado de combinar en un solo texto dos fórmulas de fe distintas, trinitaria una y cristológica otra, que hasta entonces habían tenido una existencia autónoma y separada. La fórmula cristológica, que era una profesión de fe en los acontecimientos salvíficos más importantes de la vida de Jesucristo, quedó integrada en la estructura de la fórmula trinitaria. La fusión de ambas fórmulas en una sola debió realizarse probablemente a finales del siglo II. En los escritos de san Justino y san Ireneo encontramos ya algunos ejemplos de articulación de desarrollos cristológicos en una profesión de fe trinitaria. Sería falso, sin embargo, concebir esta combinación de ambas fórmulas como obra de un día o de un solo hombre. El estudio de la documentación existente nos lleva a considerarla más bien como una elaboración progresiva, gracias a la cual la fórmula trinitaria se fue enriqueciendo con la cristología.

e) Los abundantes ejemplos de profesión de fe (trinitarias unas, cristológicas otras) que los investigadores han detectado en la literatura cristiana primitiva e incluso en los escritos neotestamentarios (hay quien los ha llamado en inglés *pre-credal elements*), constituyen lo que podríamos calificar de «prehistoria» del Símbolo apostólico. En este sentido se puede hablar del origen apostólico del símbolo romano, en tanto que todos sus elementos se encuentran ya en estas primitivas fórmulas de fe y en rigor provienen de la Iglesia apostólica.

f) El Símbolo apostólico representa una profesión de fe austera. Evidencia una gran simplicidad; se mueve en la serenidad de la fe de los fieles. Así, pues, el primer intento de dialogar con los herejes para dar respuesta a sus teorías, se hace invocando el símbolo bautismal. La controversia suscita una utilización inédita del símbolo: separado de la liturgia bautismal, viene a ser en su literalidad un medio de defender la pureza de la fe. Suele decirse que fue el concilio de Nicea el que, por primera vez, presentó una fe recibida en forma de símbolo y la elevó a la categoría de «regla de fe». La forma como se expresa la autoridad de la fe de Nicea no carece de significado. Los padres se creyeron autorizados a expresar su fe precisamente mediante las pa-

labras de un símbolo bautismal. Puede concederse una parte de verdad a la afirmación de Eusebio cuando nos dice que el símbolo bautismal de una Iglesia particular sirvió de base para la confesión de fe, cualquiera que hubiese sido el símbolo efectivamente utilizado.

Así se presenta un nuevo tipo de símbolos: *test* de ortodoxia más que confesión de fe bautismal, aunque la estrecha vinculación que une ambas ideas no permite separarlas completamente. Su novedad consiste en el hecho de que estas exposiciones requieren un trabajo teológico previo, exigen una reflexión sobre el lenguaje, una investigación sobre los fundamentos de la fe y una confrontación episcopal. Entre estos símbolos, el mal denominado Nicenoconstantinopolitano (promulgado por el I concilio de Constantinopla y recitado hoy en las celebraciones eucarísticas) representa el término de la evolución. Conviene notar que, a pesar de que este símbolo contenga términos extrabíblicos, es expresión de la fe primitiva. Expresa la única fe confesada por todos los símbolos de las Iglesias particulares.

Con todo, es evidente que el Símbolo de los apóstoles es propiamente un símbolo litúrgico, mientras que el Nicenoconstantinopolitano es teológico en el sentido técnico de la palabra. La fórmula antigua se muestra pacífica; la otra es abiertamente polémica: es la ortodoxia que se define a sí misma.

El estudio de la prehistoria y de la historia de los símbolos de la fe ha demostrado que éstos son fruto espontáneo de la vida de la Iglesia en la variedad de sus manifestaciones, una respuesta a necesidades que se dejaron sentir en diferentes órdenes y esferas de la vida. En la variedad de formas de expresión con que se revistieron revelan la misma flexibilidad y capacidad de adaptación características de la vida. Hace ya tiempo que los investigadores renunciaron a la pretensión de encontrar una fórmula original única que pudiera considerarse como la *Urform* o *Grundtypus* de todas las fórmulas posteriores.

Pero, por otra parte, cada una de estas fórmulas pretendía expresar fielmente la fe universal *(katholike)* de la Iglesia, que es única. En la pluralidad de las formas, todas ellas querían ser una verdadera *regula fidei* objetiva: que se «cree», no se «crea»; que se acepta, no se inventa. Sólo así podían ser «símbolo», es decir, signo de reconocimiento entre cristianos *(tessera hospitalitatis*, según Tertuliano)[2].

2. *De praescriptione*, 20, 8 (SChr 46, p. 113-114); cf. I. Oñatibia, *Símbolos de la fe y celebración litúrgica*, «Phase» 13, n. 73 (1973), p. 9-22.

II. La significación teologal del Credo

El Credo se compone de tres artículos principales: en el primero afirmamos creer en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra; en el segundo, en Jesucristo, su único Hijo, Señor nuestro; y en el tercero, en el Espíritu Santo, presente en la santa Iglesia católica.

La estructura ternaria de esta articulación hace referencia simultánea al misterio de la Trinidad y al misterio de la salvación, encarnación redentora, santificación para la vida eterna. A pesar del triple «creo», el nombre de Dios únicamente aparece una sola vez, en señal de monoteísmo. Todo lo que sigue es como la explicitación de este nombre único. Explicitación circular: el sentido del nombre no será verdaderamente expresado hasta el final, cuando volvamos al punto de partida.

El símbolo no dice: Creo que Dios existe, que es Padre, que es creador, sino: «Creo en Dios, Padre, Creador.» Paralelamente, no decimos: Creo que Jesucristo es su Hijo único, sino: «Creo en Jesucristo, su único Hijo.» Con esto se manifiesta que la fe cristiana no es directamente adhesión a proposiciones que enuncian unas creencias. La fe es en primer lugar un dinamismo de nuestro espíritu hacia el otro, abandono de uno mismo a ese otro, compromiso personal ante él. Los enunciados, que siguen la expresión de este dinamismo, no son proposiciones: son aposiciones que precisan la identidad de este otro hacia el cual me lleva el movimiento de la fe. Tienen consistencia precisamente en este dinamismo. Fuera de él no constituirían proposiciones completas, carecerían de sentido. Precisamente en virtud de la semántica gramatical el «aspecto doctrinal del Credo está subordinado al dinamismo teologal»[3].

¿En qué consiste este dinamismo? Hay que notar que la tradición posterior de la Iglesia latina ha visto en el *credere in* («creer en») la expresión propia de la fe en Dios, lo que la distingue de otras formas de creencia. Podemos creer en la existencia de los ángeles, en la palabra de un hombre. Sólo de Dios puede decirse en sentido fuerte «Creo en él». Según una distinción que haría san Agustín, creer en

3. H. Bouillard, *Le nom de Dieu dans le Credo*, en *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, París 1969, p. 327-340.

Dios no es sólo creer en su existencia *(credere Deum);* es más que admitir una verdad sobre su palabra *(credere Deo).* Es *credere in Deum,* lo que equivale a decir: *credendo in Deum ire* («creyendo, ir hacia Dios»). Es una marcha, un movimiento del alma, un dinamismo personal. En fin, es reconocer, en un acto de abandono incondicional, al otro absoluto, infinitamente distinto del mundo y de nosotros mismos.

Sin ser directamente una invocación, el Credo la presupone y la incluye. Lo que expresa directamente es una profesión de fe, que es un enunciado ante la comunidad cristiana y con ella. Y así habla de Dios en tercera persona. Pero el acto de fe contiene un carácter invocativo (que correspondería a la segunda persona). Su lenguaje es «religioso». El lenguaje «teológico» viene después, para precisar los términos del lenguaje religioso.

Este paso tiene sus peligros. ¿No hay una contradicción en querer nombrar a ese otro absoluto que es el término de un abandono incondicional? No olvidemos que la tradición judeocristiana ha tenido conciencia del problema. El libro del *Éxodo* distingue el «nombre» de Yahvéh, revelado a Moisés (3,13-15), y la «faz» de Yahvéh, que Moisés no pudo ver, sólo llegó a percibir su paso (Éx 33,18-23). Por otra parte, la misma revelación del nombre preserva el misterio divino: toda la teología negativa subraya el carácter inefable del nombre, sea cual fuere la traducción que se le dé.

Ahora bien, el infinito no es objeto de conocimiento sino sólo de deseo, es decir, nos permite aproximarnos a él por un pensamiento que siempre sugiere más de lo que dice.

Si el nombre de Dios, situado al término del «yo creo» tiene un sentido, es que hay una presencia. «Creo en Dios» no enuncia de una manera temática la afirmación de la existencia de Dios. ¿Hemos de concluir que la presupone admitida? Sí, en un sentido. Quien recita el credo se integra en una comunidad que afirma la existencia de Dios, y de Dios tal como es presentado en la tradición judeocristiana: en este lenguaje hay que reconocer una sabiduría profunda. Dios no se presenta al creyente como un objeto, sino como un ser por encima de los demás. Se le ofrece como una presencia invisible. Cuando la reflexión sobre la fe en Dios tematiza esta presencia en términos de existencia efectúa una operación necesaria, pero peligrosa. Necesaria porque es preciso afirmar que Dios no es ni el hombre, ni el mundo. Peligrosa, porque parece objetivar lo inobjetivable. Para superar este

riesgo hay que referir la afirmación de la existencia de Dios a su origen, al acceso que nos acerca a él, al dinamismo por el que el hombre reconoce la presencia que se revela.

III. Del contenido del Credo a la regla de fe

Los credos se componen de una pluralidad de artículos. ¿Se trata de proposiciones yuxtapuestas? ¿Tienen todas ellas la misma importancia? Este problema, que se plantea en relación a los credos primitivos, se experimenta en mayor grado en los posteriores. Si consideramos los dos elementos esenciales, cuyo desarrollo llevó a la formación inicial del Credo (las secuencias directamente cristológicas de origen kerygmático y las fórmulas trinitarias), descubrimos que el núcleo cristológico, y más precisamente pascual, tiene un carácter central, tanto en la génesis como en la naturaleza de las fórmulas. La explicación del misterio trinitario sólo puede comprenderse con referencia a la manifestación de Dios en Jesucristo. He aquí algunas de sus consecuencias. Habrá una jerarquía de artículos en relación con este centro, no en el sentido de un orden de importancia, sino en el sentido de lo que pertenece en sí a la confesión de fe. De este modo resulta que todo desarrollo eventual de los credos solamente puede tener lugar fundamentándose en su relación con el centro. Esto tiene valor criteriológico para juzgar la diversidad de credos y su valor universal. Así, pues, la diversidad, en el tiempo y en el espacio, de credos encuentra en este centro cristológico un punto de regulación. La fe pide una identificación de Jesucristo (paradoja de una trascendencia que ha entrado en las condiciones de la historia) y correlativamente supone una determinación interna de toda la existencia cristiana (paradoja de una adhesión incondicional a este compromiso de Dios en Jesucristo, que implica dos momentos coordenados: el de la alteridad gratuita en un encuentro misterioso y el del servicio a los otros en la historia). Esta determinación originaria de la fe afecta a la misma orientación esencial de su acto, anterior a toda consideración de forma o del contenido de los enunciados del Credo. Así la confesión de fe cristológica quedará bien definida y constituirá la «regla de fe».

A partir de esta «regla de fe» tuvo lugar, ya en la Iglesia de los primeros siglos, lo que se ha llamado la regulación de la fe. La cuestión es demasiado vasta y compleja para poder detallarla aquí. Empecemos por una observación paradójica: esta regulación tan importante se hizo sobre todo en los siglos posteriores. Hoy se quiere reunir información sobre los primeros siglos del cristianismo para ver toda su riqueza y diversidad. Pero no siempre es posible. Si sólo conocemos una ínfima parte de la llamada literatura apócrifa y de los escritos gnósticos, si ignoramos la mayoría de obras teológicas de un personaje como Justino y no conocemos más que una modesta parte de la obra de Orígenes, deberemos ser muy cautos. La tradición o, mejor dicho, las tradiciones eclesiásticas han ejercido deliberadamente una censura que ha destruido muchos textos y ha impedido que llegaran a transmitirse. El resultado es que en la información de que disponemos se intuyen graves lagunas en lo que se refiere a los siglos II y III. Es una información parcial. Concede un lugar preeminente a los escritos juzgados como ortodoxos. Y es muy discreta en lo que se relaciona con la literatura calificada de heterodoxa. Teólogos tan importantes como Marción, Basílides o Valentín sólo son conocidos a través del prisma deformante de las refutaciones que se han hecho de sus escritos. ¿Y qué sabemos de cierto a propósito de las doctrinas de Taciano, de Julio Casiano y de tantos otros?

El historiador de los primeros siglos del cristianismo, si desea trabajar seriamente y con honestidad, ha de ir con mucho tiento en lo que se refiere a su información. Ha de intentar percibir en la medida de lo posible, qué eran y qué decían los hombres y los textos de cuya herencia ha renegado la tradición eclesiástica. Esta tarea es muy delicada: supone incertidumbres y se expone inevitablemente a la crítica.

Por suerte, la *Historia eclesiástica* (HE) de Eusebio de Cesarea ha preservado del olvido muchos documentos preciosos, empezando por cierto número de cartas de escritores cristianos de los siglos II y III. La correspondencia entre obispos y teólogos eran entonces un instrumento de primera importancia para la regulación de la fe[4]. Pero la *Historia eclesiástica* consigna lo que ha escogido y, como su título indica, es «eclesiástica», es decir, distingue claramente los hombres, las doctrinas y los textos que son ortodoxos de los que no lo son (cf. HE I,1,1-2). Selecciona, pues, las fuentes y las dispone a su manera. Además, la presentación de los hechos es anacrónica. Eusebio habla

4. Cf. la importante obra de P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II et III siècles*, París 1961.

de la Iglesia del final del siglo I y del siglo II a partir de una situación eclesiástica y de los modelos eclesiológicos que son de su tiempo (principios del siglo IV). La evolución entre el final del siglo I y el inicio del IV es considerable y el problema de la regulación de la fe se plantea en términos diferentes.

Se suele hablar de una Iglesia y de una teología «prenicenas». Desde luego, para la vida de la Iglesia y para la definición de la fe, el concilio de Nicea (325) inaugura una nueva época. Pero la novedad no es radical en todos los puntos. Numerosos concilios se celebraron antes del de Nicea. Y no fue preciso esperar hasta comienzos del siglo IV para comprobar que los obispos de las grandes metrópolis (Alejandría, Roma, Antioquía) gozaban de un peso considerable y no se dudaba en acudir a ellos para consultarles sobre problemas de doctrina, de disciplina o de práctica litúrgica. La condena de Pablo de Samosata (hacia el 365), por ejemplo, será pronunciada al término de un sínodo que agrupará en Antioquía a los principales obispos de Oriente; el obispo de Alejandría, que no pudo estar presente, envió una carta en la que expresaba su punto de vista. En cuanto a la decisión final, será comunicada a Roma en una carta sinodal.

De manera más general, el siglo III nos muestra una Iglesia que va constituyéndose alrededor de algunas sedes episcopales que mantienen entre ellas relaciones bastante estrechas, sean o no polémicas. Las querellas doctrinales podrían ser tratadas por medio de sínodos regionales o simplemente bajo el arbitraje de un obispo representativo. Pero también podían someterse al juicio de un obispo lejano y encontrar eco a muchos kilómetros de distancia del lugar donde se suscitaban.

Eusebio nos engaña cuando hace remontar esta estructuración y cohesión de la Iglesia a la época apostólica. Leyéndolo, parece que la sana doctrina hubiera sido constantemente guardada y defendida por los obispos, particularmente los de Roma, Alejandría, Antioquía, Palestina y Asia. Desde luego, no oculta la existencia de disensiones graves en el interior de comunidades de una misma región o ciudad (por ejemplo, el asunto de Novaciano en Roma, HE V,43). No silencia los conflictos que opusieron entre sí a comunidades de regiones diferentes (por ejemplo, la querella pascual entre Roma y Asia Menor, HE V, 23-24). Pero estos conflictos se presentan sistemáticamente como resueltos y felizmente superados. La unidad y la ortodoxia han sido salvaguardadas. En cuanto a aquellos que se han obstinado en el error, por este mismo hecho se han convertido en cismáticos y herejes, y es justo considerarlos como a tales.

En resumen, la regulación de la fe fue ejercida sin descanso desde los orígenes y con conocimiento de causa. Obispos y teólogos eclesiásticos velaron sin desfallecer. Los herejes se desviaron; sus doctrinas y escritos no tienen más que una influencia puramente marginal y temporal.

Ya Ireneo defendía la idea de que la unidad doctrinal en la Iglesia era un hecho original, permanente y universal (sobre todo en la *Demostración de la predicación apostólica*, 98). Pero la cuestión estriba en saber si se trataba de un hecho o de una construcción impuesta. Se tiene la impresión de que hasta el segundo tercio del siglo II el cristianismo se distinguió por una notable diversidad de expresión de la fe, a pesar de fundamentarse en la unidad doctrinal que constantemente manifestaban los credos de las diferentes Iglesias.

Para sistematizar, quizás abusivamente, puede decirse que el cristianismo, hasta el segundo tercio del siglo II, se caracteriza por su tendencia a la variedad de expresión doctrinal y que después se distingue por la búsqueda de una ortodoxia que supone evidentemente un uniformismo doctrinal. Sin duda las excepciones son muy numerosas. Las evoluciones del cristianismo de Edesa y de Roma no son idénticas ni contemporáneas. Por otra parte, un hombre como Ignacio anuncia ya la aspiración a la unidad doctrinal. Según los lugares, los datos varían, pero el hecho de la evolución es perceptible por todas partes.

Esta diversidad doctrinal no es buscada deliberadamente. Los hombres de la antigüedad no eran inclinados a la novedad; se complacían en proclamar el vínculo que los unía a una tradición. Esto es cierto tanto de los autores cristianos como de los paganos. La diversidad, pues, ha de comprenderse como resultado y consecuencia de comprensiones diferentes de la persona, de la enseñanza y de la obra de Jesucristo, según los ambientes culturales donde se elaboraron, según el conocimiento que estos ambientes tenían de los testimonios relativos a Cristo, según la idea que se hacían de la religión, y también según los predicadores que les habían aportado esta religión.

En una obra apasionante, que no deja de interpelar a los patrólogos, W. Bauer[5] intentó demostrar que las primeras formas del cris-

5. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubinga 1934. Este

tianismo en Siria, Edesa, Egipto, Asia y Roma fueron todas ellas diversas y heterodoxas. La ortodoxia sería un fenómeno secundario que supondría el triunfo de la teología romana sobre las demás heterodoxias. Se puede rechazar la concepción puramente histórica que se hizo el autor respecto a la ortodoxia; se pueden poner objeciones a la panorámica que traza de los orígenes del cristianismo en las regiones consideradas, sobe todo en lo que se refiere a Edesa (triunfo del marcionismo, después del bardesanismo). Sin embargo, este libro defiende dos hipótesis convincentes: la pluralidad de doctrinas en el siglo II y la influencia creciente de un modelo doctrinal y eclesiológico de origen romano.

Esta pluralidad doctrinal está ampliamente atestiguada por los escritos del siglo II. La teología de las *Cartas* de Ignacio no es precisamente la de la *Epístola a Bernabé*. Pero la doctrina no varía solamente según los lugares, sino en el interior de una misma región o ciudad. Las *Cartas* de Ignacio indican, por ejemplo, que, junto a las comunidades locales a las que se dirige, existen otros círculos. Evidentemente, la insistencia de Ignacio sobre la unidad de la Iglesia alrededor del obispo es una advertencia a los demás círculos que, en las mismas ciudades, se refieren a Cristo. Hacia la mitad del siglo II, el cristianismo romano, para poner otro ejemplo, era también diverso. Además del ambiente judeocristiano, de donde salió el *Pastor* de Hermas, existían círculos relacionados con la enseñanza de Marción, de Valentín, de Justino y de otros. Si se admite el testimonio de Tertuliano (*Contra los valentinianos* IV,1), Valentín había sido miembro de la Iglesia de Roma y había intentado ser obispo; pero no habiendo sido elegido, había dejado la Iglesia y fundado su secta. Quizá las cosas pasaron de modo diferente; el esquema clásico del hereje que se separa de la Iglesia es harto sospechoso. Nos podemos preguntar si Valentín no constituyó un círculo antes de convertirse en candidato al episcopado y si su fracaso no tuvo acaso como efecto el precipitar su ruptura con el entorno que había sostenido y elegido al papa Pío. En todo caso, es interesante observar que el poder episcopal seguramente fue buscado por Valentín en el seno de la comunidad fundada por Pedro y Pablo. Esto confirma un hecho subrayado por los mismos heresiólogos: los gnósticos de las primeras generaciones eran muy difíciles de definir[6]. Dicho de otro modo: la diferencia entre lo que se califica de gnóstico y un cristiano era apenas perceptible. Ambos utilizaban los libros bíblicos, ambos creían en un Dios Padre y en un Hijo encarnado. La gnosis pretendía ser menos una fe diferente que un grado superior de la fe cristiana.

estudio fue reeditado en 1964; G. Strecker añadió un suplemento en que comenta las recensiones y reacciones por él suscitadas (p. 288-306).

Los historiadores, para distinguir con claridad, intentan precisar los grandes tipos en el interior de esta diversidad (judeocristianismo, cristianismo helenizado, marcionismo, gnosis diversas, encratismo, docetismo, etc.). Pero, cuando se los examina de cerca, los textos ofrecen tal variedad que las etiquetas acaban por resultar inadecuadas. Se comprende entonces que el cristianismo pudiera presentársele a Celso (en Orígenes, *Contra Celso* III, 12), hacia el 170, como un conglomerado de sectas que se anatematizaban unas a otras. Es cierto que Celso es un adversario de los cristianos y pudo haber exagerado. Pero su observación ha de tenerse en cuenta puesto que Orígenes, siempre atento a denunciar las inexactitudes o los excesos del escritor pagano, no le contradice en este caso concreto.

En suma, en contra de lo que la lectura de teólogos como Ireneo, Tertuliano o Eusebio podrían dejar entender, el problema de la regulación de la fe no se redujo durante el siglo II a la refutación y a la exclusión de opiniones y de hombres que se habían apartado del núcleo de la Iglesia y de la tradición apostólica a causa de la influencia de algunos herejes o de alguna doctrina filosófica. La unidad doctrinal tenía que conquistarse antes que preservarse.

Por lo que podemos juzgar, en el tercer tercio del siglo II el combate contra el pluralismo doctrinal encontró las armas y los soldados eficaces. La fijación del canon, la afirmación de la unidad de ambos Testamentos, la potenciación del paulinismo, la idea de tradición fundamentada en la sucesión apostólica, la insistencia en el papel de los obispos por encima de los presbíteros, los credos como símbolos de la fe, con un cuño cada vez más teológico, los desafíos intelectuales lanzados por los maestros gnósticos y su exégesis, y aun otros elementos, tuvieron un papel determinante que, por sobradamente conocido, no es preciso detallar aquí[7]. En lo que a los artífices se refiere,

6. Cf. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, p. 175ss.

7. Entre las numerosas obras y artículos, destacamos D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-París 1933; R.P.C. Hanson, *Tradition in the early christian Church*, Lon-

no son necesariamente los teólogos o los obispos romanos. Estos últimos empezaron a recibir abundante correspondencia de todas partes; fueron consultados sobre los problemas locales. Llevaron a cabo, con éxito desigual, una función de árbitro: interrogados sobre cuestiones que no conocían suficientemente, tendieron a dar la razón a quienes les habían consultado primero y a juzgar en función de las creencias y los usos de los romanos.

En resumen, hay que decir que la diversidad doctrinal, sobre todo en sus formas extremas, había de conducir a una definición de la fe y a un rechazo de las concepciones erróneas. La fijación del canon bíblico, la elaboración de los credos, la organización cada vez más monocéfala de las comunidades, las relaciones entre obispos crearon, hacia el final del siglo II, una ruptura entre una Iglesia relativamente unida y coherente y otros círculos considerados claramente heterodoxos.

Este combate contra el pluralismo doctrinal desembocó sin duda en una clarificación de la doctrina; también tuvo como consecuencia el asentamiento de la autoridad de los obispos, que son a la vez jefes de las comunidades y guardianes de la sana fe. Este poder episcopal se reforzará en los siglos IV y V en el momento de las controversias trinitarias y cristológicas. La teología se convirtió en asunto de los obispos y de los clérigos.

En la primera mitad del siglo III, si nos referimos a los textos de Orígenes, las comunidades están aún estrechamente asociadas a la definición y la regulación de la fe, a partir del credo. Desearíamos disponer de una información más amplia sobre la vida de las comunidades en el siglo III y sobre el papel que las mismas tuvieron en la discusión de los problemas teológicos, filosóficos, éticos y disciplinarios. Pero tal falta de información ¿no indica precisamente que la participación de la comunidad fue disminuyendo? La eclosión del monaquismo en el siglo IV aparece como una reacción, en el seno de las comunidades, contra el apoltronamiento espiritual e intelectual que las amenaza.

La regulación de la fe requiere idealmente una participación de toda la comunidad en la definición siempre imperfecta, provisoria y

dres 1963; J.N.D. Kelly, *Early christian creeds*, Londres 1950; H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel 1971; N. Brox, *Altkirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung*, «Kairos» 12 (1970) 113-140.

parcial de lo que se cree[8]. Veinte siglos de historias eclesiásticas prueban que ningún modelo eclesiológico ha logrado asegurar esta participación.

En lo que se refiere a la estructura episcopal y clerical de la Iglesia que se impuso en los primeros siglos, no ha favorecido esta regulación comunitaria, porque ha conferido a obispos y clero un poder y una ciencia que desaniman cualquier participación activa y creadora de las comunidades. Si bien esta estructura ha ayudado a forjar la unidad de la Iglesia contra las herejías más radicales, ha contribuido también a falsear las reglas de la regulación de la fe en el interior mismo de la Iglesia.

Bibliografía

1. *Textos: Bekenntnisschriften... der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Munich 1937-1938. C. Fabricius, *Corpus confessionum*, Berlín 1929; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1842; F. Kattensusch, *Das Apostolische Symbol*, 2 tomos, Leipzig 1894-1900; F. Loofs, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Leipzig 1902; J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse... der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig 1904; Denz-Schön 1-76; G. Dumeige, *La fe católica*, Barcelona 1965, 15-34.

2. *Estudios:* A. Brekelmans, *Profesiones de fe en la Iglesia antigua: origen y función*, «Concilium» 51 (1970) 33-41; P.-Th. Camelot, *Le Symbole des Apôtres: origines, développements, signification*, «Lumière et vie» 2 (1962) 61-80; íd., *Les récentes recherches sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique*, «Recherches de Science religieuse» 38 (1951) 149-163; íd., *Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres*, «La Maison-Dieu» 134 (1978) 19-30; H. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, ZNTW 63 (1972) 210-253; Y. Congar, *Les régulations de la foi*, «Le Supplément» 133 (1980) 260-281; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétienne*, París 1943; W.A. Curtis, *Confessions*, en *Enciclopaedia of Religion and Ethics*, III, 843-901; I.H. Dalmais, *Symbole et confessions de foi dans les Églises orientales*, «La Maison-Dieu» 134 (1978) 31-36; G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Roma 1967; P. Eicher, *Credo in unum Deum*, «Qüestions de vida cristiana» 117 (1983) 18-34; J. de Ghellinck, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, en *Patristique et Moyen Âge*, vol. I, Bruselas-París 1946; A. Hamman, *La confession de foi dans*

8. Cf. los artículos de Y. Congar y de Cl. Geffré en «Le Supplément» 113 (1980) 260-293.

les premiers Actes des martyrs, en *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou,* París 1972, p. 99-105; *Historia y teología del símbolo de la fe,* «Phase» XIII, n.° 73 (1973); D.L. Holland, *Credis in Spiritum Sanctum et sanctam ecclesiam et resurrectionem carnis? Ein Beitrag zur Geschichte des Apostolikums:* ZNTW 61 (1970) 126-144; J.N.D. Kelly, *Early christian creeds,* Londres 1950; H. de Lubac, *La fe cristiana,* Madrid 1970; K. Rahner, *La necesidad de una fórmula breve de la fe cristiana,* «Concilium» 23 (1967) 450-464; Ph. Schaff, *A history of the creeds of christendom,* 3 vol., Londres 1877; P. Smulders, *Some riddles in the Apostels Creed,* «Bijdragen» 31 (1970) 234-260; 32 (1971) 350-366; H. Stoevesandt, *Die Bedeutung des Symbolums in Theologie und Kirche,* Munich 1970; E. Vilanova, *Confesiones de fe,* en *Conceptos fundamentales de pastoral,* Madrid 1983, 171-178.

Parte segunda

TEOLOGÍA PATRÍSTICA

Capítulo primero

LOS PADRES DE LA IGLESIA

I. Introducción

La teología patrística, desde los denominados padres apostólicos y padres apologistas —aunque en relación con los primeros se tenga que matizar la afirmación—, se desarrolla en el momento de la cristianización del imperio romano. Ello explica que el estudio de dicha teología quede determinado por una doble investigación. En primer lugar, hay que prestar atención al modo como se organizan las relaciones entre el cristianismo y el imperio en el plano histórico-político: de qué modo entendió la Iglesia su proyecto de estar en el mundo[1]. En segundo lugar, se tiene que ver las relaciones entre el cristianismo y el imperio en el plano teológico de la escatología.

1. Cf. R. Cantalamessa, *Cristianesimo e impero romano nel pensiero dei padri anteniceni. Per una valutazione storica della svolta constantiniana*, «Augustinianum» 12 (1972) 373-390. Para una visión panorámica del momento es útil el artículo de J. Vives, *Les tensions de l'Església reflectides en la seva història primitiva*, «Qüestions de vida cristiana» 97 (1979) 25-33. Para una información más amplia, se puede ver J. de Beer, *L'aventure chrétienne. Trois siècles sans pouvoir face au pouvoir*, París 1981, pero hay que tener en cuenta sus límites. En efecto, parafraseando la gran *Historia eclesiástica* de principios del siglo IV, compilada por Eusebio de Cesarea, el autor no hace una lectura neutra de los primeros siglos cristianos: intenta sacar una lección para hoy. Interpela a menudo al lector y le invita a romper con el «criptomaniqueísmo» de Agustín, frenado por santo Tomás, para volver a la concepción del mundo de los primeros siglos y de Eusebio. Cada cual tiene el derecho a su propia lectura del pasado, pero es necesario que la haga sobre la base de una documentación seria. Y para los primeros siglos, con la *Historia* de Eusebio no hay bastante. No sólo Eusebio no es «neutro»; su documentación, por rica que sea, es selectiva e insuficiente para darnos la auténtica talla de esos siglos; también, en contra de lo que afirma el autor, hay que tener presentes otras fuentes accesibles, como han hecho otros historiadores.

Como ha señalado Cantalamessa, se dio una progresiva pérdida del sentido escatológico hasta el sobresalto agustiniano de *La ciudad de Dios*, después de la caída de Roma, el año 410.

Además, interesa darse cuenta de que en la teología patrística se refleja la unidad y las particularidades culturales del imperio como espacio en que aquélla se desarrolla. Unidad no significa, naturalmente, que dicha teología no haya contenido un rico pluralismo de aproximaciones y escuelas, unas más acertadas que otras; incluso no faltaron las que se desviaron hacia el cisma o la herejía. Pero todas las manifestaciones teológicas compartían un espacio geográfica y culturalmente limitado y un horizonte común de comprensión, el mundo grecorromano. Todo este espacio, comparado con la teología del principio y con la que seguirá en la edad media, explica la unidad real de ese primer intento de profundizar la fe, digno de ser estudiado[2].

II. Misión histórica de los padres de la Iglesia

La función histórica, particular y privilegiada, que corresponde a los padres no debe reconocerse en virtud de cierta afición romántica con lo primitivo, sino más bien en nombre de lo que representa históricamente esa época en la vida de la Iglesia. Es el momento en que el credo fue precisado en relación con ciertas interpretaciones rechazadas como heréticas. Se trata del momento en que la fe reviste, por vez primera, forma y expresión en una elaboración humana. Los apóstoles y el simple *kerygma* de la predicación no tenían motivo para hacerlo, pero la creencia implantada en una sociedad cultivada no podía dejar de emprenderlo. Ésta fue la misión histórica de los padres, y también la de los grandes concilios doctrinales, entre los cuales los cuatro primeros detentan una especie de primacía[3]. Ello se debe a que, como los mismos padres, de quienes fueron contemporáneos, dichos concilios se vieron obligados a precisar las claves fundamentales de la fe: los dogmas trinitario y cristológico; tuvieron que inventar la *lengua católica*, la que siempre se tendría que hablar.

2. A. Orbe, *La patrística y el progreso de la teología*, «Gregorianum» 50 (1969) 543-570.
3. Cf. *Le concile et les conciles*, Chevetogne, París 1960, p. 75-109.

Es verdad que ellos enseñaron a la Iglesia lo que habían aprendido de la Iglesia, como dice san Agustín[4]. En el fondo, los padres fueron al mismo tiempo hijos y padres de la Iglesia. Fueron sus hijos, porque vivieron en comunión con ella y de su comunión, y ello con una profundidad, integridad y densidad muy diferentes del mero conformismo exterior. Vivieron, pensaron y hablaron verdaderamente *in medio Ecclesiae*. Orígenes lo reivindica con el humilde orgullo del genio: «Yo, hombre de Iglesia, que vivo en la fe de Cristo y estoy situado en medio de la Iglesia»[5]. Sí, los padres vivieron de la Iglesia y habrían proclamado de buena gana que todo lo habían recibido de la Iglesia. Y, sin embargo, fueron sus padres, porque en cierto sentido la alimentaron, educaron e instruyeron. Lo fueron en virtud de una vocación que les fue dada en el momento histórico decisivo en que la Iglesia tenía necesidad de que lo fueran. No es precisamente en virtud de su genio personal —si es que lo tuvieron— como los padres desempeñaron dicha función de manera individual, sino más bien debido a una misión y una gracia que respondía a un momento histórico definido. Por este motivo, sin duda, su paternidad pertenece menos a tal o cual personalidad individual que al conjunto de todas: se habla de padres en plural, de santos padres, lo cual no carece de significado[6].

Este momento histórico concreto fue el de la Iglesia en su juventud. No su nacimiento ni sus primeros años, sino ese momento de una existencia en que se forman, en su espíritu y en su conciencia, las ideas y las grandes imágenes, las convicciones y reacciones profundas, las orientaciones y experiencias primeras, así como también las negaciones que definen las bases de un carácter, con las que se vivirá durante toda la vida.

Los padres procuraron esas determinaciones del tipo y del carácter de la Iglesia en un momento en que la Iglesia casi no tenía pasado, excepto el de los apóstoles, de los discípulos de éstos y de los mártires. La Iglesia todavía no se había relacionado con el mundo, la cultura, el poder, la filosofía. Existía una especie de relación inme-

4. *Ecclesiam docuerunt quod in Ecclesia didicerunt (Opus imp. v. Iulianum* I, 117: PL 44, 1125; cf. III, 18: PL 44, 1254).
5. H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur la Genèse*, SChr 7, p. 26, n. 2; p. 33, n. 6.
6. Advertencia de O. Rousseau, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 300.

diata entre la Iglesia y sus fuentes. En su doctrina, que tan a menudo se parecía a una catequesis, y en la que habían entrado pocos elementos no bíblicos, la Iglesia se hallaba todavía muy próxima a lo que era específicamente cristiano[7]. La gracia de los padres hizo que la Iglesia permaneciera en este estado, mientras que su vocación consistía en operar la transición de las catacumbas a la publicidad del imperio, a los honores, la cultura y la organización más avanzada. Santo Tomás de Aquino caracterizó a los padres, diferenciándolos de los maestros escolásticos, por la modestia ante el misterio de Dios manifestado en la Escritura, por la voluntad de limitarse a ser sus comentadores, por un escrúpulo de no decir nada fuera del texto divino, excepto cuando era necesario para salvaguardar la plenitud y la autenticidad de sentido contra los errores[8].

En el uso técnico eclesiástico, la noción de padre de la Iglesia recibió una significación que se hizo clásica y se caracteriza por cuatro rasgos: 1) antigüedad cristiana; 2) ortodoxia en la enseñanza; 3) aprobación explícita o implícita de la Iglesia, y 4) santidad de vida[9].

III. Caracterización general de la teología patrística

A pesar del pluralismo de tendencias teológicas presente en el período patrístico, podemos hablar —como ya dijimos— de un común denominador que explica el género propio de esta teología. Según A. Grillmeier, dicho género se calificaría por «su carácter precientífico, concretamente por su familiaridad con la Biblia, por su contemplación de los misterios de la fe en el marco de la historia de salvación;

7. Cf. C. Pietri, *La religion savante et la foi du peuple de Dieu. Les premiers siècles de l'Église*, «Quatre fleuves» 11 (1980) 9-30.

8. Santo Tomás, *De divinis nominibus*, c. 2, lect. 1; cf. *De potentia*, q. 9, art. 5, sol.; *Quodl.* IV, a. 8. Para la distinción entre padres y escolásticos y su respectiva autoridad, véase M.-D. Chenu, *Authentica et Magistralia*, en *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 352-365. Hay que tener en cuenta el problema planteado por R. Gryson, *L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale*, «Revue théologique de Louvain» 13 (1982) 63-73; el autor se pregunta sobre la existencia, en la Iglesia, de un magisterio autónomo, cuya autoridad no resulta simplemente de una misión recibida de la jerarquía. Parece que tal magisterio apareció efectivamente en dos momentos importantes de la historia eclesiástica: en la Iglesia antigua, hasta el siglo III, y en la época escolástica, del siglo XIII al XV.

9. Cf. E. Schillebeeckx, *Revelació i teologia*, Barcelona 1970, p. 137-139.

en pocas palabras, sería más próxima a la vida»[10]. Un análisis más detallado condujo a C. Vagaggini a caracterizar la teología patrística como «gnosis-sabiduría»[11]. Se trata de un tipo de teología con dos raíces muy explícitas. La primera raíz es bíblica —que engloba ambos Testamentos—, gracias a la cual podemos beneficiarnos de la reflexión que la Escritura ya hace sobre las «maravillas de Dios», sobre la historia de la alianza desde la creación, con una apertura a las promesas y al cumplimiento escatológico. En el NT hallamos ya alguna síntesis de dicha reflexión, por ejemplo el prólogo de Juan, donde se considera al *Logos* en su preexistencia y en su relación con la historia hasta el punto central de su encarnación en Jesucristo. Otros ejemplos clásicos de esa síntesis sapiencial son las cartas a los cristianos de Éfeso (sobre todo 1-3: la consideración del misterio de Cristo) y a los de Colosas (sobre todo el himno cristológico). También podríamos estudiar aquí la temática «Ley y Evangelio»[12], la antítesis «Adán-Cristo», etc. Lo cierto es que el NT intenta interpretar todo el acontecimiento de Cristo por medio del AT, que, como tal, es una gran profecía dirigida hacia Cristo (por lo menos en la interpretación cristiana).

La otra raíz del pensamiento patrístico es helenística: no se puede olvidar que se desarrolla en un clima cultural en que la cuestión de la salvación es central. De hecho, esta cuestión se halla tanto en el pensamiento filosófico, como en las diversas formas de los cultos mistéricos. Sobre todo la filosofía neoplatónica está impregnada de una aspiración soteriológica y religiosa muy notable.

Vagaggini, teniendo en cuenta estas dos raíces de la teología patrística, propone algunas notas características que la definen como teología gnóstico-sapiencial.

1. A pesar de que la teología como gnosis se conciba de modos distintos (Ireneo u Orígenes, por ejemplo), se da un común deno-

10. *Du Symbolum à la Somme théologique*, en *Église et tradition*, Le Puy-Lyón 1963, p 105: apoya su genérica afirmación en el patrólogo B. Studer y en H.U. von Balthasar.

11. *Teología*, en *Nuevo diccionario de teología*, II, Madrid 1982, p. 1698-1713. En cuanto a Orígenes, son aconsejables las páginas que J. Rius-Camps dedica a la doble formación «racional y sapiencial», que concretan oportunamente la afirmación de Vagaggini; cf. *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, p. 278-354.

12. Cf. «Qüestions de vida cristiana» 87 (1977).

minador en el hecho de que la teología no incluye sólo el aspecto intelectual y crítico, sino también el espiritual, don de la gracia, purificación. No se trata, por tanto, de un conocimiento puramente conceptual, sino de un conocimiento inserto en un contexto humano más amplio, que termina en la beatitud y la perfección integral del hombre. La teología es una realidad que afecta a todo el hombre.

2. Esta visión global también tiene en cuenta el elemento conceptual, discursivo, argumentativo, a veces incluso el polémico, pero este elemento (aunque prevalezca en algunos escritos) queda asumido en un contexto más vasto, el de la teología como gnosis-sabiduría. Así se explica que la verdadera gnosis haga al hombre no sólo docto, sino también piadoso, religiosamente más o menos perfecto, porque le da la salvación y la beatitud.

3. En la gnosis se deben considerar otros elementos, por ejemplo, la importancia del proceso de la tradición, el valor del maestro —que es más que un profesor—, todo lo cual tiene también su peso en el aspecto ascético: la gnosis entraña un proceso de purificación que afecta a todo el hombre. El teólogo debe dar testimonio de su convicción existencial: se expresará en forma de confesión, de predicación, etc. Así, por ejemplo, las homilías de los padres son de gran interés para la teología, como también otros géneros literarios adoptados.

4. La gnosis lograda, tal como aparece en la teología de los padres, se debe sobre todo a la fidelidad de éstos a la Escritura. En efecto, la teología patrística está íntimamente conectada con la Escritura, no sólo en los comentarios y los sermones, sino en las obras sistemáticas. El juicio de la exégesis de los padres tiene que considerar muchos aspectos. En primer lugar, no se pueden pasar por alto las divergencias entre los diferentes padres. Así unos insisten más en el sentido literal (por ejemplo, los padres de la escuela antioquena), otros en el sentido alegórico o en el tipológico. En general, la exégesis patrística está determinada por premisas sistemáticas, como el dualismo platónico, por ejemplo. El problema hermenéutico en los padres es un problema real. Hoy no se tienen que silenciar sus imperfecciones filológicas o críticas; por otra parte, se puede hallar una riqueza en la explicación que hicieron de la Escritura. Lo más válido en la exégesis patrística no son las explicaciones singulares, sino la manera unitaria y teológica según la cual leyeron la Escritura a la luz de la «economía divina».

5. La teología patrística es una en la medida en que aún no se había disociado en diversas disciplinas teológicas. La consideración de la teología patrística plantea al teólogo de hoy no sólo el problema hermenéutico, sino también el de la unidad de la teología. Aunque hoy sea inevitable la distinción de las disciplinas teológicas, se debe mantener su unidad más profunda.

6. También en los padres hallamos el problema entre la fe y la razón, entre la autoridad y la razón. Esto se explica no sólo por la problemática propia de la teología como comprensión de la fe, sino también por las condiciones de la época en que se movió la teología patrística. Por un lado, la lucha contra los herejes y los gnósticos urgía la autoridad y los criterios de la verdadera gnosis; por otro lado, el problema de la gnosis se planteaba por la trasposición de la doctrina revelada al nuevo contexto helenístico. Aunque hoy esté todavía pendiente la solución de la cuestión, en los padres hallamos ciertas indicaciones válidas: conciben la teología como teología en la Iglesia, en conexión con el magisterio viviente; además, insisten en que la verdadera gnosis no es algo que va disolviendo o devorando la fe, sino que procede de la fe en el sentido del adagio *credo ut intelligam*.

7. En la teología de los padres también se plantea la relación entre teología y filosofía, no en el sentido de filosofía cristiana autónoma al margen de la teología, sino en el aspecto de juicio de la filosofía formada fuera del ámbito de la revelación y en el aspecto de asimilación del pensamiento filosófico en la teología. El modo de pensar de los padres respecto de la filosofía es muy diverso: no todos están dispuestos a ver en la filosofía una *praeparatio evangelica*. En general, el uso de la filosofía es muy ecléctico; sin embargo, en algunos, como Agustín, los elementos filosóficos reciben una transformación original. Aunque el eclecticismo en el aspecto científico sea imperfecto, cumplió una función histórica en cuanto que permitió la entrada de la filosofía en la teología[13].

13. Véase G. Ebeling, *Theologie und Philosophie*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, 1962, 782-789.

Bibliografía

1. *Colecciones de textos*: PG y PL, junto con P. Glorieux, *Pour revaloriser Migne*, Lille 1952; CSEL y GCS; PO y CSCO; CChr.

2. *Traducciones*: BAC, Madrid 1949ss; SChr, con C. Mondésert, *Pour lire les pères de l'Église dans la collection Sources Chrétiennes*, París 1979; *The fathers of the Church*, ed. R.J. Deferrari, Nueva York 1947ss; *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristicher Werke in deutscher Übersetzung*, de O. Bardenhewe, Th. Schermann y C. Weyman, Kempten 1911-1930.

3. *Patrologías*: B. Altaner, *Patrología*, Madrid 1962; G. Bardy, *Littérature grecque chrétienne, Littérature latine chrétienne*, París 1928, 1929; L. Bouyer, *La spiritualité du NT et des pères*, París 1960; H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960; F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, 3 vol., París 1927-1943; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, París 1920; M. Pellegrino, *Letteratura greca cristiana*, Roma 1956, *Letteratura latina cristiana*, Roma 1957; J. Quasten, *Patrología*, 2 vols., BAC 206 y 217, Madrid 1961-1962; Instituto patrístico «Augustiniano», *Patrología* III, BAC 422, Madrid 1981; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Florencia 1969; J. Vives, *Los padres de la Iglesia*, Barcelona 1971.

4. *Estudios auxiliares*: R. Arnou, *Platonisme des pères*, DTC, XII-2, cols. 2258-2391; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme. Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, Desclée 1958 y 1961; J. de Ghellinck, *Un programme des lectures patristiques*, NRth 60 (1933) 303-326, 414-447; *Lectures spirituelles dans les écrits de pères*, ib. 61 (1934) 5-29 y 140-157 (estos artículos fueron reimpresos y actualizados en *Patristique et moyen-âge*, t. III, París 1948, 105-244); A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, París 1973; J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des pères de l'Église*, París 1968; H.I. Marrou, *Hist. de l'éducation dans l'antiquité*, París 1948; Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, t. I, 1958; t. II, 1962; M. Testard, *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, París 1981; C. Tresmontant, *La métaphysique chrétienne et la naissance de la philosophie chrétienne*, París 1961.

Capítulo segundo

DEL CREDO A UNA TEOLOGÍA SABIA

El credo de la Iglesia y toda la formación de la fe cristiana estimularon a los mensajeros del cristianismo a realizar renovados esfuerzos por exponer mejor el contenido de dicha fe. Cada vez fueron más los hombres de espíritu curioso que entraron en la Iglesia y que aceleraron el proceso de teologización del mensaje, con todas sus ventajas e inconvenientes. Desde dentro y desde fuera, la predicación cristiana, en un principio muy simple, se ponía con contacto con la filosofía. Había llegado la hora de nacer la teología propiamente dicha, en cuanto es comprensión de la fe a partir de un trabajo reflexivo.

Pero, desde el principio, se dibujaron dos actitudes opuestas ante la filosofía pagana y la civilización a que ésta dio lugar. Surgió la tensión entre los tradicionalistas rigurosos, que, abusando de san Pablo, no querían saber «otra cosa que a Jesucristo, y a éste, crucificado» (1Cor 1,23; 2,2), y los progresistas del tipo de Apolo que, en contacto con el pensamiento extracristiano, querían comprender la fe y expresarla en términos nuevos[1]. Esta tensión se ha mantenido siempre en la historia de la teología[2]. A pesar de todo, el cristianismo (por una necesidad interna) forjó una teología llamada a convertirse en una

1. Orígenes experimentó especialmente esta división, sin que quizá se tenga que llegar a la oposición entre «teología sabia» y «fe popular» tal como denunció J. Lebreton, *Le désacord de la foi populaire et de la théologie savante*, «Revue d'histoire écclésiastique» 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37; cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, «Patristica Sorbonensia» 2 (París 1958), p. 354.

2. Así, por ejemplo, en la discusión sobre si se puede hablar o no de filosofía de los padres o de una filosofía cristiana. Véanse las reflexiones de R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París 1955, p. 173-179, en oposición a É. Bréhier.

«comprensión de la fe», científica, pero al mismo tiempo destinada a servir a la «presentación de la fe» y al «cumplimiento vital de la fe». Esta teología científica no existe todavía cuando los padres de la Iglesia, oponiéndose a los paganos y a los herejes, se apropian expresiones pertenecientes al lenguaje filosófico o al lenguaje de la teología pagana (por ejemplo, la expresión *homousios* del concilio de Nicea; los conceptos *hypostasis* y *physis* del concilio de Calcedonia): estos conceptos podían tomarse en un sentido vulgarmente científico, o provenir de la lengua social más elevada de la época. A menudo se conservaron durante siglos, sin que nadie se preocupara de definirlos científicamente, aunque al final se convirtieran en materiales importantes para la construcción del sistema. Sobre todo, no eran piezas de un método de demostración teológica, el cual no estaba edificado sobre definiciones o conclusiones, sino que en primer lugar quería transmitir de un modo nuevo —mejor dicho, actual—, el texto de la Biblia. Pues la idea y la expresión bíblicas seguían siendo el núcleo profundo de todo el desarrollo teológico. Los principales representantes de ese biblismo fueron los grandes teólogos de la Iglesia de Oriente: Orígenes, Atanasio, los Capadocios, Cirilo de Alejandría. Así, el contenido de la Escritura se convierte en la «palabra de los padres», que, a partir del siglo IV, se transforma cada vez más en el cañamazo de la demostración. La argumentación, especialmente en los grandes concilios, se basa en la autoridad de las fórmulas tradicionales, y no en la definición de conceptos, cuyo contenido no era ni desarrollado ni elaborado científicamente[3]. Los obispos de los antiguos Concilios ecuménicos hablaban como anunciadores de la palabra de Dios, no como teólogos que trabajasen científicamente. Sin embargo, y a pesar de la ausencia de definiciones científicas, había en ellos un fino sentido de la verdad teológica y un sentimiento seguro de lo que se tenía que descartar. En esa época, la intuición teológica en la percepción de la fe de la Iglesia desempeña un gran papel. El desarrollo de los antiguos concilios lo muestra abundantemente[4].

3. Para el conocimiento del argumento patrístico, cf. M. Richard, *Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècles*, en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. A. Grillmeier, H. Bacht, I, Würzburgo 1951, p. 721-748.

4. Véase J.-M.R. Tillard, *Le sensus fidelium. Réflexion théologique*, en *Foi populaire, foi savante*, París 1976, p. 9-40.

I. Las exigencias intelectuales de los problemas

Como primeras tareas, la reflexión teológica tuvo que enfrentarse con dos temas que le proponían la Escritura y la predicación de la Iglesia.

En primer lugar, tuvo que esclarecer la oposición entre el enunciado de la fe bíblica en un Dios único e indivisible[5], y la profesión de fe cristiana en el Padre, el Hijo y el Espíritu, que poseen los tres la misma esencia divina (en este punto, primero se planteó el problema «Padre-Hijo»). En segundo lugar, se tuvo que elucidar de qué modo, en el Cristo uno e indivisible, podían estar unidas la verdadera naturaleza divina y la verdadera naturaleza humana. Aunque es cierto que, en su conjunto, los antiguos sínodos y la predicación de la Iglesia no elucidaron dichas cuestiones a partir de una argumentación científica, sin embargo, hay que reconocer la presencia de reflexión teológica, o incluso de especulación[6], en la que, como se comprende, intervino también la filosofía antigua. Se trataba de mostrar los distintos pasos que dio la reflexión intelectual en torno al contenido de la fe, en el momento de la elaboración progresiva del método teológico.

1. *De la economía a la teología*

Los padres de los siglos II, III y IV partieron de la tríada Padre-Hijo-Espíritu tal como aparece en la Biblia y en la economía salvadora para desembocar en la cuestión de la relación íntima de esos «tres» en el Dios «uno». La visión histórico-dinámica de la economía del Padre en Cristo y en el Espíritu Santo se transforma así en teología, en el sentido que el vocablo adquirió en los padres griegos, ya antes

5. Véanse los artículos de Y. Congar, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*, NRth 103 (1981) 3-17 y *El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino*, «Concilium» 163 (1981) 353-362. Para comprender el alcance de este tema se puede consultar J.D. Martín Velasco, *Monoteisme i cristianisme*, «Qüestions de vida cristiana» 114 (1982) 73-87, teniendo en cuenta, sin embargo, las reservas hechas por Ll. Duch, ib., p. 48, n.° 41.

6. Para entender mejor esta noción, véase S. Pinckaers, *Recherche de la signification véritable du terme «spéculatif»*, NRth 81 (1959) 673-695.

del Pseudo-Dionisio. El conocimiento de las «misiones» divinas (del Hijo por el Padre o del Espíritu por el Padre y por el Hijo) se convierte en la ciencia de las «procesiones» divinas íntimas. Los primeros padres, tanto en el ámbito griego como en el latino, hasta llegar a Orígenes, dieron este primer paso, aunque de un modo dubitativo e incierto[7]. En su manera de ver, el concepto de «misión» implica una idea de subordinación del «enviado» en relación con «el que envía». Es lo que aparece en sus interpretaciones de las teofanías del AT y del NT. Ven en ellas una oposición entre el Padre, absolutamente trascendente y que permanece oculto, y el *Logos*, como segundo Dios (por ejemplo, en Orígenes). Pues dicho *Logos* puede hacerse visible y convertirse en intermediario entre el Dios invisible y el mundo. Él es el «mediador de la creación», en la medida en que es engendrado por la voluntad del Padre en orden a la creación del mundo[8]. En esos primeros balbuceos de la teología, *missio* y *generatio*, es decir, el envío del *Logos* al mundo y su generación en el seno del Padre, prácticamente se confuden, o por lo menos se hallan estrechamente vinculadas.

A pesar de todos los peligros de subordinacionismo, la tarea teológica de los padres de la Iglesia tendió cada vez más a la representación correcta de la relación entre misión y generación. Sólo en esta distinción hallaba su camino explicativo el problema de la unidad y de la trinidad. Se ha reconocido que la relación entre unidad y trinidad en Dios tenía que ser considerada en el seno del Padre, y no sólo en la perspectiva de la economía de salvación, como lo habían hecho la Escritura y la primera predicación. Y así, el monoteísmo bíblico quedaba como un presupuesto indiscutible. La ortodoxia y los herejes de derecha y de izquierda (es decir, el subordinacionismo arriano y el modalismo sabeliano) se esforzaron por mantener, de un modo igualmente absoluto, la unidad en Dios. Pero, ¿qué hacer para

7. Se encuentran más detalles en M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, «Patristica Sorbonensia» 1 (París 1957), p. 267-345; G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, Friburgo 1958.

8. La idea del *Logos* mediador fue defendida por Orígenes. Véase H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1955, p. 71-128. Según Crouzel, el subordinacionismo de Orígenes consiste sobre todo en que el *Logos*, en su divinidad, se hace *mediator* (o *instrumentum*) entre Dios y el mundo. M. Harl (obra citada en la nota 2) denomina el subordinacionismo de Orígenes «un subordinacionismo de jerarquía, que no supone una diferencia de naturaleza entre el Padre y el *Logos*» (p. 354).

afirmar a la vez una dualidad o incluso una auténtica trinidad? ¿Se podría recurrir al dinamismo estoico y monista, que conocía una «expansión» y una «contracción» correlativa del único *Logos* divino? El monarquianismo quiso ser una interpretación trinitaria en esta línea[9]. Hacía del Espíritu divino un *Pneuma* estoico que se dilata y se contrae. La encarnación, en la medida en que la humanidad de Cristo fue pensada como penetrada por el *Pneuma* divino, conoce el mismo movimiento, gracias al cual se considera como el instrumento de la economía. Así, toda la creación y Cristo hombre entran en el seno del único *Pneuma* divino, que se hace todo en todos.

El intento monarquianista de resolver el problema trinitario permite hacer una observación que interesa a la historia de la teología. Por un lado, en el mismo se revela un elemento tradicional y arcaico, es decir, una fidelidad rígida a la letra de la Biblia, en cuanto al monoteísmo. Por otro lado, había un contacto estrecho con la filosofía, como lo prueban las fuentes. Pero la síntesis de ambas realidades resultaba inexacta. La teología de la Iglesia intuía que sólo se daba una síntesis aparente y que no ofrecía una verdadera solución al problema. La idea estoica de la expansión y de la contracción no era aceptable. Pero los monarquianistas no explotaron todas las posibilidades que la filosofía podía ofrecer a un *intellectus fidei*.

Quizás allí donde el estoicismo se había atascado, el neoplatonismo ofrecería una solución. Los arrianos intentaron salvar el monoteísmo, la unidad de Dios, a base de hacer salir al *Logos* y al *Pneuma* del ámbito de la inmutabilidad divina, convirtiéndolos en una emanación, un gran intermediario entre Dios y el mundo; y así, en la práctica, los colocaban del lado del mundo. Por una parte, se apoyaban en la Escritura tomada al pie de la letra y negaban a la Iglesia el derecho de prolongarla mediante el pensamiento, en la línea de los ultraconservadores. Por otra parte, se hacían vasallos, por falta de espíritu crítico, de la filosofía del momento. Volvieron a tomar la tríada neoplatónica y plotiniana de la *anima mundi* y, según ella, interpretaron la tríada de la Iglesia Padre, Hijo y Espíritu, en el sentido de que el *Logos* y el *Pneuma* se convertían en los intermediarios entre el Dios único y el mundo. Por consiguiente, no acababan de conducir

9. Véase P. Hadot, *Typus. Stoïcisme et monarchianisme au IV^e siècle d'après Candide l'Arien et Marius Victorinus*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 18 (1951) 177-187.

a buen fin el proceso propiamente teológico de la distinción entre lo que es utilizable o no de las analogías propuestas por la filosofía.

2. *Hacia la fórmula trinitaria dogmática*

En el extremo opuesto, hallamos en los teólogos de la Iglesia un esfuerzo también sincero, tanto por conservar la letra de la Escritura cuanto por obtener un *intellectus fidei* auténtico que mantuviera, con la misma decisión firme, la unidad y la trinidad, lo que finalmente conduciría a la fórmula dogmática siguiente: en el Dios único hay tres personas y una sola naturaleza o esencia (aquí prescindimos de las diferencias de terminología entre Oriente y Occidente). A dicha fórmula correspondía, en el campo de la cristología, el dogma de una sola persona *(hypostasis)* en dos naturalezas[10]. Pero la aportación teológica de los padres de la Iglesia no está únicamente en los términos de una fórmula o en los conceptos que en los mismos se expresan; hay que buscarla sobre todo en la síntesis, hecha posible gracias a ellos, de la economía y de la teología. Partiendo de la economía, entendida como revelación de Dios en la historia, los teólogos de la Iglesia se preguntaban acerca de su fundamento trascendente, es decir, acerca de la vida íntima de Dios Padre, Hijo y Espíritu, para mejor penetrar, a partir de ésta, la historia del mundo y de la salvación. Ese aspecto económico de la *teología* y la profundidad teológica de la *economía* y, además, la unidad de la visión cosmológica y de la contemplación histórica[11] constituyen la grandeza de ese primer esbozo de una doctrina de la fe en el cristianismo primitivo. Lo que contiene es, ni más ni menos, un primer intento de sistema universal para la interpretación del mundo, un sistema que engloba a Dios y al mundo, la creación y la historia de la salvación. A pesar de que la trascendencia de Dios queda totalmente preservada, el designio de la creación y de la historia está anclado en la vida trinitaria íntima[12], y hay un vínculo tal de trascendencia y de inmanencia divinas ante el mundo que ningún sistema filosófico podrá ofrecer. Pero seguramente el platonismo antiguo, mediano y nuevo, así como el estoicismo, contribuyeron a ampliar la mirada de los teólogos cristianos sobre el conjunto de Dios y el mundo, y a suscitar el interés por una explicación universal. Sobre todo, añadieron al esquema bíblico-histórico la visión cosmológica que, si hemos de decirlo todo, en numerosos teólogos amenazó fuertemente el papel propiamente cristiano de la historia[13]. Pero el conjunto se queda en la imprecisión de una primera aproximación, cuya comprensión y justificación teológico-científica están todavía envueltas en una nebulosa.

La elaboración indicada de fórmulas clásicas, sancionadas por la predicación de la Iglesia, que afirman la única esencia divina (substancia) en tres personas o la única persona (hipóstasis) y dos naturalezas en Cristo, representa el segundo paso del *intellectus fidei*. Estas fórmulas nacieron de la reflexión, pero quieren ser una explicación de la Trinidad bíblica. Su importancia consiste en que abren la posibilidad de distinguir los diversos planos sobre los cuales hay que buscar la trinidad y la unidad en el Dios trinitario, o la unidad y la dualidad en Cristo. Pero, ¡qué poco ofrecían las fórmulas como tales! De ahí la incomodidad de tantos padres, por ejemplo la de san Basilio, para caracterizar y definir más exactamente la diferencia entre *hypostasis* y *ousia* en Dios (epístola 233-236 *ad Amphilochium*: PG 32, 864C-885A; sobre todo epístola 236,6: PG 32, 884A-C). El *intellectus fidei trinitariae* acompaña hacia la profundidad del misterio.

En los padres griegos todo el trabajo teológico se orienta al estudio y a la formulación del dogma trinitario como tal. Tenían un gran temor a penetrar en el «misterio», como justamente atestigua san Basilio. Por lo que no desarrollaron la teología de las «procesiones» divinas, aunque se hallen algunos elementos de la misma. En la elaboración de una explicación más profunda de las procesiones reside

10. Los teólogos de la Iglesia se esforzaban por conservar lo que, en el pensamiento neoplatónico de la emanación, podía contribuir a interpretar de datos bíblicos fundamentales de la revelación Padre-Hijo-Espíritu, pero purificado de todo lo que pudiera entrañar la representación de un nacimiento por creación. Este proceso se reanudaría en el siglo XII con la aparición del *De causis*: cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 135ss.

11. Esa unidad de la cosmología y de la historia es ya subrayada por Justino; cf. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlín 1955, p. 345-372; 397ss.

12. Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1955, p. 143ss.

13. Cf. H. Cornélis, *Les fondaments cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, RScPhTh 43 (1959) 32-80. Para la posición de la concepción cosmológico-histórica en la visión jerárquico-litúrgica del Pseudo-Dionisio, cf. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, París 1983.

la diferencia entre la teología trinitaria de los latinos y la de los griegos. Precisamente aquí se efectúa el tercer paso del *intellectus fidei trinitariae*. Es san Agustín el que lo da[14].

3. *Filosofía y teología del Espíritu*

En la primera parte de su tratado *De Trinitate* (I-VII)[15], Agustín desarrolla la relación existente entre Verbo e Hijo, y, en ocasión de la exégesis del prólogo de san Juan, estudia su significación y alcance. Estos textos inspirados le ofrecieron las palabras humanas necesarias para representar las realidades divinas en los datos de nuestra experiencia. Aquí se revela la *Palabra* interior del Espíritu, por medio de la cual éste se expresa. Aquí, por consiguiente, se halla un primer intento de comprender el texto de la Escritura referente al *Logos*, intento también de un análisis y de una explicación de la comparación utilizada por la Escritura. En la segunda parte, la finalidad es otra, y otro también el procedimiento: después de haber expuesto el misterio trinitario, Agustín se esfuerza por penetrar en la comprensión de esta verdad de fe, y por eso busca analogías de la Trinidad. Parte de la idea que el creador seguramente ha dejado en su obra huellas de sí mismo. Pero, según la revelación, ese creador es el Dios uno y trino, el Dios que es la Santa Trinidad: relaciones consubstanciales que significan a la vez la igualdad y el origen, y ello en una sola esencia substancial. Sólo por eso, Agustín busca analogías. Por nada más. No quiere nada más que ciertos reflejos de la esencia trinitaria en la creación, ni puras metáforas ni vagas comparaciones. Mientras busca analogías, rechaza por ejemplo las que se sacan de la familia humana: padre-madre-hijo, y ello sobre todo porque carecen de una verdadera «consubstancialidad». Además, en la creación material sólo hay «vestigios» de Dios. Únicamente el hombre, como ser espiritual, es una

14. Cf. A. Malet, *Personne et amour*, París 1956, y H. Paissac, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, París 1951; véase también O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, París 1966, y más recientemente F. Bourassa, *Théologie trinitaire de saint Augustin*, «Gregorianum» 58 (1977) 675-725 y 59 (1978) 375-412.

15. Cf. E. Hill, *St. Augustine's «De Trinitate». The doctrinal significance of its structure*, REA 19 (1973) 277-286, donde el autor reexamina el plan de dicha obra de san Agustín y la importancia y el papel de los libros II-IV.

verdadera *imago*. En Gén 1,26, Agustín ve al alma espiritual. Sólo ella eleva al hombre por encima de los animales hasta otorgarle una semejanza con Dios (después lo desarrolla en el *De doctrina christiana*). Pero, aunque vea en el alma la *imago* más alta de la creación, empieza primero una larga *exercitatio animi* para llegar a la analogía: va de las cosas exteriores a las interiores, de las interiores a las superiores, según un método que le gusta y que tiene muchas aplicaciones. En este único proceso, Agustín considera la esencia de la teología de una manera existencial. En la *exercitatio intellectualis* se realiza para él una *conversio religiosa et spiritualis*[16]. Aquí intervienen el pecado, la redención, la conversión. Ser imagen es, para Agustín, realizar un dinamismo activo. Toda *perversio* y *aversio* ante dicho dinamismo pervierte la imagen y por ello la separa de su modelo. Pero, en el corazón de esa *exercitatio animi*, Agustín es consciente de la imperfección de todas las analogías humanas, hágase lo que se haga para purificarlas de su carácter creado. Pero justamente descubrir la *(maior) dissimilitudo* en la *magna similitudo* es volver a desvelar algo de la Trinidad inconcebible. El progreso del *intellectus fidei* consiste en llevar a cabo, a la luz de la fe, la experiencia de una oscuridad de Dios, que, según Agustín, sólo puede disiparse en la visión celestial.

No se trata ahora de desarrollar el contenido de las analogías trinitarias de san Agustín[17]. Sólo querría, como conclusión, destacar su importancia en la historia de la teología patrística. En su análisis, Agustín experimenta una preferencia por la psicología humana. La aplicación de las analogías al Dios trinitario a partir de los resultados obtenidos no llega hasta su término. Por eso, él nos ofrece preferentemente una imagen, un esbozo, más que una verdadera explicación. El progreso en relación con los padres griegos es considerable: llena ciertas lagunas que la doctrina griega de la naturaleza, más global, dejaba subsistir, ya que esa naturaleza no era apreciada y analizada como naturaleza espiritual. Agustín aborda la doctrina de la Trinidad por la única vía de acceso posible: el análisis del espíritu *(conscientia, amor, libertas)*. Por esta vía ofrece cierta diferenciación de las dos procesiones en Dios: *per intellectum, per voluntatem;* de ahí alguna

16. Véase J. Ratzinger, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem Heilegen Augustinus*, en *Kyriakon Festchr. J. Quasten* II, Aschendorff, Münster 1970, p. 553-564.

17. El lector se puede beneficiar de la exposición de J.M. Rovira Belloso, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca 1979, p. 288-324.

luz sobre la dualidad de procesiones: *Logos*-inteligencia y *Pneuma*-voluntad. Sobre todo orienta la teología occidental a la idea del *amor* para comprender la vida divina íntima. Bulgakof ha visto aquí el descubrimiento propio de san Agustín[18]. Si añadimos la doctrina de las relaciones, cuyos fundamentos ya existían en los padres griegos, se ve que puso las bases de los motivos esenciales de la teología trinitaria. Pero, la tarea teológica que se hacía posible a partir de tales materiales muestra la distancia entre Agustín y Tomás, el cual, asumiendo las aportaciones de Boecio y san Anselmo, ofrecerá una síntesis coherente. Es aquí donde aparece la diferencia entre la teología patrística y la escolástica. ¡Y qué largo camino queda por recorrer hasta una filosofía del «espíritu» y de la «persona»! Pero hay algo que permanece: es precisamente el dogma trinitario y cristológico de la primitiva Iglesia como fruto y a la vez como base del trabajo de reflexión teológica.

II. El establecimiento de la ortodoxia

Después de la paz religiosa, a partir del edicto de Milán del año 313, la Iglesia adquirió conciencia de su importancia. Inmediatamente aparecieron tensiones en su seno, unas como secuelas de la gran persecución de Diocleciano, otras, consecutivas a su nueva condición jurídica y a la libertad recuperada. Un concilio, convocado por el emperador Constantino para resolver algunas de esas diferencias, se reunió en Nicea, pequeña ciudad próxima a la futura Constantinopla, en 325. Las Iglesias de Oriente, y luego todas las del imperio, se preguntaron sobre la ortodoxia de su fe en el Verbo de Dios. Paralelamente a esta confrontación doctrinal, numerosos cristianos contestaron su modo de inserción en la sociedad: la huida al desierto, fenómeno al principio marginal, se amplificó rápidamente, fue aceptado por el conjunto de la Iglesia y suscitó violentos enfrentamientos. Por otra parte, fue también la época en que, en medio de tan intensa efervescencia, aparecieron los doctores de la fe y los maestros espi-

18. Citado por A. Malet, *Personne et amour,* París 1956, p. 19; B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint comme communion et source de communion,* «Augustinianum» 12 (1972) 107-119, muestra que Agustín no descubrió la doctrina que considera al Espíritu Santo como vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, pero la sistematizó.

rituales más ilustres de la Iglesia: Atanasio, Hilario, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Agustín, Martín, Antonio, entre muchos más.

En ese momento se hace sentir la necesidad propia de cuerpos firmemente establecidos. Mediante las generalizaciones que ofrece la teología oficial, se pretende oponerse a los cambios continuos que tienen lugar en el ámbito en que actúa el cristianismo imperante. Al mismo tiempo, la fijeza de la doctrina ortodoxa da seguridad a los miembros de la Iglesia, ya que en todo momento son poseedores de los puntos de referencia de esta vida y de la del más allá. Ello no significa en modo alguno que la doctrina oficial no varíe con el paso del tiempo: sencillamente, se dice retóricamente que permanece inmutable.

Como puede comprobarse fácilmente, la formación y el desarrollo de la doctrina religiosa oficial son una fuente de manipulación por parte de los diversos grupos de presión que actúan en la delimitación de los diversos «cánones sagrados». Además, la aplicación de dicha doctrina oficial a la existencia de las comunidades concretas por parte de la autoridad religiosa se hace de tal modo que los fieles se sienten obligados *en conciencia* a asentir al sistema dogmático que se les propone. De lo contrario, el individuo se halla en el error y marginado de la propia comunidad, lo cual —por lo menos en una sociedad en que la religión es una cosa importante— es causa de la pérdida de prestigio social y de la hostilidad más o menos manifiesta de los demás miembros del grupo[19].

La ortodoxia es una construcción o tematización totalizadora de la realidad en función de unos datos (a menudo extraídos e interpretados de la Escritura) y de unos intereses sacerdotales o imperiales, de alcance muy diferenciado (con frecuencia difíciles de comprender y de aceptar por parte de las generaciones posteriores). En una palabra: la ortodoxia es *la* interpretación del mundo hecha por una determinada religión, que comporta, como veremos más adelante, una ética (una praxis), que quiere ser la traducción en la vida cotidiana de los enunciados de la ortodoxia. Toda ortodoxia da consistencia a un

19. Véase Ll. Duch, *L'origen del poder sagrat,* «Qüestions de vida cristiana» 81 (1976) 15-18, donde muestra la interacción entre el canon de las Escrituras sagradas (ortodoxia) y el sacerdocio; interacción que puede considerarse como un círculo vicioso, en cuanto está constituido por dos entidades que mutuamente se apoyan y legitiman.

orden, que es otra forma de designar el discurso religioso como ordenación del mundo y del hombre a partir de determinadas «autoridades», cuya fundamentación es inverificable[20]. De este modo, la ortodoxia establece tanto una dirección, un sentido, una génesis de un campo de representación simbólica como un campo de coacción. También se podría decir que la ortodoxia establece las «conductas lingüísticas» del grupo marcado por la misma ideología[21], las cuales permiten una clara diferenciación tanto de los grupos ajenos como de los grupos que dicen *de otro modo* lo mismo (heterodoxia). No sólo está legislado, establecido una vez por todas, lo que poseen las expresiones religiosas de denotativo, sino que también sus aspectos connotativos están rígidamente delimitados. El símbolo se hace unívoco, lo que significa en realidad su aniquilamiento y la desestructuración simbólica de la realidad. Aquí radica propiamente la manipulación de la religión en el aspecto que estamos considerando: la apertura del símbolo queda substituida por el culto de la fuerza. Entonces se produce la divinización de las objetivaciones históricas del cristianismo por medio de la teología oficial, que tiene como término final la consideración de Dios y del hombre como objetos naturales, disponibles bajo ciertas condiciones. De ahí que la Iglesia, como toda religión, se halle constantemente asediada por el peligro de crear un espacio cerrado en sí mismo, simbólicamente irrelevante, en el cual todo está rigurosamente canalizado (manipulado), pero que al mismo tiempo se halla sin ninguna iniciativa dialogal y crítica con los demás sistemas, que también pretenden ofrecer a los hombres un ámbito de plausibilidad y de sentido.

El establecimiento de un código moral que pretende abrazar todos los aspectos de la vida del individuo y del grupo es el aspecto *práctico* de la ortodoxia religiosa. Por eso se puede decir que la Iglesia, como toda religión establecida, intenta operar sobre el mundo a partir de la visión que del mismo tiene. Así, en forma de mandamiento que

20. Sobre el dogmatismo como perversión del discurso creyente, cf. J. Nolte, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*, Friburgo-Basilea-Viena 1971.

21. Sobre la cuestión de la ideología, vale la pena advertir, siguiendo a M. Montuclard, *Ortodoxies. Esquisses sur le discours idéologique et sur le croire chrétien*, París 1977, p. 52-53, que la ortodoxia se puede interpretar en términos de acción social y en términos de lenguaje. En el primer sentido la ortodoxia impone una determinada manera de comprender las palabras, las frases y el discurso.

hay que observar y de situaciones que hay que evitar, esta visión del mundo se impone a los miembros del grupo como *conditio sine qua non* para obtener la salvación. Así nace una *ética religiosa* que, poco a poco, se impone en todos los ámbitos de la vida del creyente. Dicha ética religiosa permite a la autoridad religiosa ejercer el control sobre sus súbditos; control que quiere oponerse a los cambios impuestos por la evolución de los tiempos, para que la autoridad religiosa siga disponiendo del pensamiento y de la acción de los miembros de sus respectivas comunidades.

1. *Siglo IV: en busca de una doctrina y de una vida espiritual*

Si tenemos en cuenta las narraciones de los historiadores, puede parecer que la actitud de la Iglesia estaba entonces perfectamente definida. Por un lado, está el campo indefectible de los ortodoxos que agrupa a las personalidades más eminentes de la Iglesia de aquel momento y, por el otro lado, la cohorte de los herejes que malgastan el tiempo en luchas vanas y sibilinas, sin dudar en recurrir al poder secular para perseguir a los defensores de la fe. Esta descripción, basada casi siempre en los textos apologéticos de la época y la preocupación de los primeros historiadores de presentarnos ante todo la historia de la Iglesia, se endurece todavía más en el curso de la época moderna por una interpretación jurídica y doctrinal determinada mucho más tarde y a menudo extraña al pensamiento de los contemporáneos. Por ello es indispensable limitar lo más exactamente posible el desarrollo de los hechos antes de investigar sus móviles fundamentales. No nos detendremos en recorrer los hechos, por otra parte fáciles de conocer en las historias eclesiásticas[22], sino simplemente en llamar la atención sobre algunos momentos sintomáticos del siglo IV que afectan al tema de la ortodoxia.

Al proponer a los obispos una fórmula de fe, los padres de Nicea no pensaban ciertamente en definir de una vez por todas la doctrina de la Iglesia; su objetivo era simplemente poner punto final a la querella que oponía a Arrio y a su obispo Alejandro de Alejandría; tal querella que había inducido a gran número de obispos de Oriente a

22. Véase, por ejemplo, el vol. III de la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin, Valencia 1977, dedicado a la *Iglesia del imperio*.

oponerse en el tema de la naturaleza de la filiación divina del Verbo[23]. Por otro lado, se esforzaban por reglamentar algunos puntos prácticos, como la situación jurídica del clero constituido en Egipto por Melecio de Licópolis y la fecha de la fiesta de Pascua. Todas estas decisiones fueron tomadas unánimemente, a excepción de cinco recalcitrantes que fueron sancionados por el poder. Sin embargo, tendrán que pasar algunos decenios para que el conjunto de la Iglesia tenga conocimiento del credo adoptado por la asamblea de Nicea, credo que, en lugar de aportar la serenidad buscada, se convirtió en el punto de referencia de cuantos se oponían ásperamente tratando de definir mejor la fe trinitaria. Esta búsqueda no excluía las cuestiones personales: de ahí un embrollo, difícil de discernir, entre las definiciones de carácter doctrinal y las decisiones de carácter disciplinario.

Nos podemos extrañar de las dudas de los obispos convocados para decidir al mismo tiempo sobre situaciones jurídicas más o menos contestables y posiciones doctrinales a menudo presentadas por temibles dialécticos. Eusebio de Cesarea, Basilio de Ancira, por citar sólo dos de los corifeos, fueron ciertamente obispos notables; el mismo Atanasio nos ha dejado un juicio circunstanciado (*De synodis*: PG 26, 765).

No es, por tanto, admisible reducir las peripecias de la crisis trinitaria, con sus numerosas asambleas episcopales, concilios, sínodos y conciliábulos de todo orden, a un combate entre la ortodoxia inalterable y las variaciones heréticas. Tal visión de las cosas, por cómoda que sea, no es ni conforme a la realidad ni aceptable desde el punto de vista doctrinal. De hecho, se trata de la búsqueda dolorosa de una mejor expresión de la fe, búsqueda realizada con toda la grandeza de nuestra realidad humana, pero también con todas sus debilidades y lagunas.

En efecto, la elaboración de una expresión ortodoxa de la fe cristiana, como elaboración de una reflexión teológica, no era fácil. Aunque no guste a los apologetas, las reticencias y las proposiciones de los diversos adversarios no eran pura logomaquia o ganas de grandilocuencia. Muy a menudo, el contenido de la fe, representado por las fórmulas admitidas por la Iglesia, podía aparecer insuficiente y a

23. Para toda esta problemática, véase R. Sala, *Cristologia entre l'ortodòxia i la contestació*, «Qüestions de vida cristiana» 81 (1976) 31-43.

veces incierto. El reconocimiento de un pensamiento como «ortodoxo» con frecuencia era algo delicado, como lo demuestran tantos ejemplos.

Pensemos únicamente en Atanasio, que durante mucho tiempo confió en Marcelo de Ancira, y, más tarde, en Basilio de Cesarea y el mismo Atanasio, que no consideraron inmediatamente las concepciones erróneas de Apolinar. ¿Qué decir de otros obispos, de aquellos que, como Leoncio de Antioquía, por miedo de sus fieles, eran poco claros ante el credo, de modo que no tomaban partido por uno u otro sentido?

Los mismos papas no se vieron libres de estas dudas en el largo camino de la Iglesia en busca de la verdad. Liberio, después de haber sentido dolorosamente la defección de su legado Fortunancio de Aquilea, aceptará años más tarde condenar a Atanasio, falta que a menudo le será reprochada por los historiadores, pero excusable en el difícil contexto en que se sitúa. En efecto, a la luz de los documentos que poseemos es prácticamente imposible juzgar con imparcialidad a uno u otro de los personajes en litigio. Así, el concilio de los orientales de Filipópolis incluía a tantos obispos íntegros, sabios y preocupados por los intereses de la Iglesia, como la asamblea de los occidentales reunida en Sárdica el año 343. Y, sin embargo, sus cartas encíclicas presentan los mismos hechos en una óptica opuesta, lo cual provocó una explicable confusión en los obispos en el momento de recibirlas.

Un último testimonio mostrará, si todavía es necesario, la dificultad en que se hallaban los pastores en esa espinosa búsqueda del pensamiento adecuado. Retirado en un desierto próximo a Antioquía, en Siria, el fogoso Jerónimo se hallaba ante las tesis profesadas por teólogos de gran valor. Prototipo de los cristianos disciplinados, Jerónimo se dirige al papal Dámaso para saber cuál era el pensamiento ortodoxo, actitud normal por su parte, ya que Jerónimo era a la vez amigo de Dámaso y presbítero de Roma. A pesar de la llamada patética y reiterada de Jerónimo (epístola XV), Dámaso no le respondió y lo dejó solo con su conciencia.

Para terminar esta rápida panorámica, debemos mencionar las transformaciones de la sociedad cristiana a lo largo de ese siglo. Los historiadores les han dedicado menos atención, debido a su carácter difuso que las hace más difíciles de resumir que una controversia que culmina en una fórmula. Sin embargo, no podemos olvidar que, en

esa época, paralelamente a su dolorosa búsqueda doctrinal, las Iglesias se mueven también en una búsqueda importante y difícil destinada a definir el estilo de vida de los cristianos. Aquí reside la extraordinaria riqueza de la obra catequética y oratoria de los padres de la Iglesia, con frecuencia relegada por los intelectuales al rango menor de obras morales o —adjetivo todavía más peyorativo— moralizantes, mientras que para sus autores, ese lento trabajo, orientado a modelar la sociedad cristiana, era mucho más importante que las vanas discusiones doctrinales. Conviene también recordar la gran aventura del monaquismo, tan exaltante y tumultuosa como la búsqueda doctrinal. Al lado de los pioneros Antonio, Pacomio, Martín, que popularizaron el eremitismo, los maestros de la doctrina cristiana, particularmente atentos a esa expresión fundamental de la fe, Atanasio, Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín participaron totalmente en esa búsqueda ascética y llegaron a valorar esa donación generosa hasta ponerla al servicio de la comunidad cristiana sin desnaturalizarla.

Pero, también aquí, sería erróneo descubrir una visión maniquea en esa llamada a la perfección cristiana. La búsqueda moral era tan difícil como la búsqueda dogmática. No era monopolio de los ortodoxos. Los que más tarde serán calificados de heréticos también escribieron y reflexionaron extensamente sobre la ascesis. Ciertamente, los pastores tuvieron que intervenir para terminar con las excentricidades de ciertos monjes o los errores provocados por su doctrina ascética. Pero también tuvieron que defender el ideal ascético ante las críticas de un pueblo sorprendido por esos modos de vivir particulares o ante las amenazas del poder inquieto por la incidencia de tal modo de vivir en el comportamiento de la ciudad secular.

2. *Los fundamentos doctrinales de la Iglesia del siglo IV en materia de ortodoxia*

Al rehacer la historia, parece fácil clasificar cada uno de los personajes, determinando si pertenece al campo de los ortodoxos o al de los herejes, al de los cristianos sensatos o al de los excéntricos. En efecto, se basa en el reconocimiento a posteriori de lo que constituye la ortodoxia o la herejía y en el uso que del mismo se ha hecho, que ha podido llevar a condenas tan aberrantes como la de Orígenes o la de Diodoro de Tarso, considerados responsables de los errores doctrinales que más tarde aparecieron. Es verdad que podemos recurrir a los documentos de la época, pero hay que procurar no tomar dichos textos al pie de la letra. Después de desplegar su sentido crítico para descartar todo elemento de apreciación personal, el historiador se dará cuenta de lo delicado que resulta juzgar el texto, ya que la noción de ortodoxia no tiene exactamente el mismo sentido que hoy. La herejía y el cisma representan actualmente realidades que tienen un contenido jurídico y teológico perfectamente definido. En cambio, en el siglo IV, tales denominaciones son más bien apologéticas: subrayan una desviación doctrinal o moral más o menos inaceptable, sin que necesariamente se siga una toma de posición jurídica. Además, si se adopta una decisión de derecho, es ante todo individual, excomunión o deposición, sanción eventualmente surgida de una condena adoptada por el poder, que puede terminar con el exilio. Además, la frontera que separa cisma y herejía es imprecisa. Algunos dirán que el cisma no implica desviación doctrinal. Por ello es difícil referirse a los padres del siglo IV para estudiar los conceptos de ortodoxia, herejía y cisma. Incluso un autor tan ponderado como Congar[24] sólo utiliza como referencia aceptable, en el siglo IV, la crisis donatista y ciertos textos de Agustín o de Optato de Mileto relativos a esta crisis. Hay que reconocer que los padres de Oriente, incluido san Atanasio, ayudan poco a justificar las categorías jurídicas y dogmáticas de los teólogos occidentales. Ante la noción de ortodoxia, es más útil recurrir a la concepción fundamental que los padres tienen de las nociones de verdad y fe, y a las consecuencias prácticas que de las mismas se derivan.

Para los padres del siglo IV, el fundamento del conocimiento cristiano es la fe. Como recuerda acertadamente san Juan Crisóstomo, «la fe es la medida de las cosas invisibles y nos aporta en este campo una plenitud de conocimiento idéntica a la que nosotros podemos adquirir para las cosas visibles» (*Hom. XVIII, cap. XII in epist. ad Hebraeos*: PG 63, 197). Esta concepción excluye ya toda dicotomía entre el campo de los conocimientos teóricos y el campo de las ciencias prácticas. La verdadera fe, fundamentada en la Escritura, crea una síntesis de vida. En efecto, si hacemos abstracción del carácter multiforme de los ataques contra los herejes, ora se trate de herejías doctrinales como el arrianismo, ora de desviaciones morales como el en-

24. Véase el art. *Schisme*, en DTC XIV-1, París 1939, 1288-1293.

cratismo, el criterio constante de referencia para atestiguar la ortodoxia del pensamiento o de la vida es la fidelidad a la Escritura, o más exactamente a Jesucristo y a su mensaje transmitido por la Escritura.

Ello no excluye la reflexión intelectual: muy al contrario, pues Dios quiso que desplegáramos nuestra inteligencia y nuestro libre albedrío para examinar con criterio y reflexionar sobre el mensaje de Cristo. Por otra parte, como muestran sus múltiples obras, los padres se dedicaron, con mayor o menor éxito, a comentar la Escritura y a explicar y proponer un modo de vida conforme a su enseñanza. Llevaron a cabo esa búsqueda con la mayor libertad de espíritu y a menudo con mucha pasión, pero también con la preocupación constante de ser fieles a Cristo y a su Iglesia, de modo que esta fidelidad ha sido reconocida como el criterio de la ortodoxia o moral, tanto para los padres que consideramos ortodoxos como para los pensadores que ahora designamos como heréticos.

Hay que hablar todavía un poco más sobre el sentido que tiene el concepto de fidelidad a la Iglesia. Para los padres del siglo IV, la Iglesia no es en primer lugar una institución, un conjunto federativo de comunidades locales. Aun cuando ciertos obispos, como el de Roma o el de Alejandría, disfrutan de cierto poder y se esfuerzan por organizar las Iglesias de su región según unas normas próximas a las del poder civil, ninguno de ellos confunde la Iglesia con una de sus representaciones temporales, aunque dicha expresión se considere como una realidad indisociable del conjunto. Para todos, la Iglesia es en primer lugar el sacramento de Cristo; es Cristo continuado en el mundo por sus miembros; se identifica con él. Por eso el cisma, la escisión en la forma que sea, aparece como un pecado irremisible, como la falta más grave para la salvación. No se trata, por lo tanto, de rechazar la comunidad de los herejes en bloque. Al margen de los cismas de los donatistas y de los melecianos, surgidos de las persecuciones y que responden a situaciones muy particulares, no se puede entrever a lo largo de la primera mitad del siglo IV Iglesias rivales, fruto de divergencias doctrinales o morales. Eunomio y Apolinar serán entre los heterodoxos los primeros que erigirán Iglesias autónomas. A partir de entonces, las diversas tendencias se esforzarán por asegurar el control de las Iglesias amparándose, si es posible, en el poder episcopal; las luchas serán ásperas, algunas veces sangrientas; todos los medios, incluidos los menos dignos, serán utilizados, pero

nadie aceptará establecerse como Iglesia disidente. En este tema eclesiológico convergen los herejes y los ortodoxos; todos los obispos, incluso los de las comunidades donatistas y melecianas, a pesar de su particularismo, se consideran representantes auténticos de la Iglesia. Al mismo tiempo, los ortodoxos, inquietos por preservar la unidad de la Iglesia, no aceptan la idea de Iglesia separada. Denuncian con vehemencia a los malos pastores, que perturban a las Iglesias; se esfuerzan por neutralizarlos excluyéndolos de la comunidad; pero, en ningún caso pueden considerar el nacimiento de una Iglesia distinta. El caso de Antioquía, en el 362, es sintomático en este sentido. Un integrista loco, Lucífero de Cagliari, confiere intempestivamente la ordenación a Antíoco de Siria, un presbítero de Antioquía que pertenece a la facción tradicionalista, con el pretexto, según el juicio, de que el obispo legal, Melecio de Antioquía, exiliado por la fe, no había dado suficientes garantías de ortodoxia. Siguió una larga lucha contra Occidente, y el Oriente ve cómo se complica la cuestión con la actitud de Eusebio de Vercelli, amigo de Lucífero.

Esa unidad eclesiológica tan buscada no tiene nada de uniformización jurídica. Se basa en la libertad de los individuos y de las Iglesias, en el respeto mutuo, en el discernimiento y en la voluntad de comunión recíproca.

La libertad y el respeto mutuos son las cualidades primordiales del cristiano. Cada Iglesia, cada célula del cuerpo de Cristo, vive su fe según su tradición, y nadie tiene el derecho de intervenir en los asuntos internos. En su momento, Alejandro de Alejandría, Atanasio, Basilio, Melecio de Antioquía, Ausencio de Milán, Juan Crisóstomo sabrán recordar a los perturbadores de su Iglesia esta regla fundamental, que se puede resumir así: cada cual es libre de pedir la ayuda de sus hermanos en la fe, pero los demás obispos no se deben inmiscuir en los asuntos internos de una Iglesia, y todos deben respetar las decisiones tomadas en justicia.

Por lo tanto, la Iglesia es ontológicamente una, y esta unidad tiene que traducirse en hechos[25]. De ahí la importancia de los intercambios fraternales entre las Iglesias, práctica que se remonta a los tiempos apostólicos. En efecto, dicha práctica, llevada a cabo numerosas veces a lo largo de este período por Atanasio, Basilio, Liberio o Juan Cri-

25. V. Peri, *Il credo del 381: un persistente apello all'unità nella fede,* «Studium» 77 (1981) 689-704.

sóstomo, quedaba erigida en regla en el momento de la investidura de los obispos. Al ser consagrado, según la forma en uso en su Iglesia, el obispo intercambiaba cartas de comunión con sus colegas de la Iglesia universal. Esta práctica inmemorial constituye la piedra de toque de la ortodoxia. En esa época, todos los obispos vigilan cuidadosamente la expresión de dicho reconocimiento. Así, Atanasio, exiliado en la Galia en el 337, envía a su amigo Serapión de Thmuis la lista de los obispos con los que sus partidarios deben intercambiar cartas de comunión. Todavía más notable es la lista enviada por él en su carta de Pascua del 346, en el momento de su retorno triunfal a Egipto.

El intercambio de cartas, expresión fundamental de la unidad en la ortodoxia, provoca precisamente la cuestión del discernimiento que hay que tener para usarlo. Baste recordar, en este punto, la posición de Basilio de Cesarea, molesto por la falta de discernimiento del papa Dámaso en relación con los asuntos de Oriente.

Discernimiento en el reconocimiento de la comunión, he aquí la palabra clave que rige la actitud de la Iglesia en esa época ante el problema de la ortodoxia, tanto si afecta a la doctrina como a la moral. No se trata de una estructura jurídica definida, sino de una realidad vivida; de ahí la dificultad de dibujar sus contornos, que, sin embargo, se establecen en función de dos reglas muy simples:

1. Una decisión adoptada por una asamblea episcopal regularmente convocada no puede ser cuestionada sin un procedimiento serio y complejo, inspirado en los procedimientos civiles.
2. La regla de fe debe ser el depósito intangible de la Escritura y de la tradición.

Tomadas en todo su rigor, estas reglas se revelaron perfectamente inaplicables en la práctica. Será uno de los aspectos más evidentes de la crisis arriana, en la que siempre se imbricaron, por un lado, el cuestionamiento de los juicios pronunciados por los sínodos y la autoridad de la cosa juzgada, y, por otro lado, la referencia permanente a una fórmula intangible, inadecuada para expresar la realidad conceptual del momento.

La imbricación de esos dos problemas crea entonces una situación de hecho, con frecuencia parecida a la cuadratura del círculo. Pero tal situación desordenada no se debe a la mediocridad de los espíritus, sino a la importancia del compromiso. Después de una gestación de más de medio siglo y de diversas vicisitudes, la Iglesia superará su crisis de crecimiento y hallará una expresión de su fe y un modo de

vida prácticamente aceptados por todos durante un milenio. Como siempre, los historiadores, demasiado tarde (fuera de tiempo), conceden patentes de buena conducta y distribuyen a los protagonistas en buenos y malos. Sin embargo, el historiador, si no quiere erigirse en juez definitivo, debe comprobar honradamente que Acasio de Cesarea, Basilio de Ancira, Eustaquio de Sebaste y muchos más clasificados en el campo de los reprobados, contribuyeron también, como los corifeos de la fe, a la elaboración de la fórmula de fe ofreciendo a los que se proclamaban campeones de la ortodoxia la oportunidad de precisar mejor el contenido de su pensamiento.

Como todos esos obispos tenían una fuerte personalidad, la búsqueda de la verdad se hizo a lo largo de una lucha que no excluyó el recurso a la violencia y al poder temporal. Pero, en tal combate, nunca perdieron los protagonistas el sentido de la unidad de la Iglesia y el espíritu de conciliación en el superior interés de la fe.

Dicha actitud no fue sólo una actitud pragmática, debida a las circunstancias; descansa en una concepción de la verdad profundamente humilde. No tenemos la verdad, porque sólo Dios es verdad. Nosotros estamos en camino para buscarla; Dios nos ha revelado algunos elementos de la misma para jalonar nuestro camino, y a nosotros nos toca humilde, lenta y trabajosamente descubrir el contenido de la fe. La vida de la Iglesia es un largo camino, una pedagogía, una carrera, una lucha; son temas que aparecen con frecuencia en los padres. La luz no está fija detrás de nosotros; está delante de nosotros y vamos hacia ella evitando los accidentes del camino.

Capítulo tercero

ELABORACIÓN DE UN MÉTODO CIENTÍFICO

Dominar la problemática de hecho —en la medida en que tal tarea era propia de los primeros siglos de la época patrística— postulaba un método particular, y también una técnica que se adaptara a las exigencias específicas de un *intellectus fidei christianae*. El ambiente filosófico ofrecía ambas cosas. Utilizarlas para explicar la fe cristiana requería gran prudencia. Diversos malentendidos podían producir consecuencias imprevisibles. La época patrística ofrece nombres de importancia duradera para el método teológico de la Iglesia.

I. Los padres apologetas: el comienzo del diálogo entre la fe y la razón

A mediados del siglo II se da un desarrollo muy importante en la literatura cristiana. Hasta entonces las obras de los autores cristianos se dirigían a sus correligionarios. Se adherían a la tradición que tenía sus orígenes en los apóstoles, y el carácter de sus obras armonizaba en gran parte con los escritos —especialmente con las epístolas— del Nuevo Testamento. Se designa a estos autores con el nombre de padres apostólicos. Sin embargo, a mediados del siglo II dicho carácter se modifica. Los autores cristianos se dirigen al mundo, a los intelectuales de la época. Gigon se ha fijado con acierto en este hecho, que explica que el desarrollo del cristianismo se haya distinguido de las demás corrientes religiosas que se presentaban en el mundo grecorromano de entonces[1].

1. *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966, p. 8.

Se comprende que tal «viraje» adquiera el sentido de una confrontación con el modo de pensar de la época, y sobre todo de la filosofía griega. Se puede opinar diversamente a propósito de ese encuentro, pero nadie podrá negar que se trata de uno de los hechos más importantes en la historia de nuestro mundo occidental[2].

Durante mucho tiempo, las obras cristianas en que ese encuentro se expresó no lograron atraer la atención de los filólogos; sobre todo en el campo en que ejercieron su influjo los filólogos alemanes del siglo XIX. Un cambio notable se ha producido en este terreno, como lo muestran las numerosas publicaciones aparecidas en los últimos años sobre las relaciones entre la cultura antigua clásica y el cristianismo. Dichas obras nos muestran hasta qué punto el pensamiento griego influyó en los que tenían la misión de comunicar el mensaje cristiano a sus contemporáneos. A veces se presta atención a la influencia del pensamiento cristiano sobre la cultura pagana[3]. A nosotros, no nos interesa demasiado saber cómo unas ideas influyen en otras; no se trata del contenido del pensamiento, sino más bien de la forma; no de lo que uno piensa, sino de cómo lo piensa. Se trata del encuentro de la filosofía griega y de la fe cristiana.

2. Desde A. Harnack hasta L. Dewart no han faltado los que han considerado dicho encuentro como el inicio de la helenización progresiva del evangelio, que continuó a lo largo de la historia. Para toda esta problemática, véase P.-Th. Camelot, *Hellenisme*, DS VII, París 1968, p. 145-147; véase también J.M. Valverde, *Vida y muerte de las ideas*, Barcelona 1980, p. 58-60. El presente apartado es deudor de los estudios de J.C.M. van Winden, *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* I, Münster 1970, p. 205-213, y de E. des Places, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J.-C. Numénius, Atticus, Justin*, «Studia patristica» (Texte und Untersuchungen 128) XV-1 (1984) 432-441.

3. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966; A.D. Nock, *Early christianity and its hellenistic background*, Nueva York 1964; A. Wifstrand, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Berna-Munich 1967; W. Jaeger, *Early christianity and greek paideia*, Cambridge 1961; H. Chadwick, *Early christian thought and the classical tradition*, Oxford 1966; J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961; J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie des chrétiens*, París 1964; L. Alfonsi, *Rapporti tra Umanesimo e cristianesimo nell'apologetica cristiana del II secolo*, «Studi Romani» 18 (1970) 22-29; Chr. Gnilka, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Begriff des «rechten Gebrauchs»*, Basilea-Stuttgart 1984.

1. *Las dos corrientes en el pensamiento filosófico griego del siglo II*

La corriente principal de la filosofía de la época es platónica. Sin embargo, parece que se pueden distinguir dos maneras de pensar, perfectamente ilustradas por dos nombres de la época, Galeno y Numenio. El hecho de que ninguno de ellos se llame platónico no impide considerarlos como los dos representantes de la filosofía de entonces.

Galeno (nacido en 129) era originario de Pérgamo. Obtuvo renombre como médico, a pesar de que era a la vez un filósofo notable. Pasó gran parte de su vida en Roma, donde murió en 199. No se afilió a escuela alguna, ni en el campo de la medicina ni en el de la filosofía. Se dejó llevar únicamente por la «prueba». La concepción de Galeno queda bien caracterizada en un pasaje en que dice, atacando a sus colegas médicos y filósofos carentes de crítica: «Es más fácil explicar algo nuevo a los judíos y a los cristianos que a los médicos partidarios de una determinada escuela.» Lo que aquí aparece es un contraste agudo entre la «fe» y la «prueba». Galeno toma partido por ésta y ve toda «fe» como un enemigo irreconciliable de la «prueba».

R. Walzer, que editó y discutió los textos de Galeno sobre los judíos y los cristianos[4], observa al respecto: «Casi no hay que llamar la atención sobre el hecho de que la apreciación de la razón crítica que hallamos en Galeno está completamente de acuerdo con las mejores y más fundamentales tradiciones de la filosofía griega»[5]. Convendría añadir que esa alta apreciación de la razón crítica podría adquirir fácilmente un carácter exclusivo, y fue así en la filosofía griega cuando ésta, y sobre todo el platonismo, cedió al escepticismo. Lo cual corresponde únicamente a este modo de pensar, basado en una contradicción entre «fe» y «prueba».

Sin embargo, en el pensamiento de Platón había otro aspecto que se manifestaba en sus mitos y en la manera cómo habla de los «antiguos»[6]. Dicho aspecto se actualiza en otro pensador de la misma época, Numenio de Apamea. Este sabio universal se inscribe en una tradición que se podría describir del modo siguiente: cuando el platonismo —quizá se podría decir simplemente el pensamiento griego— se orientó hacia el escepticismo, signo evidente de un espíritu fatigado, vemos aparecer, en la época del helenismo, el interés por otras culturas, por ideas de otros pueblos. Tal tendencia se halla en primer lugar en la filosofía del helenismo, el estoicismo, y sobre todo en aquel otro filósofo universal llamado Posidonio, también originario de Apamea.

4. *Galen on jews and christians*, Londres 1949.
5. O.c., p. 20.
6. Véase, por ejemplo, *Fedro* 235 b 7; 244 b 6ss; 274 C 1.

Según estos pensadores, los primeros hombres poseían una gran sabiduría, ya que todavía se hallaban cerca de los dioses. Su conocimiento tiene el carácter de una especie de revelación primitiva. En este sentido se podría recurrir fácilmente a Platón, cuando dice que los antiguos estuvieron mejor que nosotros, al estar más próximos a los dioses, y comunicaron cierto conocimiento, don de los dioses a los hombres, a los que vinieron después de ellos (*Filebo*, 16 C 5).

Según Numenio, ¿cómo hallar la verdad? Este filósofo, que se denomina pitagórico, declara al respecto: en primer lugar habrá que considerar los testimonios de Platón y volver entonces a Pitágoras y dirigirse a los pueblos conocidos, y aprovecharse de sus misterios, doctrinas e instituciones, como los brahmanes, los judíos, los magos y los egipcios, en cuanto éstos —según Numenio— coinciden con la doctrina de Platón. Este texto confirma algunos datos interesantes sobre los que H.-Ch. Puech escribió un artículo importante[7]. Lo que por ahora nos interesa es el término «volver» a los antiguos pueblos y a los antiguos sabios. Ello sólo puede tener sentido si se admite que los pueblos antiguos poseyeron la verdad, lo cual supone otra vez un conocimiento o revelación primitivos. Por su apreciación de los antiguos, Numenio se coloca al lado de la tradición que tuvo su primer representante en Posidonio. Partiendo de esta noción hay que entender la curiosa expresión de Numenio de que Platón fue un «Moisés aticista»[8], ya que los judíos son mencionados entre los pueblos antiguos.

Como puede verse, en la filosofía griega del siglo II, junto a una actitud fuertemente racionalista —la de Galeno—, se da una concepción que expresa la fe en el poder del conocimiento humano tal como se revela en el espíritu primitivo e inocente, concepción que halla sus orígenes en las obras de Platón.

7. *Mélanges Bidez*, Bruselas 1934, p. 745-778.
8. Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 22.

2. *Punto de vista de Justino ante la filosofía griega*

El primer filósofo cristiano que toma posición ante la filosofía es san Justino. Nacido en Naplusa (Samaria) hacia el año 100, sufrió martirio en Roma hacia el 165. Es autor de dos *Apologías* y del *Diálogo con Trifón,* en el que explica su propia experiencia: en busca de la verdad desde su juventud, creía haberla encontrado finalmente en el platonismo; pero un día un cristiano anciano le mostró que la verdad plena se halla en el cristianismo, y se convirtió (133). Mantuvo todo su aprecio por la filosofía, que lo había conducido a Cristo, y afirmó que la doctrina revelada enriquece la razón informándola de verdades que le eran inaccesibles.

Es sorprendente que la posición de Justino ante la filosofía tenga lugar a través del diálogo con un judío, Trifón. Justino le pregunta: «¿Y cómo pudieras tú sacar tanto provecho de la filosofía, cuanto de tu propio legislador y de los profetas?» A lo que Trifón respondió: «¿No tratan de Dios los filósofos en todos sus discursos y no versan sus disputas siempre sobre su unicidad y providencia? ¿O no es objeto de la filosofía el investigar acerca de Dios? (*Diálogo* I, 3). En otros términos: ¿Es que la filosofía no nos propone exactamente lo que Moisés y los profetas quieren enseñarnos? «Ciertamente —dice Justino—, y ésa es también mi opinión; pero la mayoría de los filósofos ni se plantean siquiera el problema de si hay un solo Dios o hay muchos» (*Diálogo* I, 4)[9]. Entonces Trifón plantea la pregunta importante: «Y tú, ¿qué opinas sobre esto, qué idea tienes de Dios y cuál es tu filosofía?» A la que Justino responde: «La filosofía es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y recomienda. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia. Ahora, qué sea en definitiva la filosofía y por qué les fue enviada a los hombres, cosa es que se le escapa al vulgo de las gentes; pues en otro caso, siendo como es ella ciencia una, no habría platónicos, ni estoicos, ni

9. Véase J.C.M. van Winden, *Le portrait de la philosophie grecque dans Justin Dialogue I, 4-5,* «Vigiliae christianae» 31 (1977) 181-190, donde se precisa el texto y su sentido, con la identificación de los filósofos considerados. El autor destaca la honradez de Justino, el cual, por el hecho de ser platónico, razona contra los otros sistemas, pero en un plano superior rechaza la competencia filosófica ante la verdad última.

peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos» (*Diálogo* I, 6, 1-2). Por lo tanto, según Justino, hay una sola filosofía, enviada a los hombres. Por falta de una adecuada noción, se ha perdido de vista esa filosofía, aunque ahora haya muchos sistemas filosóficos.

Para hacerse una idea mejor de la intención de Justino, es de gran importancia otro pasaje del mismo *Diálogo* (35, 6). Dice que los que se adhieren a diferentes sectas en el cristianismo (marcionitas, valentinianos, etc.), todos se llaman cristianos, pero no lo son, como pasa con los que se adhieren a los diversos sistemas filosóficos: también se llaman filósofos, pero en realidad no lo son. Así como, para Justino, sólo hay un cristianismo, sólo hay también una filosofía: una filosofía primitiva, podríamos decir, de la que —tal como se deduce de la argumentación que sigue— el cristianismo es la continuación.

Justino dice que esta filosofía única ha sido enviada a los hombres. Está claro que se trata de aquella «revelación» de que hablaban Numenio y Posidonio. Ciertamente tiene razón M.N. Hyldahl[10] cuando dice que estos pensamientos de Justino deben considerarse en relación con las concepciones de Posidonio.

A lo largo de su exposición Justino, dirigiendo su atención al platonismo, nos muestra que la verdadera filosofía no se halla en ninguno de los sistemas griegos. De ahí la pregunta: «Entonces, ¿a quién vamos a tomar por maestro?» La respuesta es: «Existieron hace mucho tiempo unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados del espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas. Sus escritos se conservan todavía, y quien los lea y les preste fe, puede sacar el más grande provecho en las cuestiones de los principios y fin de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber. Porque no compusieron jamás sus discursos con *pruebas*, como quiera que ellos sean testigos *fidedignos* de la verdad por encima de toda demostración» (*Diálogo* 7, 1-2). Se puede percibir en estas últimas palabras una reacción de Justino a la exigencia de «pruebas» por parte de Galeno. Y un poco más adelante Justino dice que demostró que él no creyó ni en las vanas fábulas ni en las doctrinas gratuitas, sino en los prin-

10. *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins,* Copenhague 1966, p. 144ss.

cipios llenos del Espíritu de Dios, «de los que brota el poder y florece la gracia» (*Diálogo* 9, 1).

Pero no es necesario detenernos más en los argumentos de Justino, ya que se presentarán de un modo más enérgico en Orígenes. Bástenos advertir que Justino no quiere pasar en silencio la exigencia de «pruebas».

3. *El ataque de Celso contra el cristianismo*

Unos veinte años después que Justino escribiera su *Diálogo,* Celso atacó violentamente el cristianismo. Dio a su obra el título *Verdadera doctrina.* Parece que esta «verdadera doctrina» es la «antigua doctrina», de la que dijo: «Ha habido desde el origen una doctrina de gran antigüedad que los pueblos más sabios y las ciudades y los hombres sabios han conocido» (*Contra Celso,* I, 14). Volvemos a hallar aquí un tema conocido. Se trata una vez más de un conocimiento primitivo.

Moisés —continúa diciendo Celso— se apropió esta antigua doctrina y se convirtió así en un hombre famoso. Sin embargo, Moisés corrompió esa doctrina. ¿Qué es entonces el cristianismo? Una corrupción de la doctrina judía, o lo que es lo mismo, una corrupción de una corrupción.

Estaríamos tentados de ver en esta teoría una reacción a la teoría de Justino según la cual el cristianismo sería la filosofía primitiva recuperada. Celso habría utilizado aquí la misma idea fundamental —en él dicha filosofía adopta el nombre de «antigua doctrina»—, pero con un resultado diametralmente opuesto[11].

Si se profundiza la teoría de Celso sobre la «antigua doctrina», surge una pregunta: ¿Qué lugar ocupa el pensamiento griego en esa doctrina? ¿Cuál es su relación con tal doctrina? La respuesta se puede deducir de lo que Orígenes dice en *Contra Celso* I, 2. Celso —dice— afirma que la doctrina judía es, por su origen, una doctrina bárbara. A este propósito, Orígenes observa: «Dicho por Celso, esto no puede ser un reproche al judaísmo, ya que parece que los bárbaros son capaces de descubrir los *dogmata,* es decir, de descubrir la verdad» (cosa

11. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum,* Berlín 1955, sostiene la tesis de que Celso reacciona contra los escritos de Justino.

evidente en virtud de lo que ha escrito a propósito de la antigua doctrina). «Sin embargo —prosigue Orígenes— Celso añade que los griegos son más hábiles en juzgar, consolidar, adaptar a la práctica de la virtud los descubrimientos de los bárbaros.» Se podría decir de otro modo: los pueblos antiguos y los sabios antiguos estaban al mismo nivel para descubrir la verdad, aunque sólo los griegos eran capaces de consolidarla y adaptarse a ella.

Cabe hacer aquí una asociación interesante de dos pensamientos fundamentales en la filosofía del momento: la doctrina de los antiguos y la exigencia de una justificación racional que, según Celso, es la aportación propia de los griegos.

Tomando como punto de partida el último argumento —se podría decir el argumento de Galeno—, Celso ataca de nuevo a los cristianos. Refiriéndose a su fe dice que no está justificada «racionalmente». He aquí lo esencial de su ataque: «Al adherirse a una doctrina, hay que guiarse por la razón; de lo contrario, se cae en toda clase de prácticas oscuras y uno se deja engañar por gente perversa» (*Contra Celso,* I, 9). Es lo que Celso ve en los cristianos, porque entre ellos, dice, los hay que no quieren discutir su fe y que utilizan fórmulas como «no examines nada, sino cree», o «la fe te salvará». Se trata aquí de cristianos que, ante la exigencia de los filósofos griegos «demostrad, no creáis», presentan el principio «creed, no demostréis». Participan de la concepción de sus adversarios, según la cual la «fe» y la «prueba» son enemigos irreconciliables, y escogen el saber de la fe. Hay que advertir que se da todavía otra posibilidad que se halla en la defensa de Orígenes.

Sin embargo, antes de hablar de la misma, quizás es mejor indicar que ese ataque contra la «fe» de los cristianos, que sería contraria a la «razón», constituyó siempre el gran ataque por parte de los griegos. Ello aparece de un modo evidente en Porfirio, tal vez el adversario más importante del cristianismo en los primeros siglos. Dicho filósofo, que pertenece a la generación que sigue a Orígenes, escribió *Contra los cristianos,* donde acusa a éstos de dejarse llevar por una fe que no se apoya en la razón y por una adhesión que no se fundamenta en el examen. Los cristianos únicamente «creen»; de ahí también el nombre de «creyentes». Nos damos cuenta del carácter despectivo que tienen las palabras de Porfirio.

Para los cristianos que se comportaban como los mencionados por Celso, tal argumentación podía tener la apariencia de ser sólida. No

obstante, como ya insinuamos, en el campo cristiano aparece otra forma de defensa, que se debe a Orígenes.

En su libro *Contra Celso* —aparecido hacia el 250, por lo tanto, setenta años después de la publicación de la obra de Celso—, Orígenes trata de las acusaciones de éste. Empieza por la tesis de Celso, según la cual la doctrina judía, y por consiguiente la de los cristianos, sería una corrupción de la verdadera doctrina antigua, y que Moisés habría sido el primer corruptor, seguido en esto por Cristo. Orígenes responde: ¿Con qué derecho excluye Celso a los judíos de aquellos pueblos antiguos que poseyeron la verdadera doctrina? Menciona a los egipcios, los asirios, los indios y muchos más pueblos, pero no quiere conceder a los judíos los epítetos de «antiguos» y de «sabios». ¿Con qué derecho? ¿Por qué razón da fe a los historiadores de los egipcios y de los indios, y en cambio rechaza concederla a los de los judíos? He aquí lo que llamamos tener dos medidas. Es evidente que Celso está lleno de prejuicios (*Contra Celso* I, 14 y 16). Era mucho más sensato Numenio que juzgaba a los judíos de un modo más favorable. ¿Y por qué —prosigue Orígenes— Celso coloca a Orfeo, o al persa Zoroastro, o a Pitágoras, entre los que conocieron la antigua doctrina, y por lo tanto la verdad, mientras que excluye a Moisés, a pesar de que sus escritos mostraron el buen camino a tanta gente?

Orígenes trata todavía más a fondo de las acusaciones contra Moisés y su doctrina, mostrando la parcialidad de la demostración de Celso. No es necesario verlo con detalle ahora. La estructura de la argumentación de Orígenes es clara. No hay razón alguna para considerar la doctrina judía como una corrupción de la antigua doctrina: al contrario, más bien la reafirma. Y, respecto al cristianismo, no es un judaísmo corrompido. Los acontecimientos que se produjeron en Jesús y en su comunidad prueban que no se trata de una corrupción, sino de una obra de Dios.

Es interesante avanzar un poco en la historia de la apologética y ver cómo Eusebio desarrolla la teoría de la «antigua doctrina» a principios del siglo IV. Establece una distinción entre los hebreos y los judíos. Los judíos son los que vivieron bajo la ley de Moisés. Los hebreos son unos hombres piadosos de una era anterior y de cuyas obras habla Moisés. En ellos no se sintió la necesidad de una ley, ya que practicaban la virtud de su naturaleza. El cristianismo continúa esa antigua manera de vivir de los hebreos. No es una nueva doctrina, sino una doctrina muy antigua. En *Demostratio evangelica,* I, 2, 1,

leemos: «Ya hemos dicho antes que el cristianismo no es una especie de helenismo ni una especie de judaísmo; tiene una forma propia de adorar a Dios que no es ni nueva ni absurda, muy antigua y conocida también por los amados de Dios antes de Moisés» (en Justino también se halla la relación de los cristianos con los hombres piadosos anteriores a Moisés, pero todavía no en una forma desarrollada).

Llegamos ahora a la segunda acusación de Celso, es decir, que la fe de un cristiano no está justificada racionalmente. Se puede resumir la respuesta de Orígenes en tres puntos: *a*) admite que hay cristianos que creen sin fundamento racional, pero *b*) esto no quiere decir que la fe no sea justificable racionalmente y, más aún, *c*) los mismos adversarios hacen lo que reprochan a los cristianos: creen.

Primer punto. Orígenes empieza estableciendo que, si a todos fuera posible consagrarse a la filosofía —lo cual significa aquí evidentemente el examen de los fundamentos de la fe—, todos deberían emprender ese camino. Será posible dar del cristianismo una justificación, al igual que de la filosofía griega (*Contra Celso* I, 9, 13ss). Pero, si ello no es posible, en parte a causa de las exigencias de la vida, en parte a causa de la pereza humana, son pocos los que quieren imponerse el esfuerzo de un pensamiento que pregunta: ¿cómo hallar un método más eficaz para ayudar a la masa que el enseñado por Jesús? Orígenes llama entonces la atención sobre el mejoramiento de la vida, obrado por la simple fe en multitudes innumerables. ¿Qué vale más, pregunta, que esa gente crea sin justificación racional a base de reformar sus costumbres o que se difiera su conversión fundamentada en la simple fe, exigiendo primero una justificación racional? En este caso, la mayoría no llegará nunca al mejoramiento de la vida. Además, este mismo mejoramiento es una prueba de que se trata de una acción de Dios.

Segundo punto. Resulta que Orígenes cree que es posible una justificación racional. Por lo tanto, no hay una contradicción absoluta entre «fe» y «prueba». En este punto estamos todavía mejor informados consultando su respuesta a la afirmación de Celso, según la cual los griegos eran más fuertes en la justificación y en la práctica de la verdad. Orígenes afirma: «He aquí lo que puedo decir, partiendo de la observación, para defender la verdad de las tesis del cristianismo: el que viene de los dogmas y de las disciplinas griegas al evangelio no sólo puede *juzgar* que son verdaderas, sino que puede *probar,* poniéndolas en *práctica,* que son la condición que parecía requerirse en

relación con una demostración griega que prueba así la verdad del cristianismo»[12]. Orígenes aprovecha esas tres nociones (en cursiva) que expresan en Celso la fuerza del pensamiento griego y dice: cuando los griegos se sirvan de estos talentos, descubrirán que el cristianismo les confirma la verdad. Orígenes sigue diciendo: «También hay que añadir: la palabra (divina) tiene su demostración propia, más divina que la de los griegos por la dialéctica. Y esta demostración divina, es llamada por el Apóstol *demostración del Espíritu y de la fuerza.*» «Espíritu» quiere decir aquí las profecías como argumento de la fe en Cristo; «fuerza» quiere decir los milagros. Las profecías y los milagros ocupan gran espacio en la apologética de los primeros tiempos; unas y otros eran admitidos generalmente como una realidad tanto por los paganos como por los cristianos[13]. ¿A qué milagros y a qué profecías había que dar valor? Esto era importante.

Tal fue la respuesta de Orígenes al reproche de Celso de que la fe era algo irracional. Por un lado, distingue una simple fe, útil, que aprovecha y que, por consiguiente, es buena, y, por otro lado, la posibilidad de una adhesión bien fundamentada en un razonamiento. Esta última posibilidad es para él evidentemente ideal. Es la *gnosis*.

Tercer punto. Sin embargo, Orígenes no se queda aquí. No se limita a responder al ataque de su adversario, sino que procede al contraataque. Dice: nuestros adversarios no hacen más que hablar de nuestra fe como de algo irracional, pero ellos también *creen*. Pues, ¿cómo se hace para adherirse a una determinada escuela filosófica? La elección no viene después de haber estudiado todas las escuelas de filosofía. ¿Qué quiere decir confiarse?

Es así en el mundo del pensamiento y de la acción, es decir, en la vida práctica. Aquí también nos dejamos llevar por la confianza y la esperanza. Uno que va a navegar, que va a cultivar la tierra, que se va a casar, ¿no se dejará llevar en último término por la fe en el mar, en la tierra, en la esposa?

Así toda vida humana está sostenida por la confianza, por la fe. Y —prosigue Orígenes— aquí se trata de una confianza en los asuntos humanos. Es más razonable aún poner la confianza en Dios y en aquel que nos ha enseñado a adorar sólo a Dios, Jesucristo.

12. Véase, para la interpretación de este texto, el artículo de J.C.M. van Winden, *Notes on Origen, Contra Celsum*, «Vigiliae christianae» 20 (1966) 201-213.

13. E.R. Dodds, *Pagan and christian in an age of anxiety*, Cambridge 1965, p. 124ss.

Lo interesante en esa argumentación de Orígenes es que avanza en algo de que apenas se tenía conciencia en el pensamiento filosófico de la época, el elemento de la fe en todo conocimiento humano. No se puede negar que en esto Orígenes dio una respuesta clara a las objeciones presentadas contra la fe de los cristianos, entre otros por Celso. Se puede considerar dicha respuesta como el final de la primera fase del diálogo entre el cristianismo y la filosofía griega.

Para terminar, es oportuno advertir que, después de Orígenes, vemos aumentar el papel de la «fe» en la filosofía pagana. Porfirio —que como vimos reprochaba a los cristianos su fe irracional, reproche que ciertamente no se podía aplicar a Orígenes— declara al fin de su vida que la «fe» es la primera condición del alma para avanzar hacia Dios[14]. Y es éste el fin supremo de la filosofía: dirigirse a Dios. Se podría decir que en el cristianismo y en el paganismo de esa época hay dos corrientes que, por así decir, se entrecruzan: en el pensamiento cristiano, la corriente de la «fe» hacia la «prueba»; en el pensamiento pagano, sobre todo en el neoplatonismo según Plotino, el de la «prueba» hacia la «fe». Probablemente se tenga que afirmar con Daniélou que en esa época es más el cristianismo que el paganismo el que asume la defensa de los derechos de la razón *(logos)*[15].

Bibliografía

D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, BAC 116; A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, París 1912; J. Giordani, *La prima polemica cristiana*, Brescia² 1943; A. Casamassa, *Gli apologisti greci*, Roma 1944; M. Pellegrino, *Studi sull'antica apologetica*, Roma 1947; C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, Berlín 1953; Ch. Kannengiesser -A. Solignac, *Justin*, DS VIII París 1974, 1640-1647; R. Joly, *L'originalité de la morale chrétienne selon les Apologistes du IIe siècle*, «Réseaux anc. Rev. univ. Sc. morale» 18-19 (1972) 39-40; íd., *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruselas 1973; W. Frei, *Vom geschichtlichen Ursprung der Theologie*, «Internationale Kirchliche Zeitschrift» 24 (1974) 175-193; C. Mondésert, *La tradition apostolique chez S. Justin*, «Année canonique» 23 (1979) 145-158; C.J. De Vogel, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème*

14. Cf. Dodds, o.c., p. 122.

15. Recensión del libro citado de Dodds en «Recherches de science religieuse» 54 (1966) 305.

doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles, «Scripta theologica» 11 (1979) 929-952; W. Rordorf, *La Trinité dans les écrits de Justin Martyr,* «Augustinianum» 20 (1980) 285-297; D.W. Palmer, *Atheism, apologetic and negative theology in the Greek Apologists of the second century,* «Vigiliae christianae» 37 (1983) 234-259.

II. Los gnósticos y san Ireneo de Lyón

1. *Introducción*

La palabra *gnosis* forma parte del vocabulario del griego clásico. Usada normalmente con un genitivo de objeto, designa el «acto de conocer alguna cosa». En la época helenística (y ya alguna vez en Platón) se toma en el sentido de «conocimiento». Así se halla en los escritos herméticos y en todas las ramas del gnosticismo.

H.-Ch. Puech, resumiendo su curso del Colegio de Francia, esbozaba «los diversos movimientos, sistemas o teorías que se han dado, que han recibido o son susceptibles de recibir el nombre de gnósticos». «Gnosticismos cristianos, o más o menos cristianizados, de índole netamente heterodoxa;

— gnosis paganas o exteriores al cristianismo (mandeísmo, hermetismo, doctrinas de los *oracula chaldaica,* de los *viri novi* mencionados por Arnobio, de ciertos pasajes de los papiros mágicos griegos, etcétera);

— maniqueísmo;

— sectas denominadas (equivocadamente, sin duda) neomaniqueas o, más vagamente, neodualistas (priscilianismo, paulicianismo, bogomilismo, catarismo medieval);

— por razón de algunos de sus aspectos, ciencias ocultas, como magia, astrología, alquimia;

— ciertas gnosis cristianas ortodoxas o consideradas así por sus autores, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Evagrio Póntico;

— la cábala y tal o cual corriente pregnóstica o gnosticizante del judaísmo; (...)

— diversos sistemas de cuño filosófico o esotérico nacidos en el seno o al margen del islam o de las religiones de Extremo Oriente, o propios de la Europa moderna»[16]. Esta panorámica ha sido confirmada por numerosos estudios recientes[17] que han puesto de relieve la complejidad doctrinal de lo que se ha dado en llamar gnosticismo.

16. «Annuaire du Collège de France» 53 (1953) 163ss.

El problema de los orígenes de las doctrinas gnósticas se mueve en una gran oscuridad. ¿La gnosis buena habría nacido espontáneamente del esfuerzo de reflexión de los grandes gnósticos (postura de historiadores de la Iglesia como Lipsius, Hilgenfeld, Harnack, de Faye, Burkitt) o existía ya antes del cristianismo? ¿Viene de Caldea, de Persia, de la India, de Egipto (postura de los comparatistas, de los especialistas en historia comparada de las religiones: Bossuet, Reitzenstein, etc.) o es un fenómeno específicamente griego? ¿Ha surgido del paganismo o del judaísmo? ¿Cuáles son sus relaciones con el hermetismo pagano y con las fuerzas de gnosis llamadas «populares» como la magia, la alquimia y la astrología?

Parece que la posición de los mencionados historiadores de la Iglesia no se puede sostener. La existencia, al comienzo de la era cristiana, de una gnosis —más o menos cristalizada en sistemas— parece deducirse del estudio de los últimos descubrimientos.

Valentín no creó todas las piezas, las asumió y simplificó, intentando adaptar al cristianismo una corriente ya existente y dejando en ella su marca propia. El *Apokryphon de Juan* es al menos contemporáneo suyo, y de ninguna manera puede atribuírsele. La *Sabiduría de Jesús* es una cristianización de la *Carta* (pagana) *de Eugnoste.*

Por otro lado, los comparatistas y los partidarios de la *Religionsgeschichtliche Schule* no han llegado a la meta que deseaban. La fecha y el lugar del gnosticismo siguen siendo desconocidos, y la combinación de sus elementos, muy problemática. No se excluye que el genio griego, a lo largo de los grandes sincretismos de su historia, haya podido asimilar (por lo menos parçialmente) elementos de procedencia muy diversa.

El núcleo de la gnosis (a base de orfismo, si se quiere) tal vez sea pagano (hermetismo, *Carta de Eugnoste*). Pero la gnosis parece estar estrechamente mezclada con especulaciones judías (en particular sobre los inicios del *Génesis*) antes de entrar en el cristianismo. Quizá los nuevos documentos iluminarán todos esos aspectos.

La documentación que tenemos es doble: una, llamada indirecta,

17. Tenemos un exponente representativo, entre otros, en la obra *Gnosis und Gnostizismus,* Darmstadt 1975, y en los artículos bien informados de R. Haardt, *Gnosis* y *Gnosticismo,* en *Sacramentum Mundi,* vol. 3, Barcelona 1973, col. 291-306.

proviene de los padres de la Iglesia, algunos de los cuales buscaron objetivamente el sentido de dichos sistemas y los describieron a partir de la filosofía, de la Escritura y de la tradición auténtica de la Iglesia; es el caso de san Ireneo de Lyón, que escribió, hacia el año 180, cinco libros titulados *Contra las herejías (Adversus haereses)*. Otras fuentes son Tertuliano, Hipólito y paralelamente Clemente de Alejandría y Orígenes. Están además los documentos directos, la mayoría de los cuales, de descubrimiento reciente, fueron escritos en copto y han sido editados y estudiados con un cuidado especial[18].

2. *La doctrina gnóstica*

Los sistemas gnósticos son numerosos, y san Ireneo los compara con razón a un «cultivo de setas» (*Adversus haereses* I, 29, 1). Sin embargo, hay un fondo común de doctrina que hay que discernir.

En primer lugar, no debemos dejarnos engañar por las exposiciones áridas y demasiado sistemáticas que los heresiólogos, por comodidad de sus descripciones, sitúan fácilmente en primer plano. Estudiando a fondo estas exposiciones y buscando, más allá de la aritmología y del mito, las enseñanzas profundas subyacentes, se descubre la dimensión interna de los sistemas. Al confrontarlos con las ideas ambientales, con la filosofía y el vocabulario de la época, con las corrientes de todo tipo a partir de los cuales la gnosis realiza su síntesis, se pueden precisar ciertos aspectos de dicha gnosis. Así M. Quispel (1949) revalorizó la *Carta de Ptolomeo a Flora* y mostró sus relaciones con otros escritos de la época. Para toda esa temática sigue siendo importante el libro de F.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée* (París 1947), así como toda la erudita aportación de A. Orbe sobre los valentinianos.

En todos estos documentos, aparece un *primer principio* o *superprincipio* que trasciende todo valor, todo nombre, toda idea, toda distinción. Definido habitualmente con términos negativos, a veces se le llama el *Abismo*, o el *Padre*, el *Pro-Padre*. En el seno de ese abismo de la divinidad aparece de pronto el *Pensamiento, Ennoia*. En una revelación a la vez sucesiva e interpersonal, la realidad divina se manifiesta en *Inteligencia (Nous)*, *Verbo (Logos)* u hombre primordial que, para nosotros, se traduce en *Verdad*, *Vida* y *Elección superior*. Todos los textos hablan de *Luz*[19] (todas las manifestaciones de la divinidad son emanaciones y reflejos de una única Luz), de *Reposo*, de *Gozo*, de *Gracia*, apoyándose en el *Espíritu (Pneuma)*.

18. Se puede hallar una excelente y concisa presentación de las fuentes en J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* I, Madrid 1983, p. 10-18.

El Padre se ha mirado en la pura luz, y así aparece su Pensamiento virginal, semejante a sí mismo, *Ennoia* o *Barbelo*, prototipo de *Sophia*, la Sabiduría, que se armoniza con el *Logos*.

Así la divinidad se concibe como una Plenitud de virtualidades, un *pleroma* de «potencias» o «eones» que se desarrollan en revelación intemporal.

El «yo» del gnóstico sólo es una emanación última de esa luz pura, una «chispa», una «simiente de Espíritu», una parcela del hombre superior. El gnóstico toma conciencia de ello, un poco como el primer principio (del cual proviene) ha tomado conciencia de sí mismo: mirándose en su yo se halla a sí mismo, a la vez que halla esa divinidad de la que es una chispa y a la que vuelve infaliblemente, de un modo físico y, por así decir, automático.

Ese conocimiento o gnosis es también, al mismo tiempo, su salvación[20]. Conociéndose, conoce a la vez su verdadera naturaleza, su origen y destino. Esta toma de conciencia es denominada por el gnóstico «despertar», iluminación de las tinieblas, resurrección o vivificación a partir de un estado de muerte, a partir de un recuerdo después de largos silencios de olvido.

Queda por explicar la presencia del yo divino, vivo y luminoso, en medio de este mundo que le es totalmente extraño. Aquí interviene el viejo mito de la caída y de la recuperación. Después de la aparición del mal en el mundo, el *pleroma* reúne todas sus fuerzas, concentra sus potencias en el Salvador, que viene a regenerar a *Sophia* y a liberarla de los elementos que le son extraños. Con *Sophia* todos los gnósticos serán regenerados. Así tiene lugar la gran «restauración». Las parcelas de divinidad que son gnósticas («simientes pneumáticas») escaparán de las potencias malas de este mundo y entrarán en el *pleroma* con la Sabiduría en compañía del Salvador.

En cuanto a los cristianos ordinarios, no iniciados, por lo menos

19. G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Roma 1980.

20. G. Filoramo, *Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano del II secolo*, «Augustinianum» 18 (1978) 75-88.

en el valentinianismo, podrán encontrar cabida en el exterior del *pleroma* con el demiurgo al frente.

¿Cómo consideran la historia? La agonía del salvador visible, Jesús, sólo es una ilustración, por la imagen del combate que *Sophia* y el yo gnóstico, arrojados a un mundo de miseria, mantienen contra todos los elementos del mal: ignorancia, miedo, tristeza, angustia (las cuatro «pasiones» fundamentales).

En fin, para los gnósticos el Dios del Antiguo Testamento no es el verdadero Dios que nos ha revelado el cristianismo[21]: organizador de la materia mala, autor de una ley coja, a menudo injusta, a veces incluso cruel (el talión...), celoso, vengativo, orgulloso e inflexible, no puede ser de naturaleza espiritual (pneumática); ciertas sectas llegan a confundirlo con el principio del mal.

Bibliografía

F.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, París 1947; A. Orbe, *Estudios valentinianos*, Roma 1955-1966; íd., *Cristología gnóstica*, Madrid 1976; R.M. Grant, *Gnosticism and early christianity*, Oxford 1960; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich 1951; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París 1947; G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Roma 1980; íd., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983; J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* I y II, Madrid 1983; P.Th. Camelot, *Gnose chrétienne*, *en* DS VI, París 1967, 508-523; E. Cornélis, *Gnosticisme*, *en* DS VI, París 1967, 523-541; J. Deluzan, *Gnose*, en: *Encyclopaedia Universalis* 7, París 1968, 782-787; P. Hadot, *Gnosticisme chrétien*, en *Encyclopaedia Universalis*, ibídem, 787-792; L. Cerfaux, *Gnose prechrétienne et biblique*, DB (Suppl.) III, París 1938, 659-701; L. Cencillo, *La vida espiritual en las sectas gnósticas, en el maniqueísmo, los disidentes medievales y los cátaros, en* B. Jiménez Duque y L. Sala Balust (dirs.), *Historia de la espiritualidad* III, Barcelona 1969, 419-554; A. Ceresa- Gastaldo, *Gnosticismo e cristianesimo*, «Studium» 72 (1976) 859-865 analiza algunas de las publicaciones recientes; H. Leisegang, *La gnose*, París 1951; *Testi gnostici cristiani*, Bari 1970; H.-Ch. Puech, *En torno a la gnosis* I, Madrid 1982; M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Le Codex de Berlin*, París 1983; K. Rudolph, *Gnosis. The nature and history of an ancient religion*, Edimburgo 1983.

21. Véase V. Bianchi, *Polemiche gnostiche e antignostiche sul Dio dell'Antico Testamento*, «Augustinianum» 22 (1982) 35-51.

3. *San Ireneo de Lyón*

Justino fue el primero que opuso a las «falsas gnosis» la verdadera gnosis, la del misterio cristiano. Pero sus tratados sobre este punto se han perdido, y es san Ireneo el gran testigo del rechazo, por parte de la Iglesia, de las gnosis heréticas.

Bouyer nos pone en guardia contra la tentación de ver en Justino e Ireneo a los dos primeros ejemplos de dos tendencias persistentes en la historia de la teología. En el primero, la tendencia a una apertura generosa ante las ideas extrañas; en el segundo, la insistencia en la tradición propia de la Iglesia y la desconfianza ante los autores que vienen de fuera. No olvidemos que desconocemos los escritos de Justino contra los herejes, ya que se perdieron, y, por lo tanto, no es lícito construir fáciles hipótesis que no es posible confirmar[22].

Sabemos que Ireneo, como Justino, es un oriental, originario del Asia Menor (donde probablemente nació hacia el año 130). Pero ignoramos las circunstancias que lo llevaron a Occidente. Lo que es seguro es que fue cristiano desde su infancia, como atestiguan los recuerdos tan vivos que evoca en una carta al presbítero romano Florino, tentado por la enseñanza de Valentín. Había pasado la juventud en Esmirna, donde había tenido relaciones con el obispo local, Policarpo, el cual había recibido la enseñanza de Juan, «que había visto al Señor». Después de asumir la supervisión, como obispo, de las «parroquias» o comunidades cristianas de las Galias, con residencia en Lyón, hacia el 175, intervino en ciertas controversias eclesiásticas entre Iglesias orientales e Iglesias occidentales en tiempos de los papas Eleuterio y Víctor (175-199). Su obra, dirigida en parte contra el gnosticismo, contiene fórmulas que han tenido mucho eco en el pensamiento católico del siglo xx: se ha considerado a Ireneo como el primer teólogo de la historia, e incluso como un precursor de Teilhard de Chardin[23]. De hecho, es ante todo un hombre de tradición que reproduce las enseñanzas transmitidas en la Iglesia. Por ello es un precioso testimonio de los sistemas gnósticos que combate, desenmascarando sus teorías, y a la vez de las tradiciones cristianas arcaicas que utiliza contra el gnosticismo.

22. *La spiritualité du Nouveau Testament et des pères*, París 1960, p. 277-278.
23. Cf. J.I. González Faus, *Creación y progreso en la teología de san Ireneo*, Sant Cugat del Vallès 1968.

3.1. *Nacimiento de la fórmula teológica*

La pseudo-gnosis desenmascarada y refutada es el título de la obra en cinco libros (escrita hacia el 180-185) en que Ireneo refuta el gnosticismo. Llamada tradicionalmente *Contra las herejías (Adversus haereses)*, nos ha llegado sólo en traducciones, latina y armenia. El primer interés de la obra es conservar los documentos gnósticos auténticos, citados escrupulosamente. Gracias a ella poseemos preciosas informaciones sobre diferentes sistemas gnósticos, como los de Ptolomeo, de Marcos el Mago, de los barbelognósticos y de los orfitas. Lo esencial de la refutación no consiste en definir la herejía[24], sino en precisar la naturaleza y el contenido de la verdadera tradición cristiana. Para Ireneo, la tradición viene de los apóstoles, pero no es una tradición secreta, como para los gnósticos[25]. Se conserva en las distintas Iglesias, gracias a la sucesión legítima de los obispos que los apóstoles escogieron para enseñar. Así conservada, dicha tradición es en todas partes única e idéntica, fundamentada en la «regla de la verdad»[26]. A partir de ahí tenemos conocimiento del método teológico de Ireneo, gracias al cual asistimos a lo que von Balthasar llama «nacimiento de la fórmula teológica»[27].

Contra las especulaciones gnósticas, que afectaban a los mismos fundamentos de la fe, Ireneo insiste en la *simple fe*. La fe viene de-

24. Cf. A. Benoît, *Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon*, en *Ecclesia orans. Mélanges A.G. Hamman*, y «Augustinianum» 20 (1980) 55-67; cf. también Josep Rius-Camps, *L'esdevenir de la teologia i del mètode teològic en els primers autors de llengua grega*, en *El método en teología*, Valencia 1980, p. 72-92.

25. B. Reynders, *Paradosis. Le progrés de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 5 (1933) 155-191; M. Joujon, *La tradition apostolique chez saint Irénée*, «Année canonique» 23 (1979) 193-202; R. Winling, *Le Christ-Didascale et les didascales gnostiques et chrétiens d'après l'oeuvre d'Irénée*, «Revue de sciences religieuses» 57 (1983) 261-272.

26. Véase E. Lanne, *«La Règle de la vérité». Aux sources d'une expression de saint Irénée*, en *Lex orandi, lex credendi*, Roma 1980, p. 57-70; V. Grossi, *Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo*, «Augustinianum» 12 (1972) 437-463; íd., *San Ireneo: la función de la regula veritatis en la búsqueda de Dios*, en *La Trinidad en la tradición prenicena*, Salamanca 1973, p. 109-139.

27. *La gloire et la croix* II, París 1968, p. 27-84. Véanse los criterios exegéticos para llegar a la «fórmula teológica» en B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse I: Les Pères grecs et orientaux*, París 1980, p. 65-91.

terminada objetivamente por la *regula fidei* o *regula veritatis*, es decir, por las verdades fundamentales del cristianismo propuestas por la Iglesia y recitadas en forma de símbolo o confesión de fe. Cf. el texto *Adv. haer.* I, 10, 1s (RJ 192).

La filosofía es fuertemente criticada por Ireneo, y lo mismo hace Tertuliano, que pone la filosofía en íntima relación con las herejías; por ejemplo, en el *De praescriptione haereticorum*, 7. Sin embargo, utiliza el lenguaje filosófico y, si la polémica lo exige, incluso se aprovecha de las razones filosóficas.

La insistencia en la fe no excluye en Ireneo el concepto de «verdadera gnosis», es decir, cierto *intellectus fidei*. Admite una penetración más alta de la fe, a la que no pueden llegar los indoctos. Pero, su posición se desarrolla en fuerte oposición al gnosticismo herético. Cf. *Adv. haer.* IV, 33, 8 (RJ 242); II, 28, 6 (RJ 204).

En cuanto al objeto de la verdadera gnosis, la regla máxima es que no se da gnosis verdadera y legítima de aquellas cuestiones de que no habla la Escritura. La verdadera gnosis sólo se da en relación con las cuestiones claramente afirmadas en la Escritura (*Adv. haer.* II, 27, 1). De modo que no tenemos que indagar qué hacía Dios antes de la creación (*Adv. haer.* II, 28, 3). Tampoco debemos indagar cómo el Hijo es engendrado por el Padre (*Adv. haer.* II, 28, 6: RJ 204) o cómo creó Dios la materia (n. 7). Lo mismo vale para otros puntos, como los relativos a los ángeles (por qué unos pecaron y otros no, etc.).

El verdadero objeto de la gnosis, en cambio, son las verdades que la Escritura afirma claramente. A veces se enumeran de una manera simbólica: cf. *Adv. haer.* I, 10, 1 (RJ 191). En general son las cuestiones que se refieren a la economía de Dios en la historia salvadora[28].

Los criterios de la verdadera gnosis son los criterios de la interpretación de la Escritura (cf. el texto *Adv. haer.* II, 27, 1). Así, los lugares oscuros se tienen que explicar por los más claros y las afirmaciones particulares se tienen que ilustrar por la doctrina general.

El último criterio es la *parádosis*, es decir, el magisterio viviente de la Iglesia, que guarda la doctrina de los apóstoles y la predica en las Iglesias. Esa parádosis es auténtica a causa de la sucesión de los apóstoles y a causa del carisma del Espíritu Santo presente en la Igle-

28. A.M. Clerici, *La storia della salvezza in Ireneo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 10 (1974) 3-41; el art. completa las intuiciones de J. Vives, *Pecado original y progreso evolutivo del hombre en Ireneo*, «Estudios eclesiásticos» 43 (1968) 561-589.

sia. En este sentido, Ireneo concede a la Iglesia romana una autoridad especial a causa de su *potiorem principalitatem*: cf. *Adv. haer.* III, 3, 2 (RJ 210), es decir, por su mayor fuerza de origen apostólico.

El fruto de la verdadera gnosis es el hombre espiritual que, movido por el Espíritu Santo, comprende el verdadero sentido y la profunda unidad de la doctrina de la fe. Dicho hombre conoce la Sagrada Escritura y sabe hallar en ella el sentido de la economía de la salvación. Sobre todo conoce la función de la caridad que supera los demás carismas (cf. RJ 242). Así no le resulta difícil rechazar la herejía, como por connaturalidad[29].

3.2. *El método teológico de Ireneo*

La primera característica general de una teología así es el contacto con la Sagrada Escritura, leída según la historia salvadora y el carácter eclesial. La verdadera gnosis, según Ireneo, sólo se da en la Iglesia a causa de la tradición apostólica y eclesiástica. Así, los elementos positivos y específicamente religiosos mantienen la primacía, mientras que las especulaciones filosóficas (por ejemplo, en la apología de la unidad de Dios contra el dualismo) ocupan sólo un lugar secundario.

Ireneo no se preocupó de construir un sistema. Ello no significa que sea un simple compilador. Pero las presentaciones que hace del contenido de la regla de la fe no siempre parecen concordar del todo. Es que se contenta con narrar las tradiciones que conoció en el Asia Menor, sin preocuparse de armonizarlas con su propia teología, porque está persuadido de que la fuerza de la tradición es una e indivisible. El *Adversus haereses* (así como la *Demostración de la predicación apostólica*) es un testimonio precioso de las doctrinas cristianas arcaicas.

No es extraño que Rius-Camps pueda afirmar[30] que, en relación con los autores precedentes, Ireneo cambió ostensiblemente el método. El cambio se debió a la necesidad perentoria de enfrentarse de un modo más o menos sistemático con las teogonías, las cosmogonías

29. Cf. J.M. Arroniz, *Homo spiritualis en la teología de S. Ireneo*, Vitoria 1966, y también A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, «Gregorianum» 43 (1962) 449-491.

30. Véase el estudio de Josep Rius-Camps citado en la nota 24, p. 91-92; véase también B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* I, París 1980, p. 64-94.

y la soteriología elucubradas por los gnósticos. Para oponerse a las mismas, Ireneo empuña el género antiherético, en forma de refutación *ad hominem* de los presupuestos de los adversarios y de los argumentos esgrimidos por ellos; antes había desenmascarado sus escritos esotéricos y secretos dándolos a la luz pública, al tiempo que iniciaba el género de mostrar los aspectos positivos de la historia de salvación. Ireneo, sin embargo, se guarda muy bien de intentar averiguar y tomarse en serio el lenguaje cifrado de los gnósticos. Evita así mostrar sus innegables coincidencias, mientras que pone de manifiesto sus evidentes divergencias, sobre todo en lo que concierne a la concepción del hombre y de su salvación, con lo cual ridiculiza el lenguaje alambicado de los adversarios y sus formas míticas de expresión.

Ireneo opone una respuesta poco sistematizada y deliberadamente poco especulativa a los sistemas tan bien orquestados por los gnósticos, para explicar al aprisionamiento del Espíritu en la materia, la toma de conciencia por parte de los espirituales de su identidad, gracias a la experiencia de pertenecer al mundo divino o superior y su definitiva salvación. Sirviéndose de los teologúmenos recibidos de la tradición, de los métodos exegéticos típicos de las comunidades cristianas fronterizas con el judaísmo (denominadas judeocristianas), de fuentes y escritos anteriores a su alcance y gracias a sus eminentes cualidades de síntesis, explica la salvación y la progresiva liberación del hombre a partir del plasma material, positivamente considerado, a medida que es asumido y recapitulado por el Verbo de Dios y que se acostumbra a dejarse penetrar y empapar por el Espíritu Santo, hasta el punto de afirmar que el plasma alcanzará el conocimiento perfecto y la visión de Dios.

Mientras que el estilo utilizado por Ireneo a propósito del género antiherético es oscuro, pesado y prolijo, lleno de repeticiones, de circunloquios y de fórmulas estereotipadas, y sólo ocasionalmente denso y preñado de significación, el utilizado a propósito del género mostrativo es sobrio, condensado y ordenado. En ambos géneros se basa en las predicciones de los profetas y en la predicación y la tradición apostólicas.

Más que una teología, Ireneo nos ofrece una interesantísima antropología teológica y una soteriología, centrada en la historia, en los sucesivos hitos que marcan el camino seguido por el plan divino desde Adán hasta su realización capital en Jesús y la consiguiente proyección comunitaria en la Iglesia.

3.3. *Los grandes temas de Ireneo*

Comprobamos que Ireneo asocia las nociones de economía y de recapitulación. Dios, por el Verbo, creó a Adán «según su imagen y semejanza», es decir, lo destinó a hacerse semejante a él por participación en la inmortalidad y la incorruptibilidad divinas, que se adquieren por la visión de Dios (IV, 20, 5)[31]. Pero la desobediencia de Adán interrumpió la realización de dicho plan. La economía salvadora consiste, pues, en confiar a Cristo la restauración del designio primitivo: los hombres vuelven a encontrar en Cristo la imagen y la semejanza que habían perdido en Adán. Hay una correspondencia inversa entre las figuras de Eva y de Adán, por un lado, y las de María y Cristo, por el otro. La inmortalidad que Cristo da a los hombres se fundamenta, como la inmortalidad original, en la visión de Dios: es necesario que Cristo haga ver a Dios, es decir, que sea él mismo la manifestación de Dios, el Verbo, o el Espíritu en la carne; el Padre inmenso se ha hecho a nuestra medida en el Hijo (IV, 4, 2)[32]. Se percibe en estas fórmulas una tendencia doctrinal, cuya huella se halla hasta el siglo IV (en Marcelo de Ancira) y que se podría denominar «monoteísmo económico y dinámico»: para obrar y revelarse, el Padre emite al Verbo que estaba en él desde toda la eternidad. Por él, crea el mundo, después al hombre; con él, restaura su plan interrumpido por la caída.

La fuerza que es el Verbo se extiende entonces hasta estar en el hombre Jesús, al que se reserva el nombre de Hijo de Dios (así el Verbo no es Hijo de Dios hasta el momento de la encarnación); la fuerza del Verbo se convierte, después de la ascensión de Cristo, en el Espíritu presente en la Iglesia. Después de esa extensión y dilatación, la fuerza de Dios retorna a la fuente; al final de los tiempos todo entra en la unidad: Dios es todo en todos.

31. Cf. J.M. Arroniz, *El hombre «imagen y semblanza de Dios» en S. Ireneo*, «Scriptorium victoriense» 23 (1976) 275-302.

32. Para toda esta temática, véase J.I. González Faus, *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona 1969; A. Orbe, *Antropología de san Ireneo (Adv. haer, IV, 6)*, «Gregorianum» 51 (1970) 5-86; véase también H. Lassiat, *L'anthropologie d'Irénée*, NRth 110 (1978) 399-417, de alcance más limitado, porque defiende su obra *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon* contra las críticas de A. Rousseau (NRth [1977] 834-864) y le da ocasión de destacar el carácter existencial de la catequesis de Ireneo, y al mismo tiempo discute la interpretación de ciertos textos.

Los modelos que dominan esos temas arcaicos son de tipo cíclico: Dios crea al hombre en su estado original; la fuerza de Dios sale de Dios y vuelve a Dios[33]. Pero en Ireneo también se halla un esquema lineal: el del progreso y el de la educación (IV, 37-39). El ser increado es de suyo acto y perfección; la realidad creada es necesariamente devenir e imperfección (IV, 11, 2). Por lo tanto, el hombre sólo pudo ser creado en un estado de imperfección y de infancia, que un progreso continuo, dirigido por Dios, conducirá a la perfección. En tal perspectiva no hay ruptura provocada por la caída de Adán, que estaba vinculada simplemente al estado de infancia del primer hombre. La economía divina no consiste en restaurar el estado original de perfección, sino en educar el género humano. La encarnación del Verbo es una adaptación al estado de debilidad de la humanidad todavía en progreso. La educación del género humano por el Verbo supone una libertad que se desarrolla en el tiempo.

Como ha demostrado André Benoît, Ireneo, al recuperar los temas arcaicos, los utiliza para refutar la gnosis, pero los amplifica y finalmente los transforma. Aparece así cierto número de temas propios de Ireneo. En primer lugar, hay que destacar la importancia concedida a la «regla de la verdad», especialmente en la *Demostración de la predicación apostólica*, que es «una especie de presentación de los puntos capitales de la fe», con la cita de los textos de la Escritura que la fundamentan. Este libro sólo es conocido a través de una traducción armenia[34].

En segundo lugar, Ireneo insiste en que la «regla de la verdad» es

33. Volvemos a hallar aquí el esquema neoplatónico del *exitus* y del *redditus*, que fue tan explotado en la edad media. Según Chenu, es el esquema que preside la estructuración de la *Suma* de santo Tomás (*Introduction à l'étude de saint Thomas*, París 1954, p. 261-265). Limitándonos al caso de Ireneo, está claro que las concepciones de los cristianos son las mismas que las de los neoplatónicos; este hecho doctrinal permanece oculto por sus mutuos ataques, pero su refutación de los gnósticos se fundamentaba en el mismo tipo de argumentación; cf. E.P. Meijerung, *God, cosmos, history. Christian and neo-platonic view on divine revelation*, «Vigiliae christianae» 28 (1974) 248-276.

34. Para la significación teológica de esta obra, véase J. Daniélou - R. du Charlat, *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid 1975, p. 81-94. Un examen concienzudo se halla en B. Reynders, *Vocabulaire de la Démonstration et des fragments de Saint Irénée*, Chevetogne 1958.

principio de unidad: unidad de Dios, unidad de Cristo, unidad de la Iglesia, unidad del evangelio, unidad de la tradición y de la «economía divina».

La unidad de la economía divina representa un tercer tema fundamental. Al oponerse a la doctrina gnóstica, que separaba radicalmente creación y redención, Ireneo quiere dar un carácter universal y cósmico a las nociones de economía y de recapitulación, hasta entonces limitadas a la historia salvadora. El plan divino engloba la creación y la historia de la humanidad hasta el fin de los tiempos. La recapitulación no es sólo la reanudación del plan divino, el retorno al estado adámico, sino la restauración y la renovación de todas las cosas en Cristo (III, 16, 6).

Esa transformación de la noción de economía conduce finalmente a una profunda modificación en la concepción del Verbo. En efecto, la economía se hace permanente: el Verbo revela al Padre desde toda la eternidad. Así se distingue del Padre eternamente, aun siéndole eternamente interior. Por lo tanto, eternamente es engendrado. Hay una generación del Hijo de Dios, en la eternidad, aunque para nosotros es inefable. El nombre del Hijo no se limita únicamente al Cristo histórico. Además, el Espíritu Santo se sitúa al lado del Verbo eterno como una realidad eterna y preexistente, distinta de él. El monoteísmo económico tiende a convertirse en un monoteísmo jerárquico, según el cual la realidad divina comporta hipóstasis jerarquizadas. La revelación de Dios no se limita ya al Cristo histórico. Puede realizarse por una acción del Verbo en las inteligencias. Esto siempre es una gracia.

Según la grandeza de la realidad divina, Dios es siempre inaccesible al espíritu humano. Sólo a causa del amor y de la condescendencia del Padre por la humanidad el Verbo revela al Padre a quien quiere, cuando quiere y como quiere.

Así Ireneo, precioso testigo de los movimientos de ideas religiosas de su época, orientó la teología cristiana hacia la fórmula evolucionada que representará Orígenes.

Bibliografía

Obras y traducciones: PG 7; *Adversus haereses*, ed. W.N. Harvey, 2 vols., Cambridge 1857; *Contre les hérésies. Livre I* trad. franc. de A. Rousseau -

L. Doutrelau, París 1979, SChr 263; *Livre II*, trad. franc. de A. Rousseau - L. Doutrelau, París 1982, SChr 293-294; *Livre III*, trad. franc. de F. Sagnard, París 1952, SChr 34; *Livre III*, trad. franc. de A. Rousseau - L. Doutrelau, París 1974, SChr 210-211; *Livre IV* trad. franc. de A. Rousseau, París 1965, SChr 100; *Livre V*, trad. franc. de A. Rousseau, París 1969, SChr 152-153; *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. franc. de L.M. Froidevaux, París 1959, SChr 62.

Estudios: J.M. Arroniz, *Categorías cristológicas en Ireneo de Lyón*, «Scriptorium victoriense» 30 (1983) 196-202; A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen*, Leipzig 1957; A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, París 1960; L. Doutrelau - L. Regnault, *Irénée de Lyon*, DS VII-1, París 1970, 1923-1969; J.I. González Faus, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de S. Ireneo*, Barcelona 1969; A. Houssian, *La christologie de saint Irénée*, Lovaina 1955; A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969; íd., *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, Madrid 1972; íd., *Il catecumeno ideale secondo Ireneo*, en *Cristologia e catechesi patristica* II, Roma 1981, 15-24; B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions de l'Adversus haereses de saint Irénée*, Lovaina 1954; íd., *Vocabulaire de la Démonstration et des fragments grecs de saint Irénée*, Chevetogne 1958; R. Berthouzoz, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne*, Friburgo-París 1980.

Capítulo cuarto

ORÍGENES

La conocida escuela de Alejandría, iniciada en el siglo II, alcanzó su máximo punto de esplendor con el sucesor de Clemente, Orígenes, hombre de conducta irreprensible y de erudición enciclopédica, uno de los pensadores más originales de todos los tiempos. Gracias al interés particular que le dedicó el historiador Eusebio, poseemos más datos biográficos de su persona que de ningún teólogo anterior. Eusebio le consagró gran parte del libro sexto de su *Historia eclesiástica*.

Nacido el año 185 en el seno de una familia cristiana de Alejandría, Orígenes fue formado desde su infancia por su padre en el estudio de las Escrituras. A los dieciocho años fue encargado por Demetrio, obispo de Alejandría, de una enseñanza catequética, es decir, de la iniciación y formación de los bautizandos[1]. A partir de aquel momento toda su vida estuvo consagrada a la predicación y a la exégesis de la Escritura, pero en un determinado espíritu, el de Panteno y el de Clemente de Alejandría, que consideraban la cultura griega, literaria y filosófica, como una preparación indispensable para la recepción de la enseñanza cristiana. Por ello, Orígenes siguió en Alejandría el curso del «maestro de las disciplinas filosóficas», el famoso Ammonio Saccas que, años más tarde, hacia 232-233, después de la marcha de su discípulo a Cesarea, sería también maestro de Plotino[2]. Al no dejar Ammonio nada escrito, resulta difícil saber cuál era el

1. M. Simonetti, *Origene catecheta*, en *Valori attuali della catechesi patristica*, Roma 1979, p. 93-102.

2. Cf. H. Crouzel, *Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 57 (1956) 193-214; íd., *Notes critiques sur Origène* I: *Encore Origène et Ammonios Saccas*, ibídem 59 (1958) 3-12.

contenido exacto de su doctrina, aunque históricamente pueda ser considerado como el fundador del neoplatonismo. Tal vez es posible reconstruir en parte su enseñanza, como hizo W. Theiler[3], a partir del tratado de Hierocles *Sobre la providencia*, del que el patriarca Focio había conservado un resumen. En cuanto a lo esencial, hay que advertir que Orígenes tuvo una formación filosófica muy cercana a la de Plotino. A la manera de Clemente de Alejandría, concibe el cristianismo como una filosofía, es decir, como un estilo de vida. Pero es menos humanista que Clemente e insiste mucho en el ascetismo: ayunos, vigilias, pobreza. Su célebre mutilación voluntaria probablemente fue motivada por una interpretación demasiado literal del texto evangélico: «Hay eunucos que ellos mismos se hicieron así por el reino de los cielos» (Mt 19,12). Fue tan grande la fuerza de su enseñanza, que muchos paganos cultos se interesaron por ella. Fue invitado por el gobernador de Arabia y sobre todo por Julia Mamaea, madre del emperador Alejandro Severo, a exponer sus doctrinas. La actividad, el renombre, quizá también la audacia de ciertos puntos de vista de Orígenes parece que provocaron una ruptura con su obispo Demetrio, quien encontró ocasión de hacerlo condenar cuando, durante un viaje a Palestina, fue ordenado presbítero por los obispos de esta provincia[4]. En efecto, dicha ordenación era ilegal debido a su mutilación voluntaria. Un sínodo reunido por Demetrio el año 231 prohibió a Orígenes vivir y enseñar en Alejandría. Por ello se instaló definitivamente en Cesarea de Palestina bajo la protección del obispo Teoctisto. Así pudo proseguir su enseñanza y predicación, durante más de veinte años. Fue allí donde Gregorio Taumaturgo pronunció su *Discurso de despedida* al abandonar el círculo de Orígenes. Según este valioso documento, en Cesarea continuaba prácticamente el mismo sistema de enseñanza que en Alejandría. Encarcelado y torturado durante la persecución de Decio, murió poco después, probablemente en 253-254.

3. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlín 1966.

4. Cf. M. Jourjon, *À propos du «Dossier d'ordination» d'Origène*, «Mélanges de Science religieuse» 15 (1958) 45-58. Este hecho y las consecuencias que siguieron plantean un problema más serio, que gravitará constantemente sobre Orígenes; está presente sobre todo en las querellas del origenismo posterior y ha sido estudiado con competencia por N. Brox, *Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», suplem. 8 (Münster 1980) 140-154.

I. Grandeza tipológica y debilidad alegórica

La contribución de Orígenes a la teología y a su método puede considerarse bajo tres aspectos: 1. Intentó fundar la exégesis científica de la Sagrada Escritura. 2. Formuló una teoría del conocimiento religioso, en la que, si hay que decirlo todo, lo había precedido ya Clemente de Alejandría. 3. Es él quien ha recibido el título de primer autor sistemático de la teología cristiana. Sin embargo, los juicios sobre su aportación a la historia de la teología son muy diversos[5]. Así, por ejemplo, en lo que a su exégesis concierne, a veces se admira el comentario metódico y monumental de ese «primer exegeta de la Iglesia católica que hizo obra científica». Y se añade, también con Quasten, que «escribió sobre todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y en tres formas distintas: escolios —es decir, explicaciones breves de pasajes difíciles—, homilías y comentarios»[6]. Se advierte, con H. de Lubac, su inquietud por la ortodoxia: «No satisfecho con invocar la regla de las Escrituras, invoca constantemente la regla de la Iglesia, la fe de la Iglesia, la predicación de la Iglesia, la tradición de la Iglesia, la doctrina de la Iglesia»[7]; para él, los huesos del cordero pascual son verdaderos símbolos de los «dogmas santos de la Iglesia»[8]; ninguno de éstos ni de aquéllos debe ser quebrantado.

En el otro extremo, se le imputa, también con Quasten, una gran responsabilidad en «todas las exageraciones del alegorismo medieval. Orígenes, por influencia de las teorías de Filón, a veces llega a negar la realidad de la letra, de modo que no se puede justificar. Ve un sentido espiritual en todos y cada uno de los pasajes de la Escritura. De este modo, sus procedimientos de interpretación alegórica se aproximan a veces a lo fantástico»[9].

5. Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* París 1958, p. 349-359; el autor observa que todavía faltan estudios sobre el método teológico de Orígenes, y especialmente sobre los procedimientos de su trabajo exegético (p. 42).

6. J. Quasten, *Patrología* I, Madrid 1961, p. 347.

7. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* París 1950, p. 62, donde el autor da la indicación precisa de los textos de Orígenes citados; véase también R. Trevijano Etchevarría, *Orígenes y la regula fidei,* «Origeniana. Quaderni di Vetera Christianorum» 12 (1975) 327-338.

8. H. de Lubac, o.c. en la nota anterior, p. 63.

9. Quasten, o.c. en la nota 6, p. 390. No se puede negar que, en la medida en

Orígenes, gran investigador, siempre tomó la Escritura como punto de partida de sus investigaciones, suscitadas por la filosofía. Para explicar la Escritura, disponía de diferentes técnicas y métodos que la cultura filosófico-teológica de su tiempo le ofrecía; en efecto, aplicó a la Escritura los métodos de que algunos filólogos alejandrinos, como Zenodoto y Aristarco, se habían servido para el establecimiento del texto de Homero: definiciones de conceptos, argumentos y soluciones filosóficas, alegoría utilizada como método hermenéutico, simbolismo de los números, vocabulario místico. Así la Escritura —desde las diversas perspectivas— pudo convertirse para él en base del pensamiento teológico.

¿Pero fue para él la forma propiamente dicha, el armazón de su teología, en la medida en que la consideramos como un edificio espiritual erigido por él? Los fundamentos y el edificio ¿no están ligados de un modo inorgánico? ¿No traspone a la Escritura sus esquemas mentales? ¿Es explicitada la Biblia a partir de sí misma? Es verdad que no se pueden dar a esos interrogantes respuestas simples. Pero, si miramos únicamente la estructura de conjunto de su teología, en la medida en que hay una teología, un detenido estudio de Orígenes nos dice que «la Biblia nos parece que sólo desempeña el papel que definimos con los términos de ocasión, de argumentos, de fórmulas»[10]. Pues su teología no se apoyaría sólo en la Biblia tal como se leía en la Iglesia. No se formularía según la Biblia de la catequesis y de la liturgia, sino según una «Biblia sabia» tal como los oyentes más exigentes la habrían leído. Alguien ha hallado aquí la causa de la insuficiencia de los presupuestos requeridos para la comprensión del texto: su liberalismo, por una parte, y su alegorismo, por la otra, no dieron una explicación teológicamente fecunda de la Escritura. Por consiguiente, Orígenes no podría ser considerado como modelo de exegeta[11]. Su teología ciertamente está suscitada siempre por la Es-

que en la alta edad Media reinaba el pensamiento simbólico, había un trasfondo de exégesis origeniana, que Ambrosio había divulgado en Occidente: «La *lectio divina,* desde la colación monástica hasta la enseñanza escolástica, está saturada de espiritualismo del doctor alejandrino» (M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, p. 174); véanse las noticias aportadas por J. Leclercq, *Origène au XII^e siècle,* «Irénikon» 24 (1951) 425-439.

10. M. Harl, o.c. en la nota 5, p. 349.

11. Nos referimos a M. Harl, que llega a conclusiones muy distintas de las de H. de Lubac (o.c. en la nota 7, cap. 3 y 4), el cual estudia a fondo la hermenéutica de Orígenes. En la misma obra (p. 125-138), H. de Lubac se resiste a admitir un Orígenes

critura, y así llega a conocimientos particulares de gran importancia; pero alguien piensa que se entregó demasiado al dinamismo ascensional neoplatónico, y que dejó sin cultivar el contenido bíblico propiamente dicho[12].

La obra exegética de Orígenes —a pesar de que muchos de sus libros no han llegado hasta nosotros— es gigantesca, no sólo por su extensión, sino también por la amplitud de su información (Orígenes utiliza preciosos datos que le ofrecían la exégesis rabínica y las tradiciones no canónicas y esotéricas) y por el vigor espiritual que la anima. La Escritura entera, Antiguo y Nuevo Testamento, tiene un sentido espiritual: ésta es la convicción profunda de Orígenes[13]. Dicho sentido espiritual sólo puede ser descubierto por los «espirituales»[14]: es fruto de la ascesis y de la contemplación. Por eso, los judíos, que no han respondido a la gracia de Cristo, no pueden comprender que el Antiguo Testamento sólo es la figura del Nuevo; por eso los gnósticos ven en el Antiguo Testamento la obra del Demiurgo malo, al ser incapaces de considerar el sentido espiritual; por eso, los cristianos literalistas se forman una falsa idea de Dios.

Así Orígenes invita a sus lectores u oyentes a una constante profundización del sentido de la Escritura. Bastante a menudo presenta su método exegético recurriendo a la distinción de tres sentidos bí-

doble, uno para los «sencillos», y otro para los «sabios». Esta duplicidad es objeto del artículo de A. Monaci, *Origene ed «i molti»: due religiosità a contrasto*, «Augustinianum» 21 (1981) 99-117.

12. Entre la amplia bibliografía sobre el tema, cf. R. Goiegler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; también recomiendo V. Peri, *Criteri di critica semantica dell'esegesi originiana*, «Augustinianum» 15 (1975) 5-27, donde el autor hace unas reflexiones basadas en trabajos de los últimos decenios dedicados a la rehabilitación de la exégesis de Orígenes, considerándolo a la vez como un pensador personal influido por el neoplatonismo y un lector de la Biblia preocupado por la tradición. También se sitúa en esta línea M. Harl, *Qu'est-ce que la Bible pour l'Église ancienne? Le témoignage d'Origène*, «Quatre fleuves» 7 (1977) 82-90.

13. Cf. B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* I. *Les pères grecs et orientaux*, París 1981, p. 113-136, que se hace eco de muchos trabajos anteriores. Una buena bibliografía de los mismos se puede hallar en Quasten, *Patrología* I, p. 389-391 y en E. Bellini, *Origene e la Sacra Scrittura*, «La scuola cattolica» 99 (1971) 168-171; véase también M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique*, «Vigiliae christianae» 36 (1982) 334-371.

14. El tema de los «espirituales» está expuesto ampliamente y con precisión por J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970.

blicos, que corresponden a las tres partes del hombre: cuerpo, alma y espíritu. El «sentido literal» es aquel a que quedan atados los simples o los literalistas: los carnales[15]. El «sentido moral» busca, detrás de la letra, una alegoría capaz de edificar la vida moral. El «sentido espiritual» se refiere a los bienes espirituales, es decir, «a la sabiduría escondida en el misterio». De hecho, se trata de un esquema teórico, *cuyas aplicaciones son muy complejas*.

Es verdad que el sentido moral puede utilizar la exégesis alegórica en una perspectiva puramente moral y antropológica que es del todo conforme a la tradición de Filón de Alejandría[16]. Pero puede referirse también a la vida interior del Verbo divino en el alma y, por lo tanto, al aspecto íntimo del misterio de salvación. Desde esta perspectiva apenas se distingue del sentido espiritual, que corresponde a la contemplación de los misterios de la sabiduría divina, sea en la Iglesia, sea en el mundo, sea en el alma[17].

Así como el sentido moral conecta sobre todo con la alegoría, el sentido espiritual lo hace con la tipología o analogía entre las acciones de Dios en los acontecimientos, las instituciones y los personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Aquí, Orígenes, continuador de Justino y de Ireneo, sabe que prolonga la tradición común de la Iglesia. La salida de Egipto figura la liberación bautismal, la entrada de Josué en la Tierra prometida anuncia a Cristo que abre el paraíso a todos los hombres, y el templo de Jerusalén prefigura el cuerpo del Señor.

Orígenes saca el elemento tipológico del sentido espiritual de la epístola a los Hebreos y de la estructura ternaria que nos propone: sombra, imagen, verdad. La *sombra* del Antiguo Testamento es superada por la *imagen* de Cristo y de su Iglesia, la cual hallará su plenitud en la *verdad* del reino. Orígenes resumió magníficamente esa dialéctica tipológica en una homilía sobre el salmo 38,2 (PG 12, 402A). Como advirtió Crouzel, dicha homilía es como una síntesis

15. Véase un ejemplo en el art. de H. Crouzel, *Origène et le sens litteral dans ses Homélies sur l'Hexateuque*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 70 (1969) 241-263, donde el autor muestra que Orígenes fue el primero que sometió a cierta crítica el sentido literal de la Biblia con el fin de ofrecer a los cristianos la comprensión del contenido espiritual de la Escritura.

16. B. de Margerie, o.c. en la nota 13, p. 129-132, denuncia que Orígenes fue demasiado tributario del alegorismo filoniano.

17. Cf. H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Brujas-París 1961.

de las interpretaciones diversas, a veces contradictorias, que Orígenes nos ha dejado, en diversas partes de su obra, sobre la relación entre sombra, imagen y verdad[18].

Para Orígenes, la Escritura es, al mismo nivel que la humanidad de Cristo y quizás incluso en un grado superior, una de las maneras de hacerse presente el Verbo divino en este mundo. A través de ella, la sabiduría eterna, la palabra substancial de Dios se convierte en alimento del alma. La comprensión de la palabra divina, gracias al texto sagrado, depende de la disposición interior del alma, de su docilidad al Verbo divino. La vida espiritual corresponde a un proceso continuo de comprensión espiritual de la Escritura. Según las etapas del progreso espiritual, según la transformación interior del alma, se revelan los aspectos siempre nuevos del Verbo divino: los nuevos nombres del Verbo se hacen inteligibles. Como su sistema teológico, el método exegético de Orígenes está dominado por la noción de revelación progresiva y de educación lenta y gradual de las criaturas espirituales[19].

II. El sistema teológico: el «Peri arkhon» o Tratado de los principios

El *Peri arkhon* o *Tratado de los principios* no es la obra más genial de Orígenes: se puede preferir legítimamente el *Comentario sobre Juan* o el *Contra Celso* (cuya tesis ya expusimos al hablar del inicio del diálogo entre la fe y la razón). Y, sin embargo, es el libro más célebre de Orígenes, porque ha sido la causa principal de los malentendidos póstumos[20]. No se puede negar que el hecho tiene su fun-

18. Crouzel, o.c. en la nota anterior, p. 219.

19. Véase la obra de J. Rius-Camps citada en la nota 14.

20. H. Crouzel, *Qu'a voulu faire Origène en composant le Traité des Principes*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 76 (1975) 161-186 y 241-260. En el primer artículo Crouzel examina cómo fue conocido y considerado el *Peri arkhon* en los siglos IV-VI; en el segundo muestra la intención apostólica de la obra: iluminar a las personas cultivadas expuestas al gnosticismo y darles un cuerpo doctrinal completo. En cuanto a la intención apostólica de la obra, véase también J. Rius-Camps, *Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del Prefacio y del segundo ciclo del Peri arkhon*, «Origeniana. Quaderni di Vetera Christianorum» 12 (1975) 297-312. Para otras precisiones sobre el *Peri arkhon* se pueden ver, en el mismo volumen de «Origeniana», las aportaciones de M. Harl, *Structure et cohérence de Peri arkhon* (p. 33-46) y de A. Le Boulluec, *La place de la polémique antignostique* (p. 47-62).

damento, ya que el *Peri arkhon* nos permite comprender uno de los aspectos esenciales del origenismo. En efecto, expone el modo de investigación propio de los espirituales, que han recibido los dones de sabiduría y de ciencia. Lo que hay que evitar es limitar la teología de Orígenes y su metolodogía a esta obra, como hizo años atrás J.Fr. Bonnefoy[21]. Hecha esta observación, será provechoso presentar las intenciones, el plan y el contenido de la obra[22].

1. *Los espirituales y la inteligencia de la fe*

Tal como expone en el prólogo del tratado (RJ 443-448), los espirituales deben tomar como punto de partida el *kerygma* o los diversos artículos de la regla de fe, que fueron definidos por los apóstoles. Orígenes distingue claramente entre el *kerygma* y los *gymnasiai* (ejercicios libres, que tienen por norma decisiva el *kerygma*); en dichos ejercicios se busca de dónde y cómo son las verdades, de las que el *kerygma* sólo afirma la existencia. Establecida esta distinción básica, una doble tarea espera a los espirituales: por un lado, si las verdades de fe fueron plena y claramente definidas por los apóstoles, los espirituales intentarán dar razón de las mismas, descubriendo su encadenamiento e integrándolas en un sistema; por otro lado, si las verdades de fe sólo han sido afirmadas, sin haber quedado claramente expuestas y definidas (como, por ejemplo, la existencia de ángeles y demonios), los espirituales tienen que ejercitar su espíritu para definir el contenido de tales nociones. En ambos casos, además —Orígenes lo dice explícitamente—, se trata de un ejercicio espiritual de inteligencia de la fe. Se trata de ejercitar el espíritu para contemplar las realidades espirituales. Esos esfuerzos de sistematización no pretenden construir un sistema absoluto y definitivo, sino que están destinados a hacer progresar a los espirituales en la meditación de los misterios divinos.

21. *Origène théoricien de la méthode théologique*, en *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 87-145. Como correctivo de Bonnefoy se puede consultar R.-C. Band, *Les règles de la théologie d'Origène*, «Recherches de science religieuse» 54 (1967) 161-208.

22. En el prefacio, Orígenes anuncia ya el plan que sigue la obra, el cual presenta una analogía con el plan de Porfirio en la *Vida de Plotino;* véase P. Kübel, *Zum Aufbau von Origenes De Principiis*, «Vigiliae christianae» 25 (1971) 31-39.

Por lo tanto, el prefacio enumera en primer lugar las verdades de fe plenamente definidas: la unidad de Dios, la generación del Hijo de Dios y su encarnación, la acción salvadora del Espíritu Santo[23], el destino de las almas después de la muerte[24]. Luego muestra las verdades de fe a las que la búsqueda espiritual puede todavía aportar precisiones: la relación del Espíritu Santo con el Hijo de Dios, el origen de las almas, el origen y el modo de ser de los ángeles y demonios, la relación entre el mundo en que estamos y otros mundos anteriores o posteriores.

La obra se divide en cuatro libros, que no corresponden a las articulaciones de la exposición, sino sólo a las dimensiones materiales de los *volumina* en que están escritos. De hecho, se pueden distinguir dos exposiciones sucesivas de diferentes puntos de la regla de la fe, y un resumen final.

2. *El destino de las almas*

La primera exposición (I,1-II,3) muestra cómo Dios es incorpóreo, cómo el Hijo, Sabiduría y Verbo de Dios, y el Espíritu Santo tienen una realidad substancial, y cómo los nombres que les da la Escritura revelan su papel en la economía de la salvación. Ello conduce a Orígenes al problema del destino de las almas. Si hay una salvación, es necesario que haya habido una caída. A la narración de dicha caída consagra la mayor parte de la exposición. Originalmente, todos los espíritus, o las criaturas racionales, eran iguales y estaban unidos en la contemplación feliz de la Trinidad. Pero se produjo una especie de pesadez y de saciedad que disminuyó la intensidad de su contemplación. Así se alejaron más o menos de Dios. La diferencia entre los espíritus, sobre todo entre los ángeles y las almas, no pro-

23. Véase J. Rius-Camps, *Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad*, en *La Trinidad en la tradición prenicena*, «Semana de estudios trinitarios» 7 (1973) 191-213. Cf. también M.M. Garijo, *Aspectos de la pneumatología origeniana*, «Scriptorium victoriense» 13 (1966) 65-86. 173-216, 297-324 y 17 (1970) 65-93, 283-320; J. Boada, *El pneuma en Orígenes*, «Estudios eclesiásticos» 46 (1971) 475-510.

24. Véase A. Orbe, *Inserción e importancia de la metensomatosis en el esquema origeniano De anima*, «Estudios eclesiásticos» 31 (1957) 75-82; H.-M. Cornélis, *Études des fondaments cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, RScPhTh 43 (1959) 32-80 y 201-241.

viene, por lo tanto, de una diferencia de naturaleza, sino de una diversidad de disposición interior, que se manifiesta por una materialización mayor o menor[25]. Así, la materia no es la causa de la caída de los espíritus; es su consecuencia. En relación con esa caída de los espíritus, Dios crea una segunda naturaleza: el universo sensible que permitirá a las naturalezas racionales corporeizadas y encarnadas volver a encontrar, en la prueba, su pureza original. Pero tal purificación de los espíritus no se puede realizar por el solo hecho de estar en el mundo sensible. En efecto, después de esta estancia, algunos espíritus acentúan su caída, otros se remontan sólo imperfectamente. Todos los espíritus tienen que ser purificados, en virtud del principio según el cual el final debe ser idéntico al comienzo; todos los espíritus tienen que volverse a encontrar en el estado de unidad e igualdad en que se hallaban originariamente. Por lo tanto, es necesario que la odisea de los espíritus prosiga en una serie de mundos que deben ser distintos los unos de los otros porque, en cada uno de dichos mundos, las disposiciones y cualidades de los espíritus varían. Así se encaminan hacia el fin de las cosas, hacia la restauración de la unidad original.

3. *Refutación de los gnósticos*

La segunda exposición (II,4-IV,26) reproduce los diferentes puntos de la regla de la fe en un orden casi idéntico al de la primera. Pero ahora la perspectiva es claramente polémica: se trata de refutar las objeciones que los gnósticos oponen a las verdades de la fe; se trata sobre todo de enderezar las falsas interpretaciones que dan de los textos bíblicos. Por eso Orígenes demuestra, en primer lugar, la identidad del Dios de la ley y del Dios del evangelio, del Dios justo del Antiguo Testamento y del Dios bueno del Nuevo Testamento, identidad que era contestada por los gnósticos. Volviendo en seguida al tema de la generación y encarnación del Hijo de Dios, concentra su atención en el alma de Cristo, intermediario gracias al cual el Verbo divino se encarnó[26]. De todos los espíritus, ella es el único que ha

25. Véase M. Alexandre, *Le statut des questions concernant la matière dans le Peri arkhon*, «Origeniana. Quaderni di Vetera Christianorum» 12 (1975) 63-81. Una visión más amplia de la antropología de Orígenes se halla en *Arché et telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio de Nissa*, «Studia patristica mediolanensia» 12, Milán 1981.

26. Para la cristología de Orígenes, véase A. Grillmeier, *Die theologische und*

quedado indisolublemente unida al Verbo divino. Por su mérito propio, pues, ha podido ser la única criatura espiritual digna de recibir en ella la plenitud substancial del Verbo. Después de tratar bastante rápidamente del nombre de Paráclito atribuido al Espíritu Santo en la Escritura, Orígenes vuelve a su tema predilecto del destino de las almas. Originalmente, Dios creó un número determinado y conveniente de espíritus o criaturas racionales, número que expresa precisamente la racionalidad del acto creador. Sacadas de la nada por la creación, las criaturas racionales son mudables: todo cuanto son y tienen proviene de la liberalidad divina. Por eso Dios les dio también la libertad, para que pudieran apropiarse, por una decisión voluntaria y libre, el don divino. Pero esta libertad también incluía en sí la posibilidad de pecar. Por lo tanto, provocó un alejamiento más o menos grande de los espíritus en relación con Dios. La diversidad que existe entre las naturalezas espirituales proviene de la libertad de las criaturas racionales y no, como querrían los gnósticos, de la intervención de un demiurgo malo. La libertad compromete a los espíritus en una serie de caídas, de juicios, de pruebas que los hacen recorrer los diversos períodos cósmicos y los diferentes lugares siderales. Larga iniciación, largo ciclo de estudios que prepara a los espíritus a la visión definitiva de Dios, en la que recuperarán su unidad original. La libertad de la criatura aparece, pues, como un factor central de la historia del universo. Orígenes le consagra un desarrollo bastante amplio, intentando definirla filosóficamente de un modo más preciso e interpretando ciertos textos bíblicos que en un primer momento parecen negar la existencia del libre albedrío en el hombre. A causa de la libertad, las criaturas espirituales pueden caer de la cumbre del bien al abismo del mal: Orígenes examina la situación y el papel de las criaturas espirituales caídas en el mal y convertidas en enemigas de Dios, así como la lucha espiritual que se instaura en el seno del alma humana contra las potencias hostiles[27]. Progresivamente, Dios triunfará sobre sus enemigos, es decir, la voluntad mala de éstos se transformará en voluntad buena, y finalmente Dios será todo en todos.

En toda esa investigación, Orígenes ha utilizado los textos bíblicos. Y la termina con una reflexión sobre la inspiración de la Escritura y sobre la manera cómo hay que leer y comprender la Escritura. La obra concluye con un resumen de pocas páginas que vuelve a destacar algunos puntos importantes de la exposición.

sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, en *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I, Würzburgo 1951, p. 5-202, especialmente 63-67 y 74-84; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956, p. 71-142; véase también la obra de M. Harl citada en la nota 5.

27. Cf. H. Crouzel, *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, «Revue d'ascétique et de mystique» 31 (1955) 364-385.

4. *Creación y libertad de la criatura*

Éste es el grandioso sistema que Orígenes propone en su tratado *Peri arkhon*. Por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, la libertad de la criatura se hace parte integrante del proceso creador[28]. La razón divina ha creado libres a las criaturas racionales, para que puedan apropiarse realmente lo que sólo era un don gratuito de la liberalidad divina. El ejercicio y la educación de tal libertad exigen largas pruebas: es todo el sentido de la duración cósmica. En efecto, al principio, la libertad introduce, en la unidad y el equilibrio originales, ruptura, alteridad, diversidad, alienación: este desequilibrio produce la aparición de planos de realidad jerarquizados, que pueden llegar hasta la hostilidad y la enemistad totales con Dios. Para restablecer el equilibrio, la razón organiza esa variedad y diversidad. Los mundos sensibles creados servirán así de prueba a los espíritus: la sucesión de esos mundos, su duración, serán función de la lenta educación de la libertad por la razón. La restauración final del equilibrio y de la unidad será el signo de que todos los espíritus se han convertido libremente en espíritus, es decir, se han adherido voluntariamente a la unidad divina. En este sistema, la naturaleza humana es únicamente un fenómeno provisional. Nuestro yo sólo es humano en conexión con cierta disposición interior destinada a ser superada. De hecho, es original y profundamente espiritual, es decir, divino.

Dicho sistema estaba destinado a explicar los artículos de la fe. De hecho, la encarnación de Cristo halla su lugar en el mismo en relación con la educación de los espíritus caídos. Pero los grandes principios —identidad del origen y del final, igualdad original de todos los espíritus, triunfo final de la unidad sobre la diversidad— no son específicamente cristianos. No obstante, sin la tradición cristiana

28. Mantiene todo su interés R. Arnou, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*, «Gregorianum» 13 (1932) 124-136.

ese sistema probablemente no habría sido posible: la significación cósmica atribuida a la libertad de los espíritus parece ser una noción vinculada a la problemática cristiana.

III. La cuestión del sistema teológico en Orígenes

La cuestión del sistema de Orígenes es muy discutida entre los autores. Algunos, sobre todo Harnack, E. de Faye y otros[29], quisieron hallar en Orígenes un sistema esencialmente filosófico-helenístico. Esta tesis es rechazada por la mayoría de los intérpretes actuales (Völker, von Balthasar, Daniélou, de Lubac, Vagaggini, Crouzel, etcétera.)[30]. Es verdad que quedan muchas cuestiones planteadas. Así, por ejemplo, Vagaggini admite que la síntesis de Orígenes es esencialmente una *síntesis cristiana*, a causa de la importancia decisiva que adquiere el *kerygma* en relación con los ejercicios. Teniendo presentes las últimas investigaciones, parece que se puede afirmar lo siguiente.

1. *Valor del «Peri arkhon»*

El primer elemento de solución se tiene que buscar en el *Peri arkhon*. Sin embargo, las últimas investigaciones demuestran que dicha obra no es la principal de Orígenes, ni la más madura. Pertenece a las primeras obras de Orígenes (escrita hacia el 220). De todas formas, vale el principio de que la interpretación de Orígenes no debe hacerse sólo según esa obra, sino en relación con todas las demás.

El título *Peri arkhon* no indica *summa* teológica, sino aquellos principios fundamentales cristianos que Orígenes opone, a lo largo

29. E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, París 1923-1928.

30. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubinga 1931; H.U. von Balthasar, *Le mysterion d'Origène*, «Recherches de science religieuse» 26 (1936) 513ss, 27 (1937) 38ss; J. Daniélou, *Origène*, París 1948; H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence des Écritures d'après Origène*, París 1950; C. Vagaggini, *La natura della sintesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene*, «La scuola cattolica» 82 (1954) 169-200; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Brujas-París 1961; íd., *Origène et la philosophie*, París 1962 y, anteriormente, *Origène est-il un systématique*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 60 (1959) 100ss.

de sus clases, a los principios gnósticos[31]. El uso de los ejercicios prueba que Orígenes considera de un modo muy libre los diversos teoremas o hipótesis, incluso de los adversarios. Así el *Peri arkhon* es una obra máximamente abierta a la cultura de la época. Sin embargo, todavía no se ha probado que Orígenes quisiera construir su propio sistema de modo que las verdades de la fe entrasen en un nexo sistemático más amplio.

2. *Orígenes y el origenismo posterior*

¿Cómo se resuelve la cuestión, si se considera toda la obra de Orígenes? Según el método histórico, hay que eliminar aquellas interpretaciones dadas por el origenismo posterior.

Así se debe afirmar, negativamente, que la obra de Orígenes no es un sistema esencialmente helenístico (cf. al respecto la relación entre *kerygma* y ejercicios en el prólogo del *Peri arkhon*). Tampoco se puede sostener la tesis según la cual Orígenes, como teólogo cristiano, explicaba las verdades de la fe en función del sistema que después se le atribuyó (como la apocatástasis, el retorno cíclico, etc.), porque hay muchos otros textos en la obra de Orígenes[32] que contradicen este concepto.

Positivamente hemos de considerar que Orígenes es sobre todo un exegeta y que trabaja especialmente sobre los diversos textos de la Escritura. Y así a menudo desarrolla el aspecto más particular según un determinado texto, sin preocuparse de los aspectos opuestos. El equilibrio sólo se halla cuando se consideran todas las afirmaciones, las cuales frecuentemente son complementarias. Pero el mismo Orígenes no se preocupa de construir un sistema.

Por otro lado, la función de Orígenes no es coleccionar afirmaciones divergentes sin cierta visión unitaria. Esta gran visión se da en Orígenes, pero más como cierta forma de pensar, en la medida en que en su obra adquiere una importancia decisiva el aspecto de espiritualidad[33]. Además, hay cierta coherencia a partir de su men-

31. Cf. B. Steidle, *Neue Untersuchungen zu Origenes Peri archôn*, ZNTW 40 (1941) 236-243.

32. Véanse los textos en Crouzel, o.c. en la nota 30.

33. Véase R. Trevijano, *La didascalia de Orígenes: caracteres de su doctrina*, «Scriptorium victoriense» 17 (1970) 95-120 y 18 (1971) 121-154.

talidad platónica: todas las cosas visibles tienen un carácter de imagen de la realidad invisible. Así la palabra de la Escritura se refiere a un sentido espiritual más elevado. Todos los textos de la Escritura se refieren al misterio del Verbo de Dios, y deben leerse desde este punto de vista. Por lo tanto, se supone cierta visión unitaria en Orígenes, que no tiene un sentido independiente de su espiritualidad y de su visión general, que ve en la realidad visible el símbolo de la realidad invisible, a la que han de referirse los misterios de la historia salvadora. De este modo logra Orígenes una gran visión teológica, sin que propiamente construya un sistema teológico.

Además, de toda la obra de Orígenes se deduce que el proceso del conocimiento más elevado del misterio divino tiene lugar por medio de la gracia, por la cual el hombre resulta connatural a los misterios de Dios. Hay que añadir que siempre se supone la purificación del alma, porque el hombre tiene que vivir en conformidad con los misterios que quiere conocer. El ideal del conocimiento es que la divinidad resplandezca cada vez más, a través del hombre Jesús o a través de la letra de la Escritura, que es el otro cuerpo del Verbo divino. Tal conocimiento, que se da a modo de unión y de amor, es cierta anticipación de la visión beatífica[34].

3. *Relación de Orígenes con la filosofía*

Consta que Orígenes tuvo amplios contactos con la filosofía de su tiempo. Al vivir, por lo menos durante los primeros años de su trabajo teológico, en Alejandría, conoció óptimamente el ambiente de la cultura helenista. La filosofía en aquel momento se presentaba sobre todo en la forma llamada platonismo medio, representado por Albino, Plutarco, Numenio, Celso y otros. Se trata de una filosofía ecléctica, que además de los elementos platónicos abarcaba elementos estoicos (a propósito de la doctrina del *logos* y de la ética) y peripatéticos (en lo que se refiere a las categorías). En tiempos de Orígenes el platonismo medio se transformó, por obra de Ammonio Saccas, en neoplatonismo.

La problemática de dicha filosofía se refiere sobre todo a la cuestión de lo uno y lo múltiple y a la cuestión de la trascendencia y la inmanencia. En términos generales, la trascendencia del sumo principio se acentúa tanto que tienen que multiplicarse los seres intermedios entre el primer principio y el mundo. Así, según Numenio, Dios es el *nous*: es totalmente trascendente, fuera del lugar y del tiempo, y se contempla a sí mismo. Del *nous* procede un segundo Dios que es la imagen hipostática del primero: es el *Logos* que participa de la naturaleza de Dios y que dirige la naturaleza. El cosmos, como mundo, es una especie de tercer Dios. Le corresponde facilitar el retorno del alma espiritual al *nous*.

Es verdad que Orígenes, en sus ejercicios, usó a su manera esas categorías filosóficas y otras parecidas. En lo que concierne a su posición respecto de la filosofía, su actitud es intermedia: ni es hostil como Tertuliano y otros, ni la juzga tan positivamente com Justino y Clemente de Alejandría. Por un lado, bajo la influencia de las afirmaciones de san Pablo, muestra una actitud muy crítica; por otro lado, está dispuesto a aceptar las cosas buenas de la filosofía pagana. Así la filosofía se le presenta como un instrumento del que se sirve cuando lo cree útil. No se plantea la cuestión de una filosofía racional distinta de la teología, en el ámbito cristiano: «Utilizó para su teología todos los elementos de la filosofía pagana que le parecían convenientes, no intentó nunca elaborar una filosofía cristiana con apariencias de autonomía»[35].

Bibliografía

Obras y traducciones: PG 11-17; *Origenes Werke*, ed. prep. por P. Koetschau, E. Klostermann, E. Preuschen y otros, GCS 1-12, Berlín 1899-1959; trad. francesa en la colección SChr: *Commentaires sur saint Jean*, n.° 120, 157, 222, 290; *sur saint Matthieu*, n.° 162; *Homélies sur le Genèse* n.° 7 bis; *Exode*, n.° 16; *Lévitique*, n.° 286-287; *Nombres*, n.° 29; *Josué*, n.° 71; *Cantique*, n.° 37; *Jéremie*, n.° 232, 238; *Saint Luc*, n.° 87; *Contre Celse*, n.° 132, 136, 147, 150, 227; *Entretien avec Héraclide*, n.° 67; *Philocalie*, n.° 226, 302; *Lettre à Africanus*, n.° 302; *Traité des principes*, n.° 252, 253, 268, 269; *Esprit et feu*, textos escogidos y presentados por H. Urs von Balthasar, París 1959-1960; *Sur la Pâque*, París 1979; trad. cast.: *Contra Celso*, Madrid 1967, BAC 271; *Tratado sobre la oración*, Madrid 1966; trad, cat.: *Homilies sobre el Càntic dels Càntics*, Montserrat 1979.

34. Véase la obra de Crouzel sobre el conocimiento místico en Orígenes (nota 30).

35. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, París 1962, p. 176.

Estudios: F. Bartrand, *La mystique de Jésus chez Origène*, París 1951; R. Cadiou, *Introduction au systhème d'Origène*, París 1932; H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique* Brujas-París 1961; íd., *Origène et la philosophie*, París 1962; J. Daniélou, *Origène*, París 1948; íd., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, París 1949-1950; E. de Faye, *Origène. Sa vie, son oeuvre et sa pensée*, 3 vols., París 1923-1928; R.P.C. Hanson, *Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, Londres 1959; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, París 1958; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Gotinga 1954; F.H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlín 1966; H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture selon Origène*, París 1949-1950; íd., *Exégèse médiévale* I, París 1959; P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, París 1977; J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970; W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Berlín 1931; K.O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich 1962.

Capítulo quinto

SAN GREGORIO DE NISA

Se ha dicho con razón que Gregorio de Nisa es uno de los pensadores más potentes y originales que conoce la historia de la Iglesia. Su importancia como autor espiritual y como teólogo fue puesta de relieve en 1942 por Hans Urs von Balthasar[1]. Poco después Jean Daniélou mostró la originalidad cristiana de su espiritualidad relacionándola con las fuentes griegas en las que había bebido[2]. La influencia ejercida por la obra espiritual de Gregorio de Nisa en los ambientes monásticos del antiguo Oriente y de la edad media occidental quedó al descubierto gracias a las investigaciones de W. Jaeger, quien nos ofreció el texto íntegro de su *De instituto christiano*. A partir de dicho texto, ha sido reconocido el influjo ejercido por Gregorio no sólo en Evagrio, sino en toda la escuela siríaca. Y en esta línea, quizá, aparece como el precursor y principal inspirador del todavía desconocido Pseudo-Dionisio.

Si la originalidad del pensamiento de Gregorio de Nisa ha sido durante tanto tiempo poco conocida y mal comprendida es a causa de la cualidad de su cultura filosófica. Había leído a los antiguos y los había asimilado. Pero, precisamente los asimiló de tal manera que no experimenta dificultad alguna al utilizar el inmenso material de ideas y de fórmulas que posee para expresar su propio pensamiento. El fondo del pensamiento gregoriano es cristiano y bíblico, vinculado a la escuela de Orígenes, a quien comprendió mejor que nadie, pero a quien utilizó con gran libertad. Espíritu espontáneamente metafí-

1. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París 1942.

2. *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, París 1944, ²1954.

sico, en el que confluyen la agudeza de la percepción existencial y el vigor de la reflexión sistemática, no tiene demasiada simpatía por un pensamiento que se expone dialécticamente, a la manera de Aristóteles. Una nota muy característica que el padre Daniélou destacó oportunamente: el marco de sus meditaciones más personales es litúrgico. Sus pensamientos se desarrollan dentro de perspectivas bautismales y eucarísticas y en este marco hay que entender su espiritualidad y su doctrina, que preparan «en el monaquismo un último desarrollo de la gnosis alejandrina que la conducirá hacia lo que las épocas siguientes denominarán precisamente la mística»[3].

I. Vida

Nacido en el Ponto hacia el 335, en el seno de una familia muy cristiana y aristocrática, sintió la influencia de sus dos hermanos: Macrina, convertida hacía tiempo al ideal de la vida monástica, que fue —dice él mismo— su «institutriz» y cuya biografía compuso; y Basilio, obispo de Cesarea, con quien no fueron siempre fáciles las relaciones. Gregorio conoció, a pesar de todo, un período de vida mundana, como afirma él mismo, en el sentido de que, renunciando a la carrera eclesiástica que había iniciado, decidió dedicarse a la retórica (como su padre) y se casó (hacia el 364). Bajo el influjo de Basilio, Gregorio volvió rápidamente a una vida de austeridad. Gracias a la intervención del mismo Basilio, fue elegido obispo de Nisa en el 372. Dicha elección respondió a necesidades de política eclesiástica. Bajo la protección del emperador Valente, el arrianismo conocía entonces un nuevo auge en la Iglesia de Oriente y los obispos fieles al consubstancialismo niceno, como Basilio, se encontraron en dificultades. Parece que Gregorio, por lo menos al principio, no estuvo a la altura de la situación y se adaptó mal a las realidades políticas y administrativas, lo cual le valió fuertes reproches por parte de Basilio. El año 376 las cosas andaban tan mal que Gregorio de Nisa fue depuesto y exiliado por dilapidación de fondos eclesiásticos. Pero en el 378 la muerte de Valente le permitió volver a su sede episcopal.

Después de la muerte de Basilio (379), Gregorio se estabiliza en

3. L. Bouyer, *Grégoire de Nysse*, en *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, París 1960, p. 422.

su autoridad, y su pensamiento teológico se afirma: escribe contra Eunomio, el principal representante del arrianismo. El concilio de Constantinopla (382) consagra el triunfo del consubstancialismo defendido en otro tiempo por Basilio y después por el mismo Gregorio. Durante todo el período en que el emperador estuvo en Constantinopla (382-388), el obispo de Nisa ejerce cierta influencia en la corte, donde pronuncia las oraciones fúnebres de la princesa Pulqueria y de la emperatriz Flacila. Sus últimos años parecen dominados por los problemas de la vida monástica, a juzgar por las obras de esa época.

II. Obras

La obra de Gregorio de Nisa es variada y amplia, y el autor se revela en ella como un hombre de gran cultura filosófica y científica, de una gran inteligencia al mismo tiempo lúcida y penetrante, todo lo cual lo convierte en teólogo de primer orden. Es el más místico y profundo de los capadocios y un alma de gran elevación.

Obras exegéticas. La exégesis gregoriana del Antiguo Testamento abarca formas muy diferentes. La exégesis literal se revela en dos obras: el *Hexaemeron*, escrito el 380, que empalma con el trabajo de san Basilio, profundiza algunas cuestiones e intenta poner de acuerdo el texto del *Génesis* con la ciencia de la época; el tratado *De la creación del hombre*, continuación del *Hexaemeron*, muestra las mismas preocupaciones.

Fruto de la exégesis haggádica es la *Vida de Moisés*, en que las peripecias de la vida de Moisés representan los grados de elevación mística del alma hacia Dios. Al alegorismo moral, inspirado en Filón y Orígenes, pertenecen la segunda parte de la *Vida de Moisés* y el *Comentario al Cantar de los Cantares*. En muchos *Sermones*, Gregorio es un testigo de la tipología tradicional, parte integrante de la catequesis de la Iglesia[4]. En la categoría de escritos sobre ética y teología hay que incluir la interpretación de algunos textos centrales del Nuevo Testamento, sin olvidar sus exposiciones sobre las bienaventuranzas y la oración dominical[5].

4. Véase J. Daniélou, *La typologie de Grégoire de Nysse*, «Studi e materiali di storia delle Religioni» 38 (1967) 185.

5. Hay una traducción inglesa, obra de H.C. Graet, en la colección Ancient Christian Writers 18, 1954.

Obras teológicas. La más importante es *Contra Eunomio*, en doce libros, compuesta el año 381. Eunomio de Cícico había escrito una *Apología* vigorosamente refutada por Basilio. A la muerte del obispo de Cesarea, había respondido con *La apología de la apología.* Gregorio se encargó de dar respuesta a dicha obra.

Su tratado *Sobre el Espíritu Santo,* reproduce un discurso pronunciado en Constantinopla que tiene como fin establecer la divinidad del Espíritu Santo. *Contra Apolinar* presenta toda una teología de la encarnación.

Junto a estas obras, escritas en ocasión de las grandes controversias del siglo IV, Gregorio compuso un *Discurso catequético,* donde expone el conjunto del plan de salvación. Contiene toda la teología de Gregorio. Bardy pudo escribir: «Quien quiera hoy darse cuenta del estado de la teología sistemática a fines del siglo IV, ante todo tiene que recurrir a ese notable librito»[6].

Otros breves escritos dogmáticos son: *Tratado sobre el alma y la resurrección; Tratado sobre el destino,* contra la fatalidad astral; *A Eustacio sobre la Trinidad* (no editado en la PG, pero que se puede leer en la edición de Oehler, en la «Bibliothek der Kirchenväter», Leipzig 1858); *A Ablabio, que no hay tres dioses; A los griegos sobre nociones comunes; A Simplicio sobre la fe santa.*

Obras de espiritualidad. La más famosa es el *Sobre la virginidad*[7], que celebra la virginidad como un retorno del hombre a su verdadera naturaleza, y como una participación en la vida de los ángeles. En dicho tratado se hace sentir notablemente la influencia plotiniana.

Tres opúsculos tratan de temas particulares: *Sobre la profesión cristiana; Sobre la perfección; Contra los que soportan mal la penitencia.*

W. Jaeger, que nos ha dado en forma completa el *De instituto*

6. *Littérature grecque chrétienne,* París 1927, p. 132.

7. Véanse las recensiones aparecidas a raíz de la edición de M. Aubineau en SChr 116, París 1966: E. des Places, en «Gnomon» 39 (1967) 127-129; J.C.M. Van Winden, en «Vigiliae christianae» 22 (1968) 230-232; P. Canivet, en «Byzantion» 38 (1968) 566-574; A. Grillmeier, «Theologie und Philosophie» 45 (1970) 126-128; J. Gribomont, *Le panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse,* «Revue d'ascétique et de mystique» 43 (1967) 249 - 266; J. Kirchmeyer, *Le De virginitate de Grégoire de Nysse. Notes de lecture,* «Science et esprit» 21 (1969) 141-148; J. Irigoin, *Éditions d'auteurs et rééditions à la fin de l'antiquité (À propos du Traité de la virginité de Grégoire de Nysse),* «Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne» 44 (1970) 101-106.

christiano, sitúa esta obra en los últimos años de la vida de Gregorio. Está destinada a los monjes, a los que debe servir de guía espiritual.

La *Vida de Macrina,* escrita el año 380, es una fuente de primer orden para conocer el ambiente familiar de Gregorio y de Basilio.

III. El método exegético de Gregorio de Nisa

La finalidad de Gregorio, en su exégesis, se presenta de este modo: ante las objeciones, sobre todo ante las contradicciones aparentes, en el mismo texto bíblico, entre la grandeza pasada y la miseria presente del hombre, debemos «formarnos una visión coherente del mundo»[8], «resolver las oposiciones gracias a la narración de la Escritura y, por medio de lo que nuestros razonamientos nos harán descubrir, poner en toda esa materia un encadenamiento y un orden entre lo que parece oponerse, pero que de hecho tiende a un solo y único fin, en virtud del poder de Dios»[9]. Encadenamiento necesario, orden, armonía, ajuste, todo esto existe en la historia del mundo y del hombre querida por Dios, todo esto está presente oscuramente en las Escrituras. Es esa *akolouthia* lo que la exégesis intenta restituir.

En sus obras exegéticas, Gregorio de Nisa afirma que la Escritura enseña el designio de Dios, hace aprender cierto número de «dogmas» *(dogmata)*[10]. En esta doctrina se reconoce la influencia de Orígenes, para quien la finalidad principal de la Escritura es la enseñanza sobre Dios y la Trinidad, las criaturas racionales —celestes y terrestres—, el mundo y el origen del mal[11].

No sólo en lo que se refiere a la finalidad de la Escritura es Gregorio tributario de Orígenes; lo es también por la *akolouthia.* Para ambos, el objeto de la exégesis alegórica consiste en encontrar un orden sistemático más allá de la letra del texto[12], pero con un matiz

8. *In Hexaemeron,* PG 44, 68 D.

9. *De hominis opificio,* PG 44, 128 D.

10. Véanse los textos citados por M. Alexandre, *La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et in l'Hexaemeron,* en *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse,* Leiden 1971, p. 97, n.° 1; cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique,* París 1983.

11. *In Hexaemeron,* PG 44, 69 D y 76 D; *De hominis opificio,* PG 44, 181 C y 256 B.

12. Véase J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden 1970, c. I y II.

importante: mientras que para Orígenes el conocimiento de dicha *akolouthia* es una gnosis que se opone al simple conocimiento de los hechos presentados por la Escritura, Gregorio está más preocupado por el conocimiento de los hechos que se trata de encadenar[13].

La palabra *akolouthia* aparece constantemente en la pluma de Gregorio. Representa un *leitmotiv* de su pensamiento. A veces, y es el sentido más débil, designa la sucesión de los hechos históricos que la Escritura manifiesta; otras veces significa, en un plano lógico, el encadenamiento de proposiciones necesariamente ligadas, y en este sentido depende de Plotino; otras veces —y llegamos al sentido propiamente teológico— quiere indicar el despliegue del designio de Dios en la naturaleza y en la historia, no sin recapitular en una luz teológica diversas acepciones teológicas anteriores. En fin, con J. Daniélou podríamos resumir así el sentido complejo del término: «El vocablo designa a la vez el proceso material del texto bíblico, el vínculo necesario de las realidades de la historia salvadora y la correspondencia analógica que se da entre ambos planos»[14]. Está claro que, en la búsqueda de la *akolouthia*, Gregorio se presenta inseparablemente como exegeta y teólogo; su intención nos muestra ya en el siglo IV un esfuerzo metódico por descubrir los vínculos entre los misterios, como subrayarían el Vaticano I y Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu*. La preocupación mayor de Gregorio consistía en establecer el *sentido literal teológico* de las Escrituras.

Si la finalidad de la exégesis es, para Gregorio, llegar a descubrir las articulaciones que constituyen la *akolouthia* del designio divino, ¿cuál es el medio que hay que utilizar para lograrlo? Esencialmente la *theoria*, con el sentido especial y con los matices que distinguen el uso gregoriano del término.

Como en el caso de la *akolouthia*, Gregorio hereda los sentidos anteriores de la palabra *theoria* y le imprime un sentido personal. Para el obispo de Nisa, como para Orígenes, designa el sentido oculto, referido a las realidades espirituales, que se descubren detrás de la letra de las Escrituras. Para Gregorio, la *theoria* indica la búsqueda, el examen del sentido de un texto bíblico. Puede designar también la comprensión propiamente dicha del sentido del texto. No se puede identificar pura y simplemente la *theoria* con el sentido espiritual o

13. Véase J. Daniélou, o.c. en la nota anterior, p. 49.
14. Daniélou, ibídem, p. 49.

tipológico. Integra una exégesis que quiere ser científica en un sistema general según el cual las realidades visibles son símbolos de realidades espirituales, con el fin de descubrir su *akolouthia*. Más frecuentemente —sobre todo en la *Vida de Moisés*— el objeto de la *theoria* es superar los acontecimientos históricos y considerar la enseñanza espiritual[15].

La originalidad de Gregorio no radica ni en la existencia de un sentido espiritual, objeto de la *theoria* —Orígenes la había reconocido—, ni en el principio de la *akolouthia* —ya admitido por Clemente de Alejandría, Orígenes y Eusebio de Cesarea[16]. La *theoria* tampoco es en primer lugar un sentido contemplativo, ni tiene un sentido filosófico, como discernimiento de las naturalezas constitutivas del ser creado. La *theoria* exegética de Gregorio nos introduce más bien en una de sus intuiciones fundamentales: la de la historicidad del ser creado y de su desenvolvimiento por Dios en una historia ordenada, en una *akolouthia*. A diferencia de Dios, la Escritura no está más allá de la *theoria*[17].

Sin duda el vínculo de la *theoria* exegética con la contingencia del ser creado permite comprender en Gregorio, mejor aún que en Filón u Orígenes, que su exégesis, lejos de ser magistral, es «un ejercicio que se apoya en las coyunturas»[18]. La interpretación dada por una Escritura contingente, en el seno de un universo y de una Iglesia también contingentes, es contingente y no necesaria. Es lo que piensan muchos exegetas modernos. El carácter coyuntural de la exégesis armoniza perfectamente con la intención gregoriana de una hermenéutica que integra el sentido literal y el sentido teológico, la historia y la contemplación.

15. Daniélou, ibídem, p. 11-12; véase M. Simonetti, *La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa nella Vita di Mosè*, «Studi storico religiosi» 6 (1982) 401-418: M.-A. Bardolle, *La Vie de Moïse de Grégoire de Nysse: le temps spirituel vécu à travers l'imaginaire d'un modèle historique*, en *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au moyen âge, III^e-XIII^e siècles*, París 1984, p. 255-261.
16. Daniélou, ibídem, p. 49-50.
17. Daniélou, ibídem, p. 17.
18. Cf. M. Alexandre, art. citado en la nota 10, p. 99. Sobre Orígenes, cf. H. de Lubac, *Histoire et esprit*, París 1950, p. 322-335.

IV. La doctrina teológica

Gregorio de Nisa es, con su hermano Basilio de Cesarea y su amigo común Gregorio de Nacianzo, uno de los tres grandes teólogos capadocios que están en el origen de la tradición teológica y mística de la Iglesia de Oriente. Se distingue por la originalidad y la osadía con que supo armonizar en una síntesis nueva las tradiciones exegéticas heredadas de Orígenes, la dogmática ortodoxa surgida del concilio de Nicea y las especulaciones neoplatónicas.

La teología de Gregorio se desarrolló en gran parte con ocasión de la polémica con Eunomio. Los especialistas están de acuerdo en señalar que toda la doctrina teológica y espiritual de Gregorio se basa en su afirmación de la infinidad divina. La intuición primera de Gregorio no es que Dios sea incomprehensible e inaccesible, sino que es ilimitado.

Nuestra ignorancia sobre Dios se explica porque, siendo Dios infinito y la criatura finita, nos vemos imposibilitados de concebir su esencia: ese carácter ilimitado de la naturaleza divina es lo primero; su incomprehensibilidad es una deducción. La oposición que separa a Dios del mundo creado no es la de lo inteligible respecto a lo sensible, sino la del creador y su criatura. La creación es limitada, no basta para agotar la esencia divina, y así ni unas pruebas cosmológicas son suficientes para poder afirmar a Dios. El mundo puede hablarnos de la sabiduría de Dios, pero no de lo que él es realmente.

La visión teológica del mundo en Gregorio opone la criatura limitada, que tiene su existencia de otro, y el Creador. La trascendencia de Dios siempre es afirmada a propósito de la misma esencia divina, es decir, de la Trinidad entera y no a propósito de las personas divinas. Ello explica que Gregorio, en la elaboración de su antropología, intente definir las relaciones que unen u oponen al hombre a la divinidad y no a cada una de las personas. Es verdad que, influido sin duda por la doctrina platónica de las ideas, en la disputa con Eunomio subraya con mucha fuerza la unidad interna de Dios, así como también la acción conjunta de las hipóstasis *ad extra*[19]. No es extraño

19. Cf. G. Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse*, «Recherches de science religieuse» 27 (1937) 422-439; S. González, *La identidad de operación de las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina*

que G. Lafont, a propósito del siglo IV, haya hablado de la «paradoja patrística»[20]: la paradoja reside en el hecho de que los padres griegos —cuya mentalidad se halla en la problemática prenicena, según la cual «teología» y «economía» están vinculadas, por necesidades de controversia, a partir de un principio absolutamente primero que es Dios Padre— tienden a construir una teología abstracta, en la que teología *y economía dejan de ser pensadas como un todo. San Agustín,* en cambio, no parte de una teología de tipo preniceno y no ve, según todas las probabilidades, el vínculo «necesario» de los misterios revelados de la Trinidad y de la encarnación, sino que ofrece elementos susceptibles de terminar en un conocimiento propio de las personas, en sí mismas y en su papel económico. Sin embargo, la teología agustiniana no llega a responder a todas las cuestiones. Sin duda, se habría podido beneficiar del particular acento que Gregorio de Nisa da a las relaciones mutuas e inmanentes, base exclusiva de la distinción de las divinas personas. Y, sin duda, Agustín también se habría podido beneficiar de aquel «estricto apofatismo»[21] que da al pensamiento de Gregorio un tono serio, fruto del silencio austero y pleno al mismo tiempo que sólo se consigue con la verdadera gnosis.

En la perspectiva de una antropología histórica, Gregorio de Nisa debería tener un lugar tan importante como Agustín. Como éste, hace aparecer en la historia una nueva concepción del hombre: el hombre de Gregorio es indefinible, porque es la imagen de un Dios infinito e indefinible, y porque se lanza constantemente a superar sus límites, siempre hacia un infinito que escapa eternamente a sus posibilidades. A la infinitud de plenitud, propia de Dios, corresponde la infinitud de capacidad, de renovación, de progreso y de amor, propia del hombre[22].

Por el hecho de ser imagen de Dios por creación, el hombre es insaciable. La semejanza divina se manifiesta sobre todo en ese poder

en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa, «Gregorianum» 19 (1938) 280-301; J.-R. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, RT 68 (1968) 533-582.

20. *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ*, París 1969, p. 105.

21. G. Lafont, o.c. en la nota 20, p. 72.

22. Cf. J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, París 1938, p. 219-238; J.T. Muckle, *The doctrine of St. Gregory of Nyssa on man as the image of God*, «Mediaeval studies» 7 (1945) 55-84; y sobre todo R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, París-Bruselas 1951.

de movimiento que es la libertad[23]. La naturaleza humana se dirige hacia el bien, es decir, hacia Dios, por un movimiento sin fin que responde a la infinitud del objeto que lo atrae. El movimiento hacia el bien no deja de empujar al hombre hacia adelante, ya que el hombre no alcanzará nunca el término que persigue. En cambio, el movimiento hacia el mal es necesariamente limitado, porque sólo el bien es infinito. Llegado a su término, el movimiento hacia el mal se gira en dirección al bien, porque el alma humana siempre tiene en cierto modo más movimiento para ir más lejos. Por lo tanto, se da necesariamente un retorno de todas las cosas hacia el bien y una restauración final de la pureza del estado original.

El hombre como imagen de Dios no es sólo el individuo humano, sino la totalidad de la especie humana, el universal concreto que es un solo hombre en un número determinado de individualidades o hipóstasis. En efecto, según Gregorio, hay una analogía entre este modo de considerar al hombre y el hecho de que sólo podamos hablar propiamente de Dios a propósito de la esencia divina. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres dioses, sino un solo Dios en tres hipóstasis. Así, no podemos decir que Pedro, Pablo y Bernabé sean tres hombres, sino tres hipóstasis del hombre, es decir, de la naturaleza humana. Cristo, al unificar en él la humanidad, restaura por la encarnación esa imagen de Dios, fraccionada por el pecado, que es el hombre único. Se hace imagen visible del Dios invisible al reconstruir al hombre único, en la resurrección.

V. De la enseñanza monástica a la mística

El conjunto de las ideas monásticas de Gregorio de Nisa halló su síntesis en la obra descubierta en su integridad, *De proposito secundum Deum* o *De instituto christiano*, como alternativamente la denomina Migne, que sólo conocía una forma mutilada de la misma[24].

23. J. Gaith, *La conception de la liberté chez saint Grégoire de Nysse*, París 1953.
24. Cf. W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nissa and Macarius*, Leiden 1954. Las objeciones contra la autenticidad de la obra, las presenta M. Canévet, *Le De instituto christiano est-il de Grégoire de Nysse? Problèmes de critique interne*, «Revue des Études grecques» 82 (1969) 391-393 y 404-423: Canévet cree que el tratado es más bien de origen monástico, en dependencia del ambiente en que surgieron las obras del Pseudo-Macario.

La introducción de este tratado ofrece un buen ejemplo de la habilidad con que Gregorio utiliza conceptos platónicos para expresar un pensamiento profundamente cristiano. Lo que propone, según el título griego, es el *skopos kata theon* de la vida cristiana y, en particular, de la vida monástica. Esa idea del *skopos*, del fin que hay que alcanzar en la vida, es fundamental en el platonismo. Para Gregorio, dicho fin será el «conocimiento del mismo Dios» como fuente de todo bien, que ha depositado su imagen en el fondo del alma, donde la encuentra cuando se separa de todo cuanto lo alteraba.

Ese conocimiento es la *gnosis*, cuya fuente, para Gregorio como para los alejandrinos, es la palabra de Dios recibida en la tradición de la Iglesia[25]. No es sólo la aplicación de la dialéctica lo que nos ofrecerá la gnosis verdadera, como imaginan Eunomio y sus discípulos. La verdadera *theoria*, «la contemplación de los misterios» o «la contemplación mística» del secreto de las Escrituras sólo pertenece «a los que escrutan sus profundidades por el Espíritu Santo y, en el Espíritu, saben hablar de los misterios divinos»[26].

En este sentido, *De instituto christiano* desarrolla el objeto y el método de la contemplación mística, al dirigirse explícitamente a las comunidades de monjes organizadas por san Basilio. Como observa acertadamente Jaeger, las metáforas utilizadas (el viaje, la ascensión, la cumbre escarpada de la virtud...) están sacadas de los más antiguos poetas griegos, de Hesiodoro, de Simónides, de Tirteo[27]. Pero la referencia al Espíritu Santo, cuya venida preparaba el mundo antiguo, muestra el carácter cristiano con que Gregorio interpreta las citas[28]. El Espíritu, que actúa en nosotros por el bautismo, lleva a cabo, no a causa de nuestros esfuerzos ascéticos, la realización de aquella virtud que conviene a nuestra naturaleza y nos hace fuertes ante los asaltos del enemigo. Así, el ser nuevo, que ha nacido en nosotros por el bautismo, alcanza la talla de la edad adulta que pide su naturaleza. Así como el conocimiento de la verdad, dado por Dios en Cristo, es el único que nos puede guiar hacia esa madurez, así también recíprocamente el crecimiento puede desarrollar en nosotros la gnosis divina.

El centro del tratado está dominado por un desarrollo de la «sinergia» entre la obra del Espíritu en nosotros —que es la restauración

25. W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, p. 156ss.
26. *Contra Eunomium* III, 1, 42; ed. de Jaeger, t. I, II, p. 15, 22ss.
27. Jaeger, o.c. en la nota 24, p. 52.
28. Cf. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966.

de nuestra libertad— y nuestra propia obra. Dicho desarrollo se hará clásico en todo el Oriente cristiano. Gregorio, situándose en el punto de vista subjetivo del asceta, lo invita a esforzarse porque el Espíritu se manifieste en él. Esto aparecerá en todos los autores de la generación siguiente e incluso en Casiano. De ahí surgirá el pelagianismo, que sitúa el esfuerzo humano antes de la gracia. Sin embargo, para Gregorio de Nisa, como para los que le siguen fielmente, no se puede olvidar que el esfuerzo humano del asceta siempre es visto como un esfuerzo en la fe, dependiente, por lo tanto, de la fuerza del Espíritu.

También hay que decir que —para Gregorio, como para Orígenes— el progreso en la vida espiritual corresponde a las etapas sucesivas que constituyen las tres partes de la filosofía: la ética, que supone la purificación del alma; la física, que le enseña a superar el mundo sensible; la metafísica, que la hace penetrar en el mundo inteligible y favorece el contacto con el mundo divino. Tres libros de la Biblia corresponden a esas tres etapas: *Proverbios, Eclesiastés* y *Cantar de los cantares*. Gregorio comenta los dos primeros; y, en su exégesis del *Cantar*, que prolonga la de Orígenes, el poema de amor se convierte en la descripción de una ascensión hacia la belleza que empalma con el itinerario descrito por Diótima del *Banquete* de Platón. Como Diótima, la esposa del *Cantar* es la iniciadora en los misterios del amor.

La vida espiritual, para Gregorio, como la filosofía para Plotino, culmina en la visión extática de Dios. Algunos intérpretes modernos, como E. Mühlenberg, se han preguntado si las descripciones en que Gregorio habla de éxtasis, embriaguez mística, herida de amor, corresponden realmente a una experiencia mística comparable a la de los místicos medievales o modernos. Si Gregorio concibe a Dios como infinito, ¿cómo podría admitir la posibilidad de una unión o contacto entre la finitud del hombre y la infinitud de Dios? Toda unión con Dios, toda deificación del hombre se harían imposibles. El vocabulario místico que se halla en el comentario al *Cantar* sólo sería una manera imaginada de traducir una enseñanza de orden puramente teológico o abstracto: Dios es infinito y absolutamente inaccesible al hombre. La interpretación de E. Mühlenberg se tiene que rechazar[29].

29. Véase E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Gotinga 1966; véase la recensión que hace Ch. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, «Recherches de science religieuse» 55 (1967) 55-65.

Desconoce la importancia primordial que Gregorio de Nisa da a la noción de progreso espiritual. El progreso espiritual corresponde a una transformación real del alma humana, transformación que consiste en una participación en la vida divina cada vez más intensa: el alma se engrandece siempre en su participación en lo trascendente y no deja nunca de crecer[30]. En su crecimiento, descubre constantemente aspectos nuevos de la belleza divina, y los considera en un contacto místico, pero cada nueva visión no hace más que aumentar su deseo, hasta el momento en que el alma descubre que la unión con Dios consiste precisamente en un progreso sin fin. Para Gregorio se da una participación real de lo finito en lo infinito, por paradójica que sea esta fórmula; se da una transformación real del alma humana, que cada vez se convierte más en imagen de Dios. La mediación aportada por Cristo es evidentemente esencial a esa doctrina mística. Cristo realiza en él y hace posible a los demás la incomprensible unión de lo finito y lo infinito[31].

La originalidad del pensamiento de Gregorio está menos en su concepción del infinito divino que en su concepción del infinito humano. Antes de él, toda la tradición —tanto la pagana como la cristiana— se representaba la perfección bajo la forma de la estabilidad y del reposo; todo cambio, todo movimiento hacia el bien, era irremediablemente imperfecto e inferior. En cambio, para Gregorio, la perfección reside en el mismo progreso, en el crecimiento continuo. La realidad humana está dotada de una capacidad infinita de movimiento, que «imita», siguiéndolo sin parar, al infinito divino, ese infinito que, para el hombre, no es nunca un «objeto», sino siempre un más allá. La infinitud del movimiento y del deseo humanos adquiere, por primera vez en la historia, sentido positivo.

VI. Conclusión

El problema de la influencia de Gregorio sobre el pensamiento y la mística posteriores es vasto y complejo, y se le han dedicado pocos estudios para poder presentar una síntesis satisfactoria.

30. Véase Jean Marie de la Trinité, *Un témoin du progrès spirituel, saint Grégoire de Nysse*, «Carmel» (1966) 105-119.

31. Véase R. Leys, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, «Studia patristica» 2 (1957) 495-511.

El descubrimiento de W. Jaeger del texto completo del *De instituto christiano* y la publicación de la «Gran Carta» de Macario han ayudado a mostrar el papel de Gregorio en el desarrollo del movimiento monástico[32]. Cualesquiera que sean las dificultades provocadas por el *De instituto,* la influencia de Gregorio en los ambientes siríacos se considera cierta, ya que A. Baumstark enumera las traducciones siríacas que van desde el siglo VI hasta el X.

En el campo de la espiritualidad la influencia de Gregorio ha sido decisiva. Con frecuencia se ha dicho que las ideas de Gregorio habían sido conocidas a través del Pseudo-Dionisio, y W. Völker[33] ha intentado mostrar cómo la espiritualidad de éste se inscribe en el pensamiento de Gregorio. Aunque dicho pensamiento sea un momento decisivo de la elaboración de una mística de la inaccesibilidad de la esencia divina, no hay que exagerar la dependencia del Pseudo-Dionisio en relación con nuestro autor, como precisó R. Roques al recensionar el libro de Völker[34].

La Iglesia oriental conoció también las obras de Gregorio de Nisa, porque muchos de sus autores —en concreto pienso en Gregorio Palamas— lo citan a menudo de un modo literal. En el Oriente se encuentran fácilmente los temas esenciales y originales de la mística de Gregorio[35].

Como mostró P. Deseille[36] pocos autores espirituales admitieron el progreso indefinido en la visión de Dios en el mismo seno de la bienaventuranza. Esta intuición es admitida por Juan Escoto Eriúgena, y Guillermo de Saint-Thierry la recupera en el *De contemplando Deo*[37]. Probablemente, por medio de Guillermo de Saint-Thierry, san Bernardo conoció también el *De la creación del hombre* y le sirvió de inspiración para escribir los sermones 80 y 82 sobre el *Cantar de los cantares,* donde aparecen unas ideas sobre la imagen y la semejanza completamente distintas de las que había expuesto en su *Tratado sobre la gracia y el libre albedrío*[38].

32. A. Kemmer [*Gregorius Nissenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?,* «Orientalia christiana periodica» 21 (1955) 451-466] repite las conclusiones a que había llegado anteriormente *(Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus,* Lovaina 1938) y cree que la mayoría de puntos de contacto que habían aparecido entre el Pseudo-Macario y Casiano se refieren al *De instituto christiano.* J. Daniélou *(Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme,* en *Théologie de la vie monastique,* París 1961, p. 131-141) ve en *De instituto* un testimonio del ambiente monástico en que habría vivido el Pseudo-Macario a principios del siglo V. Véanse también las objeciones de Canévet consignadas en la nota 24.

33. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita,* Wiesbaden 1958.

34. *À propos des sources du Pseudo-Denys,* «Revue d'histoire ecclésiastique» 56 (1961) 449-469.

35. J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe,* París 1959, p. 41-45.

36. Art. *Epectase,* DS IV, París 1960, p. 785-788.

Bibliografía

Obras y traducciones: PG 44-46; *Gregorii Nysseni opera,* ed. preparada por W. Jaeger y H. Langerbeck, t. I-III, V-VIII, Leiden 1921-1970; *La création de l'home,* París 1944, SChr 6, trad. de J. Laplace y J. Daniélou; *La vie de Moïse,* París 1941, ²1955, Schr 1, trad. J. Daniélou; *From glory to glory* (escritos místicos), ed. preparada por H. Musurillo y J. Daniélou, Nueva York 1961; *Traité de la virginité,* París 1966, SChr 119, ed. de M. Aubineau; *La colombe et la ténèbre,* textos seleccionados por M. Canévet y J. Daniélou, París 1967; *Vie du Macrine,* París 1971, SChr 178, trad. de P. Maraval.

Estudios: H. Urs von Balthasar, *Présence et pensée. La philosophie religieuse de Grégoire de Nysse,* París 1942; M. Canévet, *Saint Grégoire de Nysse,* DS VI, París 1967, 971-1011; J.F. Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa,* Berkeley 1930; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse,* París 1944, ²1954; íd., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse,* Leiden 1970; J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,* París 1953; R. Leys, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nysse,* París-Bruselas 1951; L.F. Mateo Seco, *La muerte y su más allá en el «Diálogo sobre el alma y la resurrección» de Gregorio de Nisa,* «Scripta theologica» 3 (1971) 75-109; íd., *Kenosis, exaltación de Cristo y apocatastasis en la exégesis a Filipenses 2, 5-11 de Gregorio de Nisa,* ibídem, p. 301-342; E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa,* Gotinga 1966; W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker,* Wiesbaden 1955; A.A. Weiswurn, *The nature of human knowledge according to saint Gregor of Nyssa,* Washington 1952; M.M. Bergadá, *Contribución bibliográfica al estudio de Gregorio de Nyssa,* «Stromata» 25 (1969) 79-130.

37. Véanse J. Draeseke, *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Erigena,* «Theologische Studien und Kritiken» 82 (1909) 530-576 y especialmente J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint Thierry. Aux sources d'une pensée,* París 1978, p. 63-97.

38. J. Daniélou, *Saint Bernard et les pères grecs,* en *Saint Bernard théologien,* «Analecta sacri ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 46-55.

Capítulo sexto

SAN AGUSTÍN

I. Vida

Aurelio Agustín nació el 13 de noviembre del 354 en Tagaste (hoy Souk-Ahras, en Argelia); murió el 28 de agosto del 430 en su ciudad episcopal de Hipona, sitiada por los vándalos. Fue un romano de África, que vivió en constante fidelidad a la civilización romana, en el momento del derrumbamiento del imperio de Occidente. Ésta es la trama de los acontecimientos de su vida: contemporáneo de los esfuerzos de Roma por frenar las repetidas incursiones de los bárbaros, conoció la toma de Roma del 410, y murió veinte años más tarde, ante los vándalos llegados de Silesia. Pero Agustín no ofrece sólo este testimonio. Fue un cristiano de aquel siglo de oro que fue para la Iglesia cristiana el siglo IV. El cristianismo había triunfado definitivamente sobre las religiones paganas; en un imperio oficialmente cristiano, era la única fe autorizada. Los progresos demográficos, culturales y sociales de la religión cristiana eran manifiestos; sólo el mundo rural resistió. La investigación doctrinal no cesaba de desarrollarse, a través de la gran crisis provocada por el arrianismo. Agustín era contemporáneo de los grandes pensadores cristianos de Oriente. Pero su situación de africano, aunque lo conecta con la gloriosa tradición de una Iglesia ilustrada por Cipriano de Cartago, lo deja aislado en parte de Oriente, mientras los acontecimientos de principios del siglo V separaron casi definitivamente África del mundo oriental. Aquel hombre del final de la antigüedad, aquel cristiano preocupado por los problemas esenciales de la gracia, de la estructura del ser de Dios, del bien, fue un escritor genial. Autor de una obra imponente por la cantidad y sobre todo por la profundidad de pen-

samiento, no ha dejado de influir a lo largo de la historia de la Iglesia, de modo considerable, en la meditación filosófica sobre el destino del hombre, y también más allá del recinto eclesial.

Nacido de padre pagano, Patricio y de madre cristiana, santa Mónica, Agustín estaba dotado de una naturaleza extremadamente rica y de un temperamento apasionado. Después de una juventud estudiosa, pero también libre, fue profesor de retórica sucesivamente en Tagaste, Cartago, Roma y Milán. Educado cristianamente por su madre, pero no bautizado, Agustín se pasó al maniqueísmo cuando tenía unos veinte años, después adoptó el escepticismo de la Nueva Academia. En Milán, la lectura de Plotino le reveló el mundo espiritual y lo orientó de nuevo hacia el cristianismo. Bajo el influjo de san Ambrosio se convirtió al catolicismo en el 386 y recibió el bautismo en el 387, a la edad de treinta y tres años. Renunció a ser profesor de retórica y se retiró al campo con su madre, su hijo Adeodato y algunos amigos. Decidió volver a África, pero Mónica murió en Ostia (fines del 387) y Agustín retrasó su regreso hasta el verano del 388. De nuevo en Tagaste, agrupó junto a sí a los amigos más fieles y organizó una especie de comunidad monástica, en cuyo seno había pensado pasar el resto de sus días en el recogimiento, la ascesis y la profundización de su vocación, filosófica más que religiosa. De hecho, ese período feliz no llegó a durar tres años. Fue ordenado presbítero (391) y en el 395 se convirtió en coadjutor del anciano obispo de Hipona, al cual sucedió en 396. Murió en el 430 a los 76 años[1].

II. Obras

La obra de Agustín es inmensa: se nos han conservado 113 tratados, algunos de dimensiones considerables como *La ciudad de Dios* o el *De Trinitate;* 218 cartas; más de 500 sermones. Las mismas dimensiones de una obra así, su variedad, sólo permiten una presentación esquemática. Es evidente que la mayoría de las veces son los

1. Se puede ampliar esta información sucinta con la obra de H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme,* París 1965; trad. cat., Barcelona 1967. La posición eclesial de Agustín se puede enriquecer a partir de Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 12-24, y su experiencia monástica queda mejor expuesta en L. Verheijen, *Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin,* en *Jean Chrysostome et Augustin,* París 1975, p. 93-124.

hechos los que impulsan a Agustín a escribir: su teología con frecuencia es ocasional. Pero también con frecuencia le falta tiempo para terminar la obra, sobre todo si es de cierta amplitud: tardó quince años para escribir el *De Trinitate*, trece para los doce libros *Sobre el Génesis*, catorce para terminar *La ciudad de Dios*. Al final de su vida se preocupó de confeccionar el catálogo de sus obras, de explicar su elaboración, de refutar todavía algunos argumentos de sus adversarios, de explicar mejor su doctrina. Intentando dar cuenta de la obra de su maestro, Posidio se limitó a clasificar los diversos trabajos según los adversarios de Agustín. Distingue las obras escritas: 1. Contra los paganos; 2. Contra los astrólogos; 3. Contra los judíos; 4. Contra los maniqueos; 5. Contra los priscilianistas; 6. Contra los donatistas; 7. Contra los pelagianos; 8. Contra los arrianos; 9. Contra los apolinaristas. Sin embargo, esta clasificación mutila la realidad histórica, ya que esos adversarios no tienen la misma importancia. Marrou condensó en cuatro fórmulas la actividad literaria y doctrinal de Agustín: «Filósofo de la esencia contra los maniqueos; doctor de la Iglesia contra los donatistas; teólogo de la historia contra los paganos; campeón de la gracia contra los pelagianos. Pero el juego sólo tiene interés si no nos dejamos enredar en él, pues todo ello, sin duda, es demasiado sumario»[2]. En efecto, por importante que fuera la controversia doctrinal, no explica toda la obra de Agustín. Su genio era demasiado rico para entrar en los límites estrechos de una clasificación de género literario o doctrinal: algunas cartas son verdaderos tratados; su curiosidad es grande, y no prescinde de ningún aspecto de la cultura humana (escribió al mismo tiempo un tratado *Sobre la música*, diálogos llenos de filosofía neoplatónica, páginas célebres sobre el uso de la gramática, informaciones sobre la religión romana antigua, etc.).

Obispo responsable de la educación cristiana de su pueblo[3], Agustín escribió breves tratados de teología moral en que da los consejos necesarios a la vida de cada día: *Sobre la mentira*, *Sobre el ayuno*, *Sobre el culto de los muertos*, *Sobre la virginidad*, *Sobre el bien del matrimonio*, etc.; tratados de catequesis: *De catechizandis rudibus*, destinado al pueblo de Cartago, *De doctrina christiana*, donde pone los fundamentos de la cultura cristiana, obra que tendrá influjo en toda la edad media y en un hombre como Erasmo[4].

2. *Sant Agustí i l'agustinisme*, Barcelona 1967, p. 44-45.
3. Cf. F. Van der Meer, *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona 1965.
4. P. Brunner, *Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins*

Pero, sobre todo, comenta incansablemente la Escritura. Para él, como para todos los padres de la antigüedad cristiana, la Escritura es la fuente de toda la doctrina cristiana, el alimento de toda la vida espiritual: eruditos minuciosos han localizado, en la edición de los benedictinos de San Mauro, 13 276 citas del Antiguo Testamento y 29 540 del Nuevo[5]. En realidad hay muchas más, ya que Agustín, citando de memoria, parafrasea con frecuencia, teje literariamente su texto con versículos bíblicos tal como, en su juventud, había aprendido a asimilar a Cicerón y Virgilio. Pues la Escritura es la palabra de Dios, ante la que la del hombre debe ceder. El *Génesis*, los *Salmos*, el *Evangelio de Juan*, algunas epístolas paulinas, los evangelios sinópticos fueron especialmente comentados, en sermones ya predicados y recogidos por taquígrafos, ya dictados para una edición. En sus comentarios a la Escritura, Agustín utilizó a menudo la exégesis mística y alegórica[6].

La importancia de su obra doctrinal será destacada después; pero conviene ya ahora señalar el dominio de un estilo brillante. Numerosos estudios estilísticos recientes han observado el arte de armonizar todas las figuras de la retórica: antítesis, metáfora, prosa ritmada, estilo ternario, rimas sonoras... El estilo de Agustín es el cumplimiento perfecto de una técnica expresiva puesta al servicio de un pensamiento fuerte. Supo conservar fielmente las lecciones de la tradición antigua y usar una lengua con nervio, viva, capaz de ser comprendida por los lectores en los mismos términos técnicos que el cristianismo había recibido del griego y del hebreo. Se le ha llamado «padre del latín eclesiástico», instrumento maravilloso de la cultura filosófica y teológica de la edad media y del renacimiento[7].

Finalmente, el hombre Agustín no deja de estar presente. Sus

Prolog zu De doctrina christiana, «Kerygma und Dogma» 1 (1955) 59-69, 85-103. Una bibliografía escogida sobre el *De doctrina christiana* se halla en la edición crítica, a cargo de Joseph Marin, de CChr 32, 1962, XXXVIII-XXXIX, y también en A. Trapè, *S. Agustín*, en *Patrología* III, Madrid 1981, BAC 422, p. 447-448.

5. Marrou, *Sant Agustí i l'agustinisme*, p. 52.

6. Cf. L.F. Pizzolato, *Studi sull'esegesi agostiniana* II. *S. Agostino Explanator*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 4 (1968) 503-548, donde pasa revista a las obras aparecidas sobre el tema, sobre todo desde 1930 hasta 1967.

7. El conocimiento de la lengua y del estilo de san Agustín ha sido completamente renovado por los trabajos de la escuela de Nimega sobre el latín de los cristianos; a falta de síntesis se pueden consultar los artículos publicados por Chr. Mohrmann en *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, p. 351-402; II, 1961, p. 247-323.

obras autobiográficas son las más conocidas, y mantienen su vigencia como fuente inagotable tanto para el historiador como para el psicólogo de la religión o para el teólogo. Los trece libros de las *Confesiones* fueron escritos entre los años 397 y 401, y constituyen una verdadera innovación en la literatura antigua. Marrou ha mostrado de qué modo el libro supera el simple análisis psicológico e implica una antropología metafísica. Al analizar su propia experiencia, Agustín descubre «la ausencia de Dios en el pecado..., la capacidad de Dios en la inquietud..., en fin, la presencia reconocida de Dios en la vida de la gracia...»[8] Confesión de las debilidades demasiado humanas, pero también confesión de fe y canto de acción de gracias por la presencia misteriosa de Dios en el hombre.

Las *Retractaciones*, escritas al final de su vida (426-427), son también un testimonio de la humildad de Agustín. Catálogo razonado y crítico de sus obras anteriores, es una obra extraña, apasionante para el historiador a causa de las precisiones que nos da sobre la fecha, la concepción, el alcance de cada libro, algo decepcionante sin embargo porque las preocupaciones polémicas de la vejez le llevan no sólo a criticarse con minuciosidad inquieta, sino también, demasiado a menudo, a defender, a veces de un modo algo artificioso, los pasajes de su obra sometidos a litigio por sus adversarios.

En conjunto, en una obra inigualada, Agustín juntó en una síntesis vigorosa la herencia de una cultura antigua, que él apreció de verdad, y los desarrollos del pensamiento cristiano realizados hasta aquel momento. Es la herencia de que vivirá en gran parte el medioevo.

III. El método teológico de Agustín

Ya advertimos, al considerar su teología trinitaria, que san Agustín ejerció una acción decisiva en el método teológico. Pero también formuló una teoría metodológica, especialmente en el libro segundo del *De doctrina christiana*[9], que ofrece un ejemplo de sistema teoló-

8. Marrou, o.c. en la nota 5, p. 75. Cf. A. Mandouze, *Se/nous/le confesser? Question à saint Augustin*, en *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruselas 1983, p. 73-83.

9. Cf. G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Au-*

gico. Agustín presenta un esbozo de su hermenéutica bíblica, que se construye sobre una filosofía de «signo»[10] y se desarrolla según un dinamismo ascensional neoplatónico. Del mismo modo que Orígenes, Agustín querría recurrir para la interpretación de la Escritura a todas las ciencias auxiliares posibles: gramática (conocimiento de las lenguas bíblicas, o.c. II, 16,23), ciencias naturales (ibíd., 24), simbólica de los números (ibíd., 25), música (ibíd., 26s), historia (ibíd., 28,42s), dialéctica —para resolver las contradicciones— (ibíd., 31,48-53), y sobre todo los filósofos (*maxime Platonici*). Entre todas estas cosas, Agustín y sus sucesores medievales sólo pudieron utilizar en cierto modo la gramática y la dialéctica. Pero no siempre determinaron la tendencia que procedía de Agustín y que penetró todos los demás principios metodológicos. La ley fundamental fue que «todo es signo»[11].

1. *La bienaventuranza como tema central del pensamiento agustiniano*[12]

El tema central de Agustín, en los primeros escritos, es el de la bienaventuranza. Dicho tema siempre está presente. El optimismo del primer año después de la conversión un poco más tarde ya se mitiga, en cuanto Agustín siempre ve la bienaventuranza perfecta en la posesión de la sabiduría, que sólo puede tener una realización plena en la otra vida. Aunque después aparezcan muchas otras cuestiones, el tema de la bienaventuranza sigue persistiendo entre los temas principales de Agustín. Así, en *La ciudad de Dios*, XIX, 1, 3 dice: *nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit.*

Así se plantea la cuestión de cómo puede llegar el hombre a esa bienaventuranza que consiste en la posesión de la sabiduría. Concre-

gustin, en *Beiträgue zur Geschichte der bibl. Hermeneutik* I, Tubinga 1959, sobre todo III, p. 74-108.

10. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 172ss.

11. Además de la referencia de la nota anterior, véase el desarrollo del tema, aplicado con detalle al sentido cristiano de la Escritura, en A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la prédication de saint Augustin*, París 1967, p. 216-259.

12. Consúltese el análisis, llevado a cabo con gran competencia, de R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París 1962, sobre todo las p. 193-300.

tamente es la cuestión de la ascensión del hombre hacia Dios, a quien tiene que adherirse el hombre, si quiere ser feliz. En este contexto hay que ver el tema en los *Soliloquios:* R. *Quid ergo scire vis?* A. *Deum et animam scire cupio.* R. *Nihilne plus?* A. *Nihil omnino* (*Sol.* I, 2, 7).

Dios y el alma son el objeto de la filosofía de Agustín, en la medida en que a través del alma se llega a Dios. Este tema clásico se halla desarrollado sobre todo en las *Confesiones* X, 7, 11; X, 20, 29; X, 22,32.

La dialéctica entre creer y comprender, entre la fe y la razón debe ser considerada en relación con esa ascensión del hombre a Dios.

2. *La fe y la razón*[13]

La fe y la razón, sobre todo según la problemática de las primeras obras, constituyen el camino que conduce a la sabiduría beatificante. El camino de la autoridad es el camino de la fe (la autoridad de los padres, por ejemplo). El camino de la razón expresa más bien el movimiento de la inteligencia, en cuanto la razón debe moverse en diversas disciplinas y disputas filosóficas para poder ascender hacia Dios.

Así, pues, el problema del concepto de teología en Agustín es ante todo el problema de la coordinación entre la fe y la razón. Por lo menos se pueden distinguir dos fases en la evolución de Agustín.

En los primeros escritos, se da cierto paralelismo entre el camino de la autoridad y el de la razón. Ambos conducen al mismo fin. En el primer tiempo Agustín identifica en cierto modo los objetos de la fe y los de la razón. El reino de las ideas de Platón es el mismo reino del que Cristo afirma que su reino no es de este mundo (*De ordine* I, 11, 32). Sin embargo, en primer lugar hay que observar que la razón en Agustín incluye siempre un carácter religioso, y, en segundo lugar, que en los primeros escritos se afirma que la fe es antecedente (*Sol.* I, 6, 12 - 7, 14; *De ordine* II, 9, 26).

Al cabo de poco tiempo, la posición de Agustín en dicha cuestión

13. Cf. R. Holte, o.c. en la nota anterior, p. 303-327. Véase también A. Cantin, *Ratio et auctoritas de Pierre Damien à Anselme*, REA 18 (1972) 152-179, en que el autor compara este doble tema en ambos autores, contemporáneos, y examina su origen agustiniano.

evoluciona, especialmente por influjo de un mayor contacto con la Escritura y por las exigencias pastorales.

Así, por un lado, se insiste cada vez más en la *fe antecedente*. Por otro lado, la razón cada vez es más *ratio ex fide* y *circa fidem*. Toda la mentalidad de Agustín aparece en una fórmula muy citada (texto de Isaías 7,9 según la versión de los LXX): *Nisi credideritis, non intelligetis*. Por lo tanto, el movimiento teológico sigue los siguientes pasos:

— *Fides (auctoritas):* esta fe precede, sea en el orden cronológico, sea *quoad rem*. En este lugar Agustín insiste en la purificación. La inteligencia humana *non potest res divinas videre nisi prius humili fide purgetur.*

— *Ratio: ex fide et circa fidem:* propiamente es el movimiento teológico.

— *Intellectus fidei,* como fruto de dicho movimiento, el término *ad quem* (cf., por ejemplo, *De libero arbitrio* II, 2, 6).

Es verdad que a veces Agustín (*Sermo* 47, 7, 9) adopta una fórmula más completa: *Intellige ut credas, crede ut intelligas.* También la fórmula de la epístola 120, 1, 3: *Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, proculdubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fides.*

Sin embargo, tales fórmulas no deben leerse en el sentido moderno de la precedencia de los preámbulos de la fe (cf. el texto *De libero arbitrio,* que inculca la necesidad de la fe antes de la demostración de la existencia de Dios)[14].

3. *La comprensión como fruto de la fe*

Lo que significa el *intellectus fidei* puede precisarse del modo siguiente:

— El *intellectus fidei* en cierto modo está entre la fe y la visión en la patria. Cf. *De Trinitate* IX, 1, 1: *Certa enim fides utcumque*

14. Véase al respecto E. Borne, *Prova de Déu i creença en Déu,* «Qüestions de vida cristiana» 30 (1966) 7-15, que expone la relación entre conocimiento y fe con inspiración agustiniana; dicha relación, aplicada a la dogmática trinitaria y bajo la forma del «círculo hermenéutico» de P. Ricoeur, es explicada por G. Madec, *Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi,* REA 17 (1971) 119-142.

inchoat cognitionem: cognitio vera certa non perficietur nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem[15].

— La comprensión supone siempre muchos elementos, además del trabajo racional del hombre; sobre todo supone la gracia y la purificación del alma. De este modo es algo total y tiene el carácter de don de Dios. Ello se ve por el hecho de la única bienaventuranza concreta del hombre, a la que prepara el *intellectus sapientialis,* que es esencialmente sobrenatural[16].

— Para una determinación adecuada del concepto de teología en san Agustín es importante la distinción entre la doble forma del *intellectus,* según se expresa en el *De Trinitate* XII, 15, 25: *Si ergo haec est «sapientiae» et «scientiae» recta distinctio, ut ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum sive post ponendum sit, non est difficile iudicare*[17].

La sabiduría se refiere al conocimiento intelectual de las cosas eternas. La sabiduría trata de las cosas eternas, de las que podemos *disfrutar,* mientras que de las temporales sólo podemos *usar*[18]. La ciencia se refiere al conocimiento racional de las cosas temporales (en la expresión «racional» se recalca el aspecto discursivo). Esas cosas temporales son los hechos de la historia salvadora. A dicha ciencia se atribuye *quae fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur...* (*De Trinitate* XIV, 1, 3). Así, los aspectos más positivos, exegéticos, apologéticos entran en la tarea teológica. El texto principal para la evolución de este aspecto es, según demostró Marrou, el *De doctrina christiana.*

Hay que advertir que la dialéctica agustiniana entre sabiduría y

15. Para la doctrina agustiniana de la iluminación, que deberíamos recordar ahora, cf. R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits, la doctrine augustinienne de l'illumination,* París 1934. También R. Holte, o.c. en la nota 12, p. 345-360 y para una feliz concreción J. Pegueroles, *La teoría agustiniana de la iluminación en la De Genesi ad litteram (libro XII),* «Estudio agustiniano» 7 (1972) 575-588.

16. El tema de la sabiduría es oportunamente explicado por M.-J. Le Guillou, *Teología del misterio,* Barcelona 1967, p. 15-62.

17. Véase H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* París 1949, p. 561-569, y también G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne,* «Recherches augustiniennes» 10 (1975) 77-85.

18. La importancia de la distinción *frui-uti* en la teología agustiniana, con todas las repercusiones morales consiguientes, queda bien explicada en la obra de R. Holte, o.c. en la nota 12, p. 275-281.

ciencia corresponde a la distinción de los padres griegos ente teología y economía.

Sin embargo, la sabiduría y la ciencia no se yuxtaponen, sino que en último término se encuentran en la unidad cristológica. *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (*De Trinitate* XIII, 19, 24). Así, el hombre debe tender por la ciencia de los misterios de la historia salvadora, sobre todo por el sacramento de la humanidad de Cristo, a la sabiduría que consiste en adherirse a Dios. Así, el movimiento teológico corresponde al movimiento de la encarnación de Dios: el Verbo (Dios) se hace hombre; nosotros por la fe en las cosas temporales (humanidad de Cristo) tendemos a Dios *(Logos).* En Cristo, que es hombre-Dios, la sabiduría y la ciencia se vuelven a encontrar. Cf. *De Trinitate* IV, 18, 24.

4. *El uso de la filosofía*[19]

Sobre la evolución de Agustín debemos decir que la crisis maniquea en su vida se relaciona con cierto racionalismo (cf. *De utilitate credendi* I, 2). Superado este racionalismo y superada la fase de escepticismo, la conversión de Agustín es una conversión a la fe y a la *filosofía* (neoplatónica)[20]. Así se explican las alabanzas que san Agustín dedica, en los primeros escritos, a la filosofía neoplatónica (cf. *Contra academicos* III, 19, 42). En los escritos posteriores Agustín va reduciendo las alabanzas. Cf. *Retractationes* I, 1, 4: *Laus quoque*

19. Una obra todavía básica para la perspectiva filosófica del autor es É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* París ²1943. Entre nosotros, J. Pegueroles ha aportado precisiones valiosas en *La formación o iluminación en la metafísica de san Agustín,* «Espíritu» 20 (1971) 134-149; *El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín: la memoria Dei,* «Pensamiento» 29 (1973) 5-35; *La filosofía cristiana en San Agustín,* «Pensamiento» 32 (1976) 23-38; y sobre todo *La patria y el camino. El juicio de San Agustín sobre el platonismo,* «Espíritu» 27 (1978) 47-75, recopilación comentada de los principales textos en que Agustín formula un juicio sobre el platonismo y el neoplatonismo.

20. Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* París 1950, y lo que hemos dicho sobre la identificación de los objetos de la fe y de la filosofía.

ipsa, qua Platonem vel platonicos vel academicos philospohos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non inmerito mihi displicuit, praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina.

La filosofía que adopta Agustín es sobre todo la filosofía neoplatónica, especialmente la de Plotino[21]. Pero desarrolla los elementos de dicha filosofía a su manera, según su ingenio. Se nota alguna influencia del estoicismo. Sin embargo, Agustín no concibe la filosofía racional al margen de la teología. En los primeros tiempos identifica el objeto de la filosofía y el de la teología. Después desarrolló su propia visión según el tema del *nisi credideritis, non intelligetis*. Según nuestro modo de hablar, se trata de una visión esencialmente teológica que, a pesar de todo, implica muchos elementos filosóficos.

Ya se sabe que Agustín fue muy versado en el uso de la dialéctica, que utilizó sobre todo en las discusiones con los adversarios, hasta el punto de abusar de ella a menudo.

5. *La exégesis de Agustín*[22]

Exceptuando las primeras obras, en que el recurso a la Escritura es más raro, hay que decir que Agustín es ante todo un exegeta, y no sólo en los comentarios y sermones sino en las mismas obras sistemáticas, como pueden ser sus libros *De Trinitate*.

Agustín, en parte por la influencia de Ambrosio, usa ampliamente la exégesis tipológica y alegórica, en la que ve una ayuda, por ejemplo, para la interpretación de los primeros capítulos del *Génesis*, contra los maniqueos. En su exégesis Agustín es consciente de la unidad de ambos Testamentos, y la realiza según la fórmula *Vetus Testamentum in Novo patet, Novum in Vetere latet*, fórmula propiamente agustiniana[23]. Según este principio lee concretamente los *Salmos* a la luz de Cristo y de la Iglesia. La espiritualidad de Agustín se alimenta de la Escritura y de la exégesis que de la misma hace. En las discusiones con los donatistas y los pelagianos, es más fiel al sentido literal[24]. En este aspecto se puede reconocer una evolución en Agustín.

La exposición de la Escritura hecha por Agustín se puede considerar un tesoro para la Iglesia. Sin embargo, su uso de la Escritura suscita una problemática muy profunda. No es tanto la problemática del alegorismo artificial o de las deficiencias en el método filológico, cuanto el peligro de que Agustín no perciba lo suficiente la palabra externa y el lenguaje en general como una realidad provisional que debe presuponerse, para ascender hacia la verdad eterna[25]. Cuanto más se acerca el hombre a dicha verdad, tanto más superflua resulta la Escritura. Ésta tiene una función instrumental y pedagógica. *Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scriptura nisi ad alios instruendos (De doctrina christiana*, I, 39,43). En la medida en que la comprensión viene determinada por una metafísica general de inspiración neoplatónica, Agustín experimenta dificultad en oír la palabra de la Escritura como una palabra *nueva*. Así la Escritura, aunque la cita tan a menudo, no dirige suficientemente su tarea teológica (de lo contrario, por ejemplo en los libros *De Trinitate*, Agustín no podría separar la Trinidad inmanente de la Trinidad económica)[26]. En último término la ambigüedad de la

21. Cf. J. Barion, *Plotin und Augustinus. Gottesproblem*, Berlín 1935; A. Dahl, *Augustin und Plotin*, Lund 1945. Ello no quiere decir que en lo concreto no se tengan que precisar las influencias; así, J. O'Meara, *Plotinus and Augustine: Exegesis of Contra Academicos II, 5*, «Revue internationale de philosophie» 24 (1970) 321-337, al analizar el pasaje indicado y compararlo con *Confesiones* VII y VIII, señala que la influencia principal sobre Agustín no es de Plotino sino de san Pablo, y quizá de Ambrosio y de la *Vita Antonii*. Sin embargo, es innegable la influencia de Plotino incluso en la exégesis bíblica, como mostró E.S. Ludovici, *La presenza di Plotino nel In Ioannis Evangelium di S. Agostino*, Publ. Univ. Catt. Sacro Cuore, Milán 1969, p. 1-34, a propósito de la generación del Verbo, de la creación, del ejemplarismo, del conocimiento y de sus grados.

22. Sobra la utilización de la Biblia en la enseñanza de Agustín, hay tres guías excelentes: M. Comeau, *Saint Augustin exégète du IV^e évangile*, París 1930; especialmente M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, París 1946, y B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse* III. *Saint Augustin*, París 1983, con buena información bibliográfica. Consúltese también el art. de Pizzolato citado en la nota 6.

23. Véase la obra de A. Becker citada en la nota 11.

24. En un artículo panorámico, A. Manrique, *Interpretación y utilización de la Biblia en S. Agustín*, «La ciudad de Dios» 182 (1969) 157-174, hace constar la insistencia de Agustín en el sentido literal como *regula fidei*.

25. Se presenta aquí la problemática del *signum* y la *res significata*, para la cual cf. R. Holte, o.c. en la nota 12, p. 329-360, que analiza el tema en el *De magistro* y en el *De doctrina christiana*.

26. Cf. M. Loehrer, *Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustinus*, «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» 4 (1957) 385-419.

exégesis de Agustín en este punto es la ambigüedad de la comprensión de la revelación a partir de una metafísica concebida antes de la revelación y al margen de la misma[27].

IV. El pensamiento teológico de Agustín

El pensamiento teológico de Agustín conoció un desarrollo progresivo, según las circunstancias y algunas veces a causa de las controversias ocasionales. De este modo tomaba conciencia de cada verdad, con posibilidades de situarla en el conjunto de la revelación cristiana. El mismo Agustín da a menudo a sus lectores el consejo de «progresar con él»: la perspectiva histórica, pues, es esencial para la comprensión de su obra. Desde su juventud fue captado por la teoría de una jerarquía de los seres, que la filosofía neoplatónica profesaba; ésta será uno de los marcos fundamentales del pensamiento agustiniano. En la cumbre, el ser, el único que «es» *—qui vere est, qui summe est—*, Dios plenitud y perfección. La creación se compone de seres contingentes que tienden a la totalidad divina. Es una filosofía de la esencia más que de la existencia, aunque Agustín conoce personalmente todos los problemas inherentes a la condición humana. El mal no es, pues, un ser en sí, sino una laguna del bien, algo que impide al hombre ser plenamente, como lo es Dios. Por lo tanto, el único problema es el de llegar al conocimiento de ese bien supremo, de ese Dios que dará al hombre las verdaderas dimensiones de su ser.

1. *El Dios Trinidad*

En san Agustín la reflexión filosófica y la revelación se completan[28]. En ambas aparece la noción de trascendencia. Debe al

27. Cf. la obra de G. Strauss citada en la nota 9.

28. Además de lo que ya dijimos al tratar del método teológico de Agustín, recomendamos a B.M. Xiberta, *El itinerario agustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios*, «Convivium» 1 (1956) 127-179; E. González, *El concepto y método de la teología en el De Trinitate de S. Agustín*, «Augustinus» 1 (1956) 379-398. Para una presentación general bajo el aspecto del método, metafísica, platonismo cristiano, creacionismo, mediación del Verbo, cf. L. Cilleruelo, *¿Quién es Dios?*, «Estudio agustiniano» 8 (1973) 271-296. Un aspecto importante es el considerado por J. Pegueroles, *Dios conocido y desconocido en S. Agustín*, «Estudio agustiniano» 10 (1975) 195-210.

platonismo la consideración de la naturaleza espiritual de Dios. Debe al cristianismo, a pesar de sus ilusiones sobre la Trinidad plotiniana, el conocimiento de la Trinidad, de la personalidad de Dios y del amor como substancia divina.

Las fuentes filosóficas, en que descubrió tantas luces sobre Dios, son abundantes. Agustín lo agradece a los platónicos (*De civitate Dei* VIII, 6). Plotino sabe que no puede hallar términos suficientes para hablar de Dios (*Eneadas* 5, 5, 6) y Agustín se hace eco de ello (*De doctrina christiana*, I, 6). De acuerdo con los platónicos, que le enseñaron la naturaleza espiritual de Dios, combate constantemente la tendencia del hombre a representarse a Dios materialmente y rechaza, a raíz de la Trinidad, las expresiones materialistas (*In Evangelium Ioannis* 102, 4).

Plotino afirma la unidad de Dios, y Agustín afirma que «ser no es otra cosa que ser uno» (*De moribus manicheorum* 6, 8)[29].

Este Dios es también tres personas. El concepto de persona es difícil de precisar, cuando se trata de la persona humana; con mayor razón, cuando se trata de las personas divinas (*De Trinitate*, 5, 9)[30]. Conviene no confundir, para aproximarnos al misterio, el Dios *uno* y *solitario*. La soledad es impensable. Más aún, por la comunión entre las personas divinas se afirma su trascendencia. Sin ésta, Dios dependería del mundo, en virtud de lo absurdo de su soledad. Así, la sociedad humana es la que nos da la mejor aproximación a la Trinidad[31].

Después de los grandes concilios del siglo IV que, a causa de la crisis arriana, habían definido el contenido del misterio de un Dios en tres personas, Agustín parte de esta verdad de fe en su gran obra *De Trinitate*[32]. No hay trampa posible: el misterio, para un cristiano,

29. Sobre el sentido del «uno», muy distinto en Plotino y en Agustín, cf. K. Jaspers, *Les grands philosophes*, París 1967, p. 174. Cf. también las obras de J. Barion y de A. Dahl citadas en la nota 21.

30. Además de la obra clásica de M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, recomiendo para este tema a M.T.-L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, París 1931, p. 258-345.

31. M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?*, «Augustinus Magister» 1 (1954) 595-602. Cf. también J. Pegueroles, *Naturaleza y persona en San Agustín*, «Augustinus» 20 (1975) 17-28.

32. Entre la amplia bibliografía relativa al tema, hay que ponderar la obra de O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, París 1966, donde el autor destaca el genio de Agustín, aunque considera que la representación de una Trinidad sobre el modelo de las facultades del alma es chocante y provoca un rechazo

por teólogo que sea, debe seguir siendo misterio. Agustín no cesa de decir que ni nuestras palabras ni nuestros conceptos pueden dar razón de lo infinito de Dios: *Si comprehendis, non est Deus*, dice por ejemplo en el sermón 117. Pero, precisamente el papel de la razón humana es buscar, a pesar de todo, por medio del ejercicio normal de sus facultades, a fin de aproximarse lo más posible. Si Dios se ha revelado como Trinidad a través de teofanías en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, tienen que existir en el alma humana algunos rasgos de esa estructura divina, analogías gracias a las cuales podamos considerar algo de este misterio de Dios. A través de toda la creación, Agustín halla un ritmo ternario: medida, número, peso; unidad, forma, orden; ser, forma, subsistencia; física, lógica, ética; natural, racional, moral; por todas partes, la sutileza del análisis agustiniano descubre imágenes trinitarias que lo maravillan. Pero es sobre todo en el hombre donde descubre que las facultades psicológicas son también imagen trinitaria: espíritu, conocimiento, amor; memoria, inteligencia, voluntad; memoria de Dios, inteligencia, amor. No se contenta con esas especies de tríadas antropomórficas: las depura para mostrar su valor analógico. Así la memoria puede acordarse del hombre y también de Dios[33]; el alma piensa en Dios y lo ama. En fin, afirma que todo ello sólo es una imagen, una aproximación, una manera de hablar y que todo cuanto podamos concebir más próximo a Dios nunca lo alcanzará. En un camino místico, pasa así con toda naturalidad del conocimiento por analogía a la teología apofática, negativa[34], muy apreciada por los padres griegos contemporáneos suyos. Sin embargo, por débil que sea el espíritu humano, viciado por el pecado, el alma humana «siempre racional e inteligente... porque ha sido hecha imagen de Dios, puede, con la ayuda de la razón y de la inteligencia, comprender y ver a Dios» (*De Trinitate* 14, 4). No es

semejante al de un dios que tuviera por hijo una abstracción: «Le schéma augustinien de la Trinité a progressivement accrédité une répresentation de la Trinité qui a affaibli la piété trinitaire en Occident» (p. 462-464).

33. Véase J. Pegueroles, *Memoria sui y memoria Dei en S. Agustín. El libro XIV del De Trinitate*, «Espíritu» 25 (1976) 69-74.

34. Véase V. Lossky, *Les éléments de «théologie negative» dans la pensée de saint Augustin*, «Augustinus Magister» 1 (1954) 575-581, art. reproducido en el volumen *in memoriam* de Lossky de «Contacts» 31 (1979) 142-152. Lossky explica cómo la teología negativa no es extraña a san Agustín («la docta ignorancia»), pero que no es hasta el siglo XII cuando sus elementos esparcidos reciben «la sombra resplandeciente de la apofasis mística».

necesario insistir: en otras obras y bajo el efecto de la polémica, Agustín puede parecer a veces hombre profundamente pesimista —sus adversarios no perderán ocasión de decirle que continúa siendo maniqueo—, pero en el fondo de su pensamiento muestra gran confianza: el hombre es pecador, pero es «capaz» de Dios. La naturaleza humana está ordenada a recibir la naturaleza soberana de Dios; puede poseerlo por participación; es una gran naturaleza. Todos los valores terrestres a los que el hombre está ligado, porque son el reflejo del único valor divino, no deben ser obstáculo para realizarse: el hombre no está en la tierra para sí mismo, ni para dichos valores, sino sólo para encontrar a Dios, que lo ha creado para él[35].

2. *Antropología teológica*

El hombre y la libertad, he aquí una cuestión capital para Agustín planteada por el pelagianismo. Esta doctrina profesaba que sólo el hombre es el artífice de su destino terrestre y espiritual. Los pelagianos insistían con vigor en la responsabilidad del libre albedrío del hombre, y se apropiaban así la lejana herencia del estoicismo y la lucha contra la astrología y el fatalismo astral. Pero, movidos por una profunda religiosidad, intentaban cumplir a la perfección los mandamientos de la ley divina. Pelagio aseguraba que las solas fuerzas del hombre lo podían conseguir y predicaba una vida moral activa, generosa, que atestiguaba en las obras la fe religiosa[36].

Toda la experiencia personal de Agustín inducía a probar la falsedad de dicha teoría: el hombre solo es pecador, no puede nada. Además, la criatura sólo existe por Dios, el único ser en el sentido pleno del término; sólo de él, puede el hombre esperar la sabiduría y la felicidad. El análisis psicológico muestra que el hombre es un ser

35. Una buena síntesis de toda la problemática puede hallarse en M. Loehrer, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955.

36. Para una visión global del pelagianismo, cf. G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausana-París 1943; T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Upsala 1957; J.B. Valero, *Las bases antropológicas de Pelagio*, Madrid 1980. Hay que tener presentes a A. Trapè, *Verso la riabilitazione del pelagianismo*, «Augustinianum» 3 (1963) 482-516, y a G. de Plinval, *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélage?*, REA 19 (1973) 158-162.

profundamente dividido: hecho para Dios, se halla desgarrado entre el mundo y el creador del mundo. Esa división en el interior de cada hombre, esa lucha entre la carne y el espíritu, había sido ya señalada por san Pablo, y ¡cuán grande era el misterio de esa lucha! En su juventud, Agustín había creído poderlo resolver a partir del maniqueísmo. Pero había comprendido que ese conflicto existencial de diversas voluntades que tiraban del hombre en direcciones opuestas no era extraño al hombre. Éste no es simplemente un campo pasivo. El yo está en el centro de la elección que realiza el hombre. Y sabía también que cuando la razón había dicho «sí» y se adhería al cristianismo, las fuerzas le fallaban. Su conversión no se debía simplemente a sus esfuerzos, sino a la gracia de Dios que lo liberaba de las trabas que su corazón y razón seguían oponiéndole[37].

Así, partiendo de la experiencia personal de su propia conversión, Agustín desarrolló una teología de la gracia que se fundamenta esencialmente en la idea de que la gracia es una llamada a la beatitud, que incluye la adhesión de la voluntad del hombre. Y en el análisis de ese mecanismo, se encuentran sin dificultad la estructura jerarquizada de las causas, tan grata a Agustín: la gracia es el amor de Dios, que se apoya en el peso interior de la voluntad, que no es más que la aplicación del libre albedrío.

Hay que insistir en este punto. ¿Es el hombre o Dios quien quiere y decide? Con su habitual finura de análisis psicológico, Agustín muestra que en el punto de partida de nuestras decisiones, llamadas libres, hay fuerzas secretas, independientes de nuestra voluntad. Dios es quien obra en nosotros, y su acción acompaña constantemente la acción del hombre. Al afirmar la necesidad de la gracia que se manifiesta como una atracción con motivaciones psicológicas, no suprime la libertad[38]. Afirma simplemente, partiendo de la experiencia espiritual más auténtica, que el libre albedrío es suficiente para hacer el mal, pero no es capaz por sí mismo de llegar al bien. Es necesario

37. Cf. H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, p. 321-339; A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, París 1968.

38. Cf. H. Rondet, *La gracia de Cristo*, p. 81-108; H. García Ochoa, *Hacia una síntesis de la «gracia agustiniana»*, Madrid 1965; A. Sage, *Augustinisme et théologie moderne*, REA 12 (1966) 137-156; J. Pegueroles, *La libertad y la gracia en S. Agustín*, «Estudios eclesiásticos» 46 (1971) 207-231; A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, «Recherches augustiniennes» 10 (1975) 143-169; J.P. Burns, *The development of Augustines's doctrine of operative grace*, París 1980.

el auxilio de Dios, en forma de gracia preveniente, para acompañar, sostener, alimentar la acción del hombre hacia el bien. Pues Dios, el único ser, es también la única fuente del amor y de los pensamientos buenos, es decir, orientados al bien. Todo sucede como si los deseos del bien estuviesen enraizados en el amor de Dios. La acción de Dios y la cooperación del hombre en dicha acción, es decir, la gracia, añaden espontáneamente a la naturaleza del hombre una nueva naturaleza, la *sobrenaturaleza*, que hace que el hombre actúe como hijo de Dios allí donde, solo y sin el recurso de la gracia divina, actuaría únicamente como hombre, bajo el dominio de la concupiscencia[39]. Ésta consiste sólo en la rebelión del alma contra su destino bien aventurado, una voluntad pecadora heredada del pecado original, y presente desde el momento en que el hombre considera los bienes de este mundo por sí mismos[40]. De ahí el rechazo imperativo de la sexualidad, de la *libido dominandi* («el orgullo de la vida»), del gusto de las realidades terrenas por sí mismas...

¿Dónde se halla entonces la libertad del hombre, que los pelagianos reivindicaban claramente? Para ellos, ser libre es poder escoger entre el bien y el mal. Esta libertad existe; el hombre puede conquistarla en su totalidad: es libre o no lo es. Agustín sabe que existen grados en la libertad y que en realidad el hombre es susceptible de una liberación por la gracia de Dios. Podemos distinguir la libertad de los ángeles, la de los elegidos, la de los justos; la de éstos no es semejante a la del hombre pecador. La filosofía neoplatónica había ya destacado la necesidad, para el hombre, de superarse a sí mismo: Agustín hace suya esta idea demostrando que el libre albedrío permite al hombre implorar la ayuda de Dios. La libertad se ejerce en esa petición del socorro de la gracia. Para Agustín, la voluntad libre del hombre es más libre cuando más dócil es a la gracia. Pero la victoria del bien en el hombre viene cuestionada constantemente. La libera-

39. R. Orbe, *S. Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico*, «Revista española de teología» 1 (1941) 313-337; F.J. Tonnard, *La notion de concupiscence en philosophie augustinienne*, «Recherches augustiniennes» 3 (1965) 59-106.

40. Cf. A. Solignac, *La condition de l'homme pécheur d'après Saint Augustin*, NRth 78 (1956) 359-387; F. Refoulé, *Misère des enfants et péché original après saint Augustin*, RT 63 (1963) 341-362; A. Vanneste, *Saint Paul et la doctrine augustinienne du péché original*, en *Studiorum paulinorum congressus*, Roma 1963, II, p. 513-522; A. Sage, *Péché original. Naissance d'un dogme*, REA 13 (1967) 218-248; V. Capánaga, *Tres adjetivos en la antropología religiosa agustiniana*, «Augustinus» 22 (1977) 3-37.

ción del pecado por la gracia es obra de larga duración, que no terminará hasta la visión beatífica. Ciertamente el hombre tiene que cooperar siempre en la acción divina en él, pero siempre será necesaria la gracia para conducir el ejercicio de su libertad: no se trata sólo de convertirse, sino de perseverar. Así, frente a Pelagio y Julián de Eclana, para quienes la gracia es la hermosa naturaleza que Dios ha conferido al hombre, Agustín aparece al mismo tiempo como un severo moralista de la concupiscencia y como el teólogo de la trascendencia y de la impenetrabilidad de Dios. Pero sucede que el pelagianismo, al afirmar la autonomía del hombre ante Dios, plantea el problema de la libertad humana en términos nuevos: esta libertad confería a la relación hombre-Dios un aspecto de relaciones personales fundadas en una especie de contrato, libremente observado así como libremente infringido. Dicha autonomía, afirmaban Pelagio y Julián, existe también en el plano de la libertad moral y en el de la sexualidad en concreto. Marcaban así un vigoroso retorno a una concepción del mundo más estoica que neoplatónica[41]. Agustín no aceptó nunca tal visión de las cosas, que le parecía peligrosamente extraña a toda experiencia espiritual auténtica, y que no sitúa a Dios en su verdadero lugar, origen y fin único de la beatitud que el hombre anda buscando.

Por último, hay que afirmar que, bajo el influjo conjugado de una sensibilidad religiosa y de una filosofía platónica, el Occidente cristiano, dominado por la gran obra de Agustín, se formó una imagen del hombre en la que la unión con el cuerpo era una situación enojosa, y en que el mundo era un montaje provisional en orden a la ciudad celeste. El genio de Agustín superaba el grave desequilibrio de semejante concepción; pero la divulgación de esa filosofía «espiritualista» ha pesado ampliamente en el comportamiento cristiano, cada vez más en desacuerdo con una civilización marcada por el progreso de la ciencia y por el dominio del mundo material. Parecía que el *homo artifex* sólo podía ser cristiano absorbido en el *homo sapiens*: el hombre sólo era hombre en el acto de contemplar. Hasta aquí llegaba la influencia del platonismo, que cultivaba una aristocracia antievangélica.

Contra esa orientación que recurría a Agustín, reaccionó vivamente el maestro de la teología medieval, Tomás de Aquino. No sólo combatió el dualismo de materia y espíritu, sino las múltiples formas

41. H. Rondet, o.c. en la nota 37, p. 93-108.

de un dualismo antropológico que rechazaba o desviaba la consubstancialidad de alma y cuerpo. Santo Tomás enseña, como se dice en un enunciado técnico, «la unidad de formas» (entiéndase, la unicidad del principio del pensar y de la animación biológica), con el riesgo de plantearse el problema de la supervivencia del alma después de la muerte del cuerpo. El choque fue tal, en aquel siglo de la teología, que los colegas de Tomás, empezando por Buenaventura, lo combatieron sin miramientos y un sílabo de errores, promulgado por la más alta autoridad universitaria del momento, denunció solemnemente su doctrina.

3. *La Iglesia y los sacramentos*

Según Congar, san Agustín elaboró su teología de la Iglesia: 1) por la necesidad, como presbítero (391) y después como obispo (395), de explicar el misterio a los fieles, sobre todo al exponerles la Escritura; 2) para responder a las cuestiones planteadas por los donatistas, y 3) para asumir en su eclesiología las exigencias de sus posiciones sobre la gracia[42]. No es extraño, pues, que su teología de la Iglesia sea próxima a la de la gracia, ya que normalmente en la Iglesia es donde recibimos la gracia. Sin embargo, san Agustín desarrolló especialmente sus ideas sobre la Iglesia a propósito de la herejía donatista. Al encontrarse con los discípulos de Donato, que gustaban de presentarse como hijos de los santos, como la Iglesia de los puros, Agustín muestra que la Iglesia, aunque sea santa por sí misma y esté hecha para conducir a los hombres a la santidad, incluye, hasta el fin del mundo, un gran número de pecadores. ¿No es la distribuidora de la gracia por ser el cuerpo de Cristo y, por medio de los hombres, no es Cristo el único que da la gracia? ¿Qué importa la santidad moral personal del ministro? Es siempre Cristo el que bautiza, el que perdona los pecados, el que consagra la eucaristía. La eucaristía, que es realmente el cuerpo de Cristo, es también el sacramento de su cuerpo místico.

Es comprensible que se haya venido diciendo que en Agustín hay dos conceptos de Iglesia extraños el uno al otro: uno se definiría como la *communio sacramentorum*, la comunión en los sacramentos, que

42. *L'Église de saint Augustin à l'èpoque moderne*, París 1970, p. 11.

procura la salvación (Iglesia jerárquica, empírica); el otro en que la salvación sería el término de la predestinación divina, idea que se halla en los escritos antipelagianos. Abundando en la crítica que Congar hace a tal simplificación[43], creo que la misma concepción del sacramento agustiniano es bastante eficaz para poder desmentir una duplicidad eclesial. Lo que Dios quiere, en los sacramentos, no es una ceremonia, una ofrenda, algo exterior, sino al mismo hombre, la apertura, la conversión, la donación del corazón del hombre. En este tema, y en todo el Nuevo Testamento, el «cumplimiento» de la ley por parte de Jesús no consistirá en añadir a la prescripción mosaica una ley suplementaria, más perfecta, una oblación nueva, más vigorosa y universal, sino en destacar y reafirmar, en la ley, la plenitud y la pureza de sentido que ya tenía, desde el origen, en la intención de Dios. Y esto fue la perfección del amor: consistirá en desplegar una plenitud que se hallaba atada por las condiciones históricas, en las que, en cada una de sus etapas, el pueblo de Dios realiza el plan de que es depositario. El cumplimiento, desde el punto de vista del sacrificio sacramental, consiste en que lo que es sacrificio no sea una cosa exterior cualquiera, sino el mismo hombre. Lo cual se realizará en Jesucristo y, después de él y gracias a él, en quienes nos unimos a él por los sacramentos.

Esta idea constituye el fondo del texto de Agustín en *De civitate Dei* X, 5-6, cuya profundidad y belleza son difícilmente superables. San Agustín desarrolla en dicho texto el tema esbozado, de tal modo que puede incluirse en el esquema general de su pensamiento: el de una conversión a la verdadera realidad que es a la vez conversión y tránsito de lo que es exterior a la interioridad, de lo que es sensible a lo que es espiritual, de los signos a la verdad. Debemos a ese esquema, que desde luego Agustín no creó y del que se hallan algunas equivalencias en Ireneo, Tertuliano y Cipriano, el germen del famoso análisis de los sacramentos que la escolástica sistematizará en las categorías de *sacramentum* (el rito sacramental, el signo exterior), *res et sacramentum* (efecto producido, pero que todavía no es el último fruto, la última realidad a la que se dirige el movimiento sagrado, iniciado por el rito sacramental) y la *res (tantum)*: es decir, el fruto último del sacramento, la realidad espiritual significada por el rito y producida misteriosamente por él.

43. O.c., p. 20-21.

Dicho análisis no fue formulado por san Agustín tal como se ha expuesto. San Agustín se contenta con analizar el *sacramentum* en orden al signo, como realidad de significación, y con decir que todo signo (sagrado) se refiere a una *res* que le da su verdad. La *res* de todos los *sacramenta* es Cristo. Agustín no transfiere el análisis al orden de la eficacia de los ritos propiamente sacramentales[44]. Y, cuando la escolástica procederá a tal transferencia y proseguirá los análisis en el sentido indicado por Agustín, por *res* entenderá la realidad de gracia producida por ellos en los hombres. El análisis así elaborado, por encima de sus apariencias sistemáticas, hallará el sentido profundo del plan de Dios tal como se desarrolla y se revela en la Escritura y que se puede formular así: todo sacramento está hecho por su *res*, la cual es una realidad espiritual en el hombre.

4. *Dios y la historia humana*

La espiritualidad agustiniana, atenta a mostrar a los hombres que los valores terrestres y humanos sólo son pasajeros, desemboca en una teología de la historia, esencialmente formulada en *La ciudad de Dios*[45].

La toma de Roma, el año 410, por los visigodos de Alarico políticamente sólo fue un gesto audaz, pero sin graves consecuencias inmediatas. En cambio, las secuelas psicológicas fueron considerables de un extremo a otro del imperio romano. Había tenido lugar lo im-

44. Cf. el estudio de H.-M. Féret, *Sacramentum. Res, dans la langue théologique de saint Augustin*, RScphTh 29 (1940) 218-243. Puede ampliarse el tema con P.-Th. Camelot, *Sacramentum. Notes de théologie sacramentaire augustinienne*, RT 57 (1957) 429-449; J. Gaillard, *Saint Augustin et les sacrements de la foi*, RT 59 (1959) 664-703; L. Villette, *Foi et sacrement* I. *Du Nouveau Testament à saint Augustin*, París 1959. Y también J. Morán, *La concepción de sacramento en san Agustín*, «Estudio agustiniano» 4 (1969) 321-364. Hay que prestar mucha atención a M.-D. Chenu, *Pour une anthropologie sacramentelle*, «La Maison-Dieu» 119 (1974) 85-100, que critica la sacramentología agustiniana por considerarla vinculada a una antropología «espiritualista» en que la materia está desprovista de su capacidad simbólica (p. 98). Cf. E. Vilanova, *La concepció cristiana de la matèria*, en *Un temps per a Déu*, Montserrat 1982, p. 164-171.

45. Cf. L. Chevalier y H. Rondet, *L'idée de vanité dans l'oeuvre de saint Augustin*, REA 3 (1957) 221-234.

posible: «La ciudad que había conquistado el universo había sido conquistada»[46].

Ésta fue, para Agustín, la ocasión de una profunda reflexión que, partiendo de una explicación apologética del hecho, se elevaba poco a poco hasta una amplia visión histórica basada en la fe cristiana. En efecto, para refutar a ciertos polemistas paganos que hacían a los cristianos responsables de la catástrofe, Agustín se decidió a escribir, en el 415, *La ciudad de Dios*, que no terminaría hasta el 427.

En los tres primeros libros resuenan los hechos recientes: el saqueo de Roma, torturas, violaciones, cautiverios que son accidentes inherentes a toda historia humana; de hecho, Roma fue víctima de la costumbre de la guerra que durante siglos había impuesto ella misma a los otros pueblos. De ahí que la Providencia no pueda ser considerada como la responsable, pues —precisa san Agustín— la suerte del hombre no se resuelve en este mundo, no queda determinada en los límites de la vida carnal. Tales catástrofes no afectan a lo esencial de la vida y no deben conducir a la desesperación: «La vida temporal es sólo el noviciado de la eternidad; los males que en ella hay son, para el cristiano, prueba y castigo» (I, 29). En efecto, son instrumentos de una pedagogía divina pues, para Agustín, todo sufrimiento, colectivo o personal, primero tiene que ser percibido como el justo castigo por las faltas graves. Precisemos que esa visión penitencial del hecho era compartida también entonces por Jerónimo y Rufino. Ello debe conducir al cristiano a un leal examen de conciencia; cuanto más grave es la crisis, tanto más debe el hombre escoger la dirección dada a su existencia. ¿Será simple ciudadano de una ciudad terrestre, de la que conocerá todas las vicisitudes históricas? ¿O al mismo tiempo —pues no se trata de renegar de su tarea de hombre— se mantendrá fiel a la ciudad de Dios? Éste es el eje esencial del pensamiento agustiniano, el antagonismo fundamental entre una fe cristiana que aspira a la beatitud de una patria celestial, y el viejo ideal de la ciudad antigua, el único lugar de civilización y de bien. Para un cristiano, la razón de vivir no puede ser únicamente el desarrollo de los valores humanos al servicio de un ideal político, por alto que sea; el bien público no justifica una exclusividad así. Pues el bien y el mal están inextricablemente mezclados en el mundo, así como en la vida de cada cual, y la existencia humana se juega en realidad en un marco

46. Cf. É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, París-Lovaina 1952.

que trasciende toda historia puramente humana, y donde sólo cuentan los fines sobrenaturales. El hombre viene de Dios, y con su gracia debe volver a él: toda la historia se inscribe entre estos dos polos y todo debe orientarse hacia este único fin[47].

Pero no se puede deducir demasiado rápidamente que el hombre no tiene nada que hacer con el mundo. Al contrario, san Agustín, que afirma con cierta valentía que no existe ningún vínculo esencial entre la Iglesia cristiana y el imperio, no rehúye su atención comprensiva, y a veces conmovida, al ideal de la ciudad antigua[48]. Sólo señala sus límites. Se sentía demasiado heredero de la cultura romana para no percibir la pasada grandeza de aquella civilización extendida por toda el área mediterránea. Pero muestra que los romanos, que sólo perseguían ambiciones terrestres, sólo recibieron bienes pasajeros: Dios les concedió por un momento el imperio del mundo. Lo que hicieron de grande lo realizaron por patriotismo, pero se dejaron llevar por la ambición de dominar, movidos por la *libido dominandi*, «que de todas las pasiones humanas es la más asentada en el corazón humano» (I, 30). Con su habitual finura de análisis, Agustín muestra que el drama interior de la ciudad pagana es que se ve obligada, so pena de destruirse a sí misma, a buscar con sus solas fuerzas la justicia, el orden y la paz. Todo ello sólo se puede obtener de Dios. El Estado romano consideró su ley y su paz como absolutos que podían trascender toda la historia humana: este orgullo lo perdió, pues al querer reglamentarlo todo y dominarlo todo, rechazó a Dios. Su orden y su justicia finalmente sólo son parodias y la siniestra perversión de un orden natural y cristiano. Así el Estado se torna idolátrico y, al erigirse en bien supremo, acapara toda la actividad de los hombres y ocupa el lugar de Dios. Condenación que entraña una interpelación, pues el acabamiento del ideal de la ciudad antigua puede hacerse en contacto con la fe cristiana[49].

47. H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps et de l'histoire chez saint Augustin*, París-Montreal 1950. Cf. también J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire*, París 1956, e íd., *Anti-historisme et théologie de l'histoire*, «Recherches augustiniennes» 1 (1958) 301-315; J. Pegueroles, *El sentido de la historia según S. Agustín*, «Augustinus» 16 (1971) 239-262.

48. M.J. Wilks, *Roman empire and christian State in the De civitate Dei*, «Augustinus» 12 (1967) 489-510.

49. Véase E.L. Fortin, *Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin*, «Recherches augustiniennes» 8 (1972) 231-260.

En el libro XIV de *La ciudad de Dios* se halla la fórmula clave de esa teología de la historia: «Dos amores construyeron dos ciudades. El amor de sí mismo, hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrestre. El amor de Dios, hasta el desprecio de sí mismo, la ciudad celestial. Una se glorifica en sí misma, la otra en el Señor» (XIV, 28). Así la ciudad terrena es, como demuestra el ejemplo romano, todo Estado que vive según un ideal puramente humano y cuyas normas excluyen a Dios de su finalidad existencial. Pero, ¿y la ciudad de Dios? No incurriremos en el contrasentido demasiado fácil de convertirla en la antítesis y el rechazo de la ciudad humana. Al contrario, la ciudad de Dios es la ciudad de los hombres que viven según la ley de Dios y desarrollan, en esta perspectiva, todos los valores psicológicos, sociales y culturales[50]. En otros términos: con el material humano Dios prepara su ciudad eterna. No reduzcamos, pues, el pensamiento de Agustín a un maniqueísmo simplista que definiría la historia de salvación del mundo como el conflicto fatal de dos principios opuestos, una ciudad del bien contra una ciudad del mal. El obispo de Hipona no olvida al hombre Agustín, ni el teólogo al pastor: sabe y afirma que la dialéctica de ambas ciudades es, en primer lugar, interior y personal.

En el corazón mismo de cada hombre, así como en el seno de toda sociedad humana, ambas ciudades coexisten, porque ambos amores están inextricablemente mezclados. Dicha coexistencia no es el resultado de un dualismo exterior al hombre, como pretendían los maniqueos, sino, como ya vimos, el del fallo de una libertad dada por Dios y que el hombre usa como quiere. La noción de uso es capital para comprender el pensamiento agustiniano: es el buen uso de los bienes terrenos lo que les confiere la cualidad de verdaderos bienes. Ciertamente, en apariencia todos los hombres usan los mis-

50. Esta doctrina es la que ya desde la época carolingia dio lugar al llamado agustinismo político, basado en la compenetración del poder espiritual y del poder temporal como ideal de la ciudad cristiana. Sin negar formalmente la distinción de ambos poderes, el papado insistía en el predominio del primero, al atribuirle el derecho de deponer emperadores y reyes. Véase la clásica obra de H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, París ²1956; véase también F.J. Fernández Conde, *El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medioevo*, «Burgense» 13 (1972) 457-488, donde el autor señala las características de la mentalidad medieval y el papel del *De civitate Dei* en la teología jurídica de la alta edad media, teología que tiene su experiencia práctica en el imperio carolingio; también contiene el análisis del proceso de desintegración de dicha ideología bajo la influencia secularizante del aristotelismo.

mos bienes, pero, en su utilización, el fin propio difiere según se refieran a una u otra ciudad. Así, mezclados provisionalmente durante la etapa temporal, los ciudadanos de ambas ciudades se sirven de los mismos bienes, unos para su salvación, los otros para su perdición. Pero hay que comprender que el desarrollo de la ciudad de Dios sólo puede realizarse por la utilización del mismo universo, en los mismos marcos sociales, en las mismas estructuras temporales que los de la ciudad terrestre. Pues, para Agustín, toda vida, sea cual fuere su destino y, por lo tanto, pertenezca a una u otra de las dos ciudades, es ante todo «social». Entonces, es normal que el bien que procurará la ciudad de Dios esté enraizado en una creación de bienes individuales y sociales que Dios, en su bondad, ha sembrado acá abajo como imágenes prefigurativas.

Es verdad que ya Roma, la ciudad terrestre por excelencia, conducía todos sus esfuerzos hacia la adquisición de un bien. Pero, se pregunta Agustín: «¿No era el imperio más grande que feliz?... ya que se mostró incapaz de dar la inalterable paz en su perfección» (XIX, 20). Para conseguir la felicidad es necesario ser ciudadano de la ciudad de Dios y participar en su eterna bienaventuranza. Entonces, las dimensiones de ese apetito de felicidad que sólo la ciudad de Dios satisface son sobrenaturales[51]. La fe cristiana, esparcida por todas las ciudades terrenas, respetuosa de sus leyes e instituciones, reúne a los ciudadanos de todas esas naciones y los conduce «hacia aquel sábado que no tendrá ocaso..., hacia aquel reino que no tendrá fin» (XXII, 30). Con esta afirmación de la vocación católica de la ciudad de Dios termina la meditación de Agustín ante los gigantescos cambios introducidos por las invasiones en el orden de una paz demasiado humana.

V. Valoración final

Al término de esta exposición, es posible y necesario deducir, en una visión sintética, algunas conclusiones sobre la aportación más de-

51. Aquí se plantea el problema de la interpretación del *De civitate Dei*: ¿Es una filosofía de la historia, ya que la historia profana ocupa la mayor parte de la obra, o es un tratado de teología en cuanto que su hilo conductor es el pretexto de disertaciones teológicas variadas, dispersas en las distintas partes de la obra con el intento de subrayar el sobrenaturalismo de la ciudad de Dios? Expone esta problemática T. Orlandi, *Il De civitate Dei di Agostino e la storiografia di Roma*, «Studi romani» 16 (1968) 17-29.

cisiva de Agustín a la teología, sobre todo —a mi modo de ver— en lo que se refiere al conocimiento teológico. Es un conocimiento *sapiencial,* que quiere decir «salvífico» en sus intenciones y «afectivo» en sus estímulos; es «espiritual» en su estructura y «trinitario» en su objeto; es, en su paroxismo, «místico»[52]. El conocimiento agustiniano merece el nombre de verdadero conocimiento.

En su intención, en su fin, tiende a la salvación del hombre, al cumplimiento de su destino. Comprende, en su experiencia total, las actividades conjugadas de la inteligencia, del corazón, de la voluntad, del alma. Empieza, se desarrolla y se cumple bajo la fuerza del amor: *pondus meum, amor meus; eo feror quocumque feror (Confesiones* XIII, 9, 10). Para ser salvífico, tiene que ser total, es decir, integrar la totalidad de las fuerzas del hombre y de sus dinamismos interiores.

El verdadero conocimiento es un conocimiento de fe, pues ésta es una participación en la ciencia de Dios. Lejos de considerar la razón y la fe en una perspectiva de oposición o de separación, Agustín —a pesar de distinguirlas— está convencido de que la luz de la fe ilumina a la misma razón. La filosofía, en el orden ascendente de las sabidurías, debe abrirse por lo tanto a la teología, y la teología desemboca —es decir, tiene su término y su fin— en la espiritualidad. Las ciencias filosóficas y teológicas se orientan hacia la sabiduría mística. San Agustín escribe en *De civitate Dei: Si sapientia Deus est per quem facta sunt omnia... verus philosophus est amator Dei* (VIII, 1). La verdadera inteligibilidad es una inteligibilidad total. La filosofía racionalista, que presenta, impone y justifica un tipo de inteligibilidad parcial, es un error. Es contraria a la historia, ya que de hecho la revelación ya ha tenido lugar y recoge las aspiraciones del alma, capaz de sobrepasarse.

Ese conocimiento, intencionalmente espiritual, alcanza la plenitud de su verdad en la experiencia religiosa o en la palabra de Dios, escuchada en la Iglesia e interpretada por ella. Es personal en su objeto, ya que alcanza la Trinidad, de la que tenemos una imagen lejana en la estructura de nuestro ser.

El conocimiento espiritual trinitario, que es la vida eterna empezada, excepcionalmente y por una gracia especial, puede hacerse perceptible a la conciencia, y es la experiencia mística propiamente

52. Véase C. Butler, *Western mysticism,* Londres 1927; A. Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne,* «Augustinus Magister» 3 (1954) 163-168.

dicha. Sin embargo, no es ni saturante ni continua. Es también, pero con una intensidad oscilante, una llamada a la plena luz de la eternidad, donde «en tu luz, veremos la luz», donde Dios será todo en todos, y conoceremos como somos conocidos.

No es extraño que el pensamiento de Agustín haya entrado en la historia de la Iglesia, no sólo por la posteridad de discípulos que adoptaron su doctrina, en parte o totalmente: ha habido en la historia de la teología una presencia más sutil, que nos beneficia con una inspiración que no está siempre encarnada en un conjunto de conceptos explícitos, sino que ha entrado en los reflejos de los tejidos mentales de la cultura. Dicha proliferación —y ello es una señal algo desconcertante de su fecundidad— no es uniforme, y Agustín ha engendrado escuelas muy distintas: hay muchos agustinismos, incluido el jansenismo.

Su autoridad en el interior del cristianismo occidental no dejará nunca de ser invocada, buscada, discutida, a menudo con pasión. Incluso no cristianos han sido sensibles, también en la época contemporánea, a ese pensador inquieto por toda clase de temas: predestinación, justificación, metafísica, política, espiritualidad y mística. Hay que referirse siempre al pensamiento de Agustín, para explicar tantos agustinismos, ortodoxos o no, que en el curso de la historia han apelado al obispo de Hipona y con frecuencia lo han deformado. Él mismo dio pie a ello; y se comprende: a pesar de los elogios que acabamos de escribir, es hoy objeto de reservas en puntos particulares[53]. ¿Qué reproches se le pueden echar en cara? Que a partir de un recuerdo humillante, hiciera del sentimiento de culpabilidad una cuestión religiosa; que a causa de una madre abusiva y por ambición social abandonara a su compañera, la madre de su hijo; que desconfiara de toda mujer[54]; que condenara el placer y que creyera tener que justificar laboriosamente el matrimonio, cosa sospechosa; que impusiera a sus presbíteros un celibato ambiguo, a causa de un papel nuevo, el de un personaje sagrado, intermediario entre Dios y los hombres; que predicara, como Porfirio, una vida religiosa como

53. Véase, por ejemplo, P. Jacquemont, J.-P. Jossua, B. Quelquejeu, *De qui tenir... portraits de famille,* París 1979, p. 42-48, de donde saco el memorial de agravios que aparece en el texto.

54. La problemática sobre la mujer se puede hallar en la documentada obra de K.E. Børresen, *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin,* Oslo-París 1968, p. 13-113.

huida del mundo, una vida ascética como huida de lo que es sensible y, a la manera de Plotino, una vida espiritual como huida de lo transitoria hacia la eternidad; que impusiera el tema del desprecio, del odio a uno mismo. Que dejara en el pensamiento occidental una concepción demasiado intelectual de la fe... Que recuperara y fortaleciera el ideal africano de la Iglesia como arca fuera de la cual no hay salvación; que adoptara para su función de obispo un modelo autoritario; que enseñara que los sacramentos son siempre válidos independientemente de la fe del ministro; que predicara el uso de la fuerza pública y de las leyes penales para obligar a los herejes a creer rectamente; que exaltara la simbiosis del cristianismo y del Estado. Y eso no es aún lo peor. Lo peor, helo aquí: la omnipresencia y la obsesión del pecado; la máquina infernal del pecado original (un Adán convertido en personaje histórico, cuyo pecado es la causa de nuestras miserias, una mancha que se nos ha transmitido por generación, de modo que todos nuestros males físicos y morales aparecen como un castigo divino)[55] y la redención sangrienta que la rescata; el terror ante el Dios juez; la predestinación individual y la gracia concebida como una fuerza necesaria para la bondad de toda acción humana; las falsas virtudes de los paganos, vicios espléndidos; la masa innumerable de los condenados; el infierno, necesario para la armonía de todo y para el bien de los elegidos... ¿No es mucho? Agustín introdujo el dualismo maniqueo en la fe cristiana... Ya lo sabemos, él, que dejó de ser discípulo de Mani, dosificaba con mucho tiento todas las cosas, precisamente para no caer en la confusión. Pero a pesar de todas esas grandes diferencias, cuando se hallaba ante Julián de Eclana, por ejemplo, ampliamente conforme a la tradición cristiana antigua, se ve que ocupa de nuevo, a su pesar, la posición de Mani. Julián recuerda con la Biblia que Dios es equitativo, rechaza, como los padres griegos, la degeneración radical, enseña la bondad posible del cuerpo y de la sexualidad, no quiere hacer del demonio una sombra oscura de toda la nueva vida cristiana. Sabemos la respuesta del viejo Agustín: el pesimismo universal. El informe es indefendible. A pesar de ello, y a causa sobre todo de su concepción del conocimiento teológico,

55. Véase J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles,* París 1983, p. 273-314, con todas las consecuencias para el más allá: el infierno (p. 416-426) y el purgatorio (p. 427-446); sobre el purgatorio, J. Le Goff no duda en llamar a Agustín «el verdadero padre del purgatorio» (*La naissance du purgatoire,* París 1981, p. 92-94).

todos se reconocerán en Agustín: Bernardo, Lutero, Pascal, Kierkegaard, Blondel, Unanumo..., incluso Abelardo, Tomás de Aquino y el mismo Erasmo, y también nosotros a pesar de todo.

Bibliografía

Obras: PL 32-47; CSEL serie I, vols. 33-36; II, 34-35; III, 12, 28, 43-44, 57; V, 40-41; VI, 25; VII, 51-52; VIII, 42, 60; CChr 27-50 A.

Traducciones: cast.: *Obras de san Agustín,* 22 vols., Madrid 1946ss, BAC; cat.: *Les Confessions,* de J.M. Llovera, Barcelona 1931; *Soliloquis,* de J. Pegueroles, Barcelona 1982; franc.: *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin,* 34 vols., París 1953ss; *Commentaire de la 1.^re épître de saint Jean,* de P. Agaësse, París 1961, SChr 75; *Sermons pour la Pâque,* de S. Poque, París 1966, SChr 116.

Revistas: «Revue des études augustiniennes», París, con boletines bibliográficos; «Augustiniana», Lovaina, con boletines bibliográficos; «Augustinianum», Roma; «Augustinus», Madrid; «Estudio augustiniano», Valladolid; «La ciudad de Dios», El Escorial.

Vida: G. Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre,* París 1946; P.R.L. Brown, *Augustine of Hippo,* Londres 1967; V. Capánaga, *San Agustín,* Madrid 1954; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin,* París 1950; íd., *Nouvelles recherches,* París 1965; H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* París 1958; *Saint Augustin et l'augustinisme,* París 1965; trad. cat., Barcelona 1967; J.J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin,* París 1958.

Doctrina: U. von Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche,* Einsiedeln 1955; F. Cayré, *La contemplation augustinienne,* París 1927; íd., *Saint Augustin et la vie théologale,* París 1959; É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* París 1943; S.J. Grabowsky, *La Iglesia. Introducción a la teología de S. Agustín,* Madrid 1965; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. III, Tubinga 1932; R. Holte, *Béatitude et sagesse,* París 1962; M. Loehrer, *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones,* Einsiedeln 1955; A. Manrique, *La vida monástica en S. Agustín,* El Escorial 1959; H. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* París 1950; F. Moriones, *Enchiridion Theologicum Scti. Augustini,* Madrid 1961; M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur,* París 1944; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche,* Munich 1954; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin,* París 1966; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus,* Münster 1927.

Capítulo séptimo

DIONISIO AREOPAGITA

Autor no identificado, se presenta él mismo como convertido por san Pablo en su predicación en el Areópago (Act 17,16-34). La *Passio sanctissimi Dionysii* de Hilduino (PL 106,23-50) acreditó durante mucho tiempo la leyenda de su apostolicidad y lo tiene por el primer obispo de Atenas y primer obispo mártir de París. Pero el contenido del *corpus* dionisíaco, las influencias patrísticas y sobre todo neoplatónicas que manifiesta, el hecho de que nunca sea citado ni mencionado durante los cinco primeros siglos inducen a asignarle una fecha bastante tardía y, en consecuencia, a no ver en él al convertido por san Pablo. Se han propuesto diversas identificaciones, ninguna de las cuales carece de interés, pero sin que lleguen a precisar con certeza la figura del llamado comúnmente Pseudo-Dionisio. Su actividad literaria debe situarse a fines del siglo v o primer cuarto del VI.

El *corpus* dionisíaco abarca diez cartas y cuatro tratados: *Los nombres divinos, Teología mística, Jerarquía celestial* y *Jerarquía eclesiástica*. El pensamiento contenido en dichos escritos tuvo, a través de las traducciones latinas de Hilduino y Juan Escoto Eriúgena, gran influencia doctrinal y espiritual durante la edad media e incluso en los tiempos modernos. Depende de Plotino y de Proclo y expone una visión cristiana del universo con la ayuda del neoplatonismo de dichos autores. El papel de Dionisio en Oriente es análogo al de Agustín en Occidente: uno y otro crearon un neoplatonismo cristiano, pero en formas diversas. Son los teólogos que parecen más connaturales al simbolismo literario, estético, religioso y cultural. Las cosas son, y son verdaderas, bellas, en la medida en que, como símbolos, representan de manera móvil, la inmóvil y eterna perfección; toda realidad es teofanía. «El simbolismo es la expresión estética de la participación

ontológica»[1]. El universo es un sistema de símbolos, más que una serie de efectos. Pero el recurso a este sistema comporta un fácil desequilibrio: el valor simbólico tiende a evacuar la *res* de su densidad terrestre, densidad ontológica y densidad conceptual. Así pasa con el símbolo *eros* de Dionisio, con el *signum tantum* de los agustinianos, con la alegoría del amor en el *Cántico*, o con la *moralisatio* de la historia santa; y ésta es la tentación permanente de la escatología. Todo el siglo XII puede ilustrar dicha amenaza de desequilibrio, que, por otro lado, denuncian Hugo de San Víctor o Pedro Coméstor en su crítica al *Job* de san Gregorio. Pero ese mismo desequilibrio parece favorecer la elevación propia de la mística, y así Dionisio se convirtió en padre de casi toda la mística cristiana tanto en Oriente como en Occidente; a él se debe la estructuración, en tres fases, del camino de ascenso hacia Dios: la purgación, la iluminación y la unificación.

Más que en Agustín, en Dionisio aparece una visión teológica unitaria[2]. Su teología es en realidad una visión del universo, cuya cumbre es Dios. Alcanzamos a Dios por una doble orientación.

I. Las dos orientaciones teológicas según Dionisio

En la Escritura Dionisio quiere hallar los principios de una teología en el sentido crítico de la palabra: «Los escritores inspirados —dice— comunican su saber según un doble modo: indecible y oculto, por un lado, evidente y más fácilmente cognoscible, por el otro lado. El primer modo es simbólico y supone una iniciación, el segundo es filosófico y tiene lugar por el camino de la demostración. Añadamos que lo inexpresable se entrecruza con lo expresable» (carta IX). Quedan así definidos dos caminos de acceso al conocimiento de Dios: la iniciación simbólica y la demostración filosófica. De Dionisio aprendieron las leyes del simbolismo los teólogos de fines del

1. E. De Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, Lovaina 1947, p. 93. Cf. H.U. von Balthasar, *Esthétique et liturgie*, en *La gloire et la croix* II, París 1968, p. 149-162.

2. Es lo que Roques denominó «universo dionisíaco» (véase la obra de este título). Véanse también las observaciones de H.U. von Balthasar sobre la estructura de la obra, en *La glorie et la croix* II, París 1968, p. 140-149; S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita*, «Augustinianum» 22 (1982) 533-577. En cuanto a la influencia de Dionisio, véase B. Faes de Mottoni, *Il corpus dyonisianum nel medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972*, Roma 1977.

siglo XII; pero muy pronto prescribieron sustituidos por la lógica de Boecio y de Aristóteles. El significado del símbolo y la explicación de la ciencia son, para Dionisio, dos tipos de conocimiento heterogéneos, por lo menos si se consideran en sí mismos. Sus procedimientos y valores, sin embargo, no deben destruirse mutuamente, si se sabe determinar sus métodos y su campo. La medida del valor del símbolo depende de la distancia entre la cosa-signo y la realidad-misterio, del hiato que se da entre ambos, y que impone como un salto de la cosa material visible a cierta profunda intensidad que provocará la transferencia a la realidad oculta. Ascensión entusiasta, recubierta de afectividad, irrealizable, a no ser por una iniciación, nunca por medio de un simple adoctrinamiento (que casi siempre es de tipo científico). Fuerza poética, hasta el punto de que una teología que no se origine poéticamente es un fracaso. Fuerza de exaltación, además, que se desborda en alegría. En modo alguno el símbolo es un ornamento accesorio del misterio, ni una pedagogía provisional: es el instrumento coesencial de su comunicación. Este es el vínculo del misterio y del símbolo que demasiado a menudo se esfuma en un tipo cualquiera de dialéctica, por ejemplo, la de los medievales.

La espiritual densidad de la expresión simbólica es irreductible a una expresión conceptual, aunque por otro lado ésta es necesaria y bienhechora. El concepto, ya lo sabemos, puede dilatarse mediante el procedimiento de la analogía; pero de cualquier forma que sea ese extremo intento de la inteligencia humana no puede desacreditar ni eliminar el procedimiento simbólico, que descansa precisamente en la distancia infranqueable entre la realidad sensible y la misteriosa, mientras que, en cambio, el concepto quiere expresar su continuidad relativa. Por ello el concepto expresa de un modo congénito las relaciones de causalidad; nos hallamos aquí, incluso cuando se interfieren, con relaciones de orden diverso.

Ello no equivale a afirmar que se tenga que renunciar a la conceptualidad de los símbolos. Nunca debe el hombre renunciar a los recursos de la inteligencia y a sus procedimientos racionales. A tan grandiosa tarea, que define los que es la teología, se consagraron, entre otros, los maestros del siglo XII, sobre todo los de la escuela de San Víctor y también los de la de Chartres. Pero no se lograron resultados sin aproximaciones inhábiles, sobre todo en las *quaestiones*, cada vez más alejadas de la letra bíblica, ya que se olvidaba que la tarea del teólogo consiste en saber partir del clima simbólico para

acercarse al mismo misterio. Nos hallamos en el núcleo que define el problema teológico. Pasa el tiempo, y el problema resurge. No es de extrañar que Raymond Panikkar afirme que aproximarse al «mito y al misterio» a través del *logos* equivale a destruirlos[3]. Y no es de extrañar tampoco que el padre Chenu, buen conocedor de la aventura medieval, proteste afirmando que no podemos olvidar que precisamente esto —acercarse «al mito y al misterio» a través del *logos*— es hacer teo-*logía*[4]. Que ésta corra el riesgo de ceder a un intelectualismo abusivo, como pasó en la época escolástica, es innegable.

La originalidad del simbolismo de Dionisio —en oposición con su paralelo agustiniano, que se mueve en el orden espiritual del conocimiento[5]— reside en la inserción de una dinámica del ser y de la misma realidad. Las condiciones del conocimiento humano, y sobre todo del conocimiento de Dios, son dadas al hombre por su posición en la jerarquía del universo. En el conocimiento según Dionisio, a pesar de la inspiración neoplatónica común, hay una tensión mayor que en san Agustín. La anagogía de Dionisio, el movimiento de abajo arriba, tiene lugar no por la fuerza del espíritu que interpreta, sino por la fuerza de trampolín de las mismas cosas, en cuanto son símbolos de una realidad trascendente. Ciertamente, los símbolos expresan una *similitudo dissimilis*. Por ello se da en la anagogía según Dionisio la tendencia a aceptar la realidad terrestre y el impulso constante a elevarse de ella. De ahí sale un principio hermenéutico para la interpretación de la Escritura. Pues, por un lado, podemos tomarnos la letra con seriedad; pero es un recipiente insuficiente para el contenido divino. Tomada en sí misma, disimula su propio contenido. La misma tensión que se halla en la relación general al mundo, y en el proceso de interpretación de la Escritura, existe también en

3. *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, París 1970, p. 160-161.

4. *Orthodoxie-orthopraxie*, en *Le service théologique dans l'Église*, París 1974, p. 59, n. 11. Recomendaría también el art. de L. Couloubaritsis, *Le sens de la notion «démostration» chez Pseudo-Denys*, «Byzantinische Zeitschrift» 75 (1982) 317-335.

5. Si esta oposición se tuviera que formular en función de las categorías signo-símbolo, para clarificar la distinción recomendaríamos el esquema de J. Royce, reproducido por Ll. Duch, *Notes sobre la comunicació religiosa*, «Qüestions de vida cristiana» 104 (1980) 34. Limitándonos a una interpretación meramente histórica, véase M. Baratin, *Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe*, «Revue des études latines» 59 (1981) 260-268, y también M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 129-135 y 174-178.

la teología sacramental de Dionisio: los símbolos sacramentales y cultuales son, por un lado, fuertemente acentuados, porque despliegan una «eficacia física». Por otro lado, la mirada se dirige a la purificación, a la iluminación y a la divinización que su contenido simbólico realiza en nosotros[6].

Así, la hermenéutica de Agustín y la de Dionisio son diferentes, aunque tengan muchos rasgos comunes: cierto desprecio por el punto de partida de su ascensión, ya sea una realidad finita ya un acontecimiento histórico; un proceso hacia arriba, que imprime en todas las cosas una nota religiosa, que pone el acento sobre el sentido figurado o simbólico, en lugar de un análisis interno de los fenómenos, tal como procedería la ciencia. Si examinamos esta actitud teológica desde el punto de vista de la formación de un sistema, descubrimos otra particularidad para una reflexión sobre la historia de la teología. Esa especie de simbolismo y de dinamismo de origen neoplatónico ciertamente ofrece muchos impulsos y conocimientos particulares, pero no conduce a una síntesis, que debería ser preparada por un trabajo de análisis. La síntesis de Dionisio consiste sobre todo en una visión que domina el espíritu, incluso antes de que aborde las cosas, la letra de la Escritura, la historia. A veces puede ser fecunda para la concepción de una suma teológica, otras veces puede aparecer —considerada por sí sola— insuficiente ante las exigencias requeridas por la formación de un sistema, como sería el ideal medieval. En orden al trabajo metódico y al pensamiento sistemático el espíritu occidental tenía necesidad no sólo de una «visión universal», sino de la «escuela» con su capacidad educativa.

II. Jerarquía de métodos o de funciones

Esas dos orientaciones siguen siendo bastante vagas, a pesar de sus innegables posibilidades de dirigir el trabajo teológico. Con mayor precisión que la carta IX, los tratados del *corpus* dionisíaco definen cuatro métodos o funciones de valor desigual, pero todos ellos necesarios y mutuamente dependientes[7].

6. Véase R. Roques, *L'univers dionysien*, París ²1983, p. 92-116 y 200-244.

7. R. Roques, *Note sur la notion de théologie chez le Ps. Denys l'Aréopagite*, «Revue d'ascétique et mystique» 25 (1949) 200-212 y 30 (1954) 268-274, artículos recogidos

1. *Teología simbólica*

Su fin es explicar las «metonimias de lo sensible a lo divino» *(Teología mística,* 1033) y fijar las reglas de interpretación que permiten aplicar a Dios y a las realidades divinas los símbolos sacados del mundo sensible.

Dicha aplicación no debe hacerse de modo grosero y literal. Sea cual fuere la belleza de la imagen, su aparente conveniencia, su alto valor de representación, siempre tiene que ser purificada. Gracias a esa purificación, la inteligencia divinizada descubre una significación trascendente que supera al mismo tiempo la materialidad de los símbolos y el sentido limitado que podría otorgarle una inteligencia profana. Es la *anagogía*. Ésta consiste en una especie de abandono de las representaciones sensibles, en una disyunción que nos hace encontrar a la vez una semejanza divina y, en esta misma semejanza, una desemejanza más profunda que nos impide la adhesión. Descubrir la desemejanza es más esencial que descubrir la semejanza, ya que sólo la desemejanza lleva consigo la exigencia de superarla. Esta razón hará preferir los símbolos groseros y viles a los símbolos nobles y bellos. Imágenes sin semejanza y sin arte no se retienen por sí mismas; su claudicación es ya para el espíritu un estimulante que le impide instalarse en las figuraciones, cuyo encadenamiento natural quizá comprometería su elevación a Dios.

El simbolismo desemejante, más anagógico que el simbolismo semejante, constituye la pieza maestra de la teología simbólica.

2. *Teología afirmativa*

A nivel de inteligencia, la distinción entre teología afirmativa y teología negativa corresponde a la que, en el plano sensible, opone simbolismo semejante y simbolismo desemejante.

Por el método afirmativo, la inteligencia aplica a Dios cada uno de los nombres inteligibles que se aplican a los seres creados: bien,

en *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, p. 135-150; cf. C.A. Bernard, *Les formes de la théologie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Gregorianum» 58 (1978) 39-69.

descripción del conocimiento místico recurra al vocabulario de la teología negativa.

Dicha experiencia representa una cumbre privilegiada, una luz, un instante que, en su inmaterialidad y extratemporalidad, resume todo el esfuerzo anterior de los caminos dialécticos y da al mismo tiempo a la inteligencia aquella emoción más que humana, aquel éxtasis amoroso, adonde conducen la ciencia más alta y la perfecta caridad[10]. Y esa situación de la inteligencia, provisionalmente arrebatada fuera de sus condiciones ordinarias de concebir y de pensar, constituye el «estado teopático»[11]. La ciencia mística es una consecuencia de tal estado. En efecto, como el bautismo hace acceder al cristiano a un modo nuevo de conocimiento, de un modo semejante la gracia mística asimila estrechamente la inteligencia a Dios, unificando sus potencias y su mirada.

La teología mística se sitúa, por lo tanto, más allá de las demás teologías, y el conocimiento que nos ofrece, por decirlo así, no es mensurable por el que las demás nos han procurado.

III. Implicación de los métodos en función de la unidad del objeto teológico

¿Podemos considerar aisladamente esos cuatro métodos teológicos, como si cada uno, por su desarrollo orgánico, ofreciera una comprensión suficiente del misterio de Dios?

La historia de la teología y de la espiritualidad parece autorizar una respuesta afirmativa, ya que tal o cual método ha podido verse privilegiado hasta el punto de convertirse casi en exclusivo y de constituir el eje, intelectual y espiritual, de una gran doctrina[12]. Pero, apli-

10. Se debe recomendar sobre todo, para este tema, la obra de W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita,* Wiesbaden 1958.

11. El «estado teopático» supone en cierto modo un conocimiento de carácter trascendente: el místico ya no conoce en la sucesión del tiempo, ni en la distensión del espacio. El método negativo lo ha liberado de dichas condiciones, y su inteligencia purificada sólo es capaz de un conocimiento *deiforme.*

12. Véase el artículo *Denys l'Aréopagite,* DS III, París 1957, p. 244-429, donde se detalla cuidadosamente la influencia de Dionisio a lo largo de la historia de la teología y de la espiritualidad, con análisis circunstanciados de los autores influidos. Véase también G. Gersch, *From Iamblichus to Eriugena, An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysius tradition,* Leiden 1978.

cada a Dionisio esta interpretación parece arbitraria y, por lo menos parcialmente, deformadora. Ninguna de las teologías de Dionisio puede vivir cerrada en sí misma. Todas se reclaman unas a otras. V. Lossky lo mostró en lo que se refiere a la teología afirmativa y negativa, poniendo de manifiesto que la negación debe penetrar en el corazón mismo de la afirmación, para que la afirmación tenga valor. Y es en esa afirmación trascendente y purificada donde la misma negación se justifica[13].

Por lo tanto, sin confundir los diversos métodos, Dionisio no los desarrolló independientemente como pruebas o sistemas autónomos y cerrados. Los mismos títulos de sus tratados *(Los nombres divinos, Teología mística)* sugieren que en cada uno de ellos todos los métodos se encuentran y se refuerzan. ¿Se debe a una intención consciente? No es fácil responder con certeza. En cualquier caso, parece que Dionisio estuvo menos preocupado por codificar, yuxtaponer y clasificar las vías ideales para el conocimiento de Dios, que por describir la tensión de una inteligencia que busca la unión divinizante. Una disección lógica y separada de los diversos métodos sólo habría tenido el interés de una vana curiosidad, pues la conversión exigida por el conocimiento de Dios es un movimiento global de la inteligencia en el que confluyen las realidades sensibles e inteligibles, la purificación anagógica y la condescendencia divina, la afirmación y la negación. No podemos reprochar a Dionisio que haya situado sus teologías en ese conjunto complejo, pero concreto, en que cada una de ellas puede definirse de un modo más preciso y justificarse con mayor profundidad.

La presencia de Dios en el corazón de la inteligencia regula, en último término, los métodos teológicos y los armoniza en una verdadera unidad. Ciertamente, lo que realiza la unidad de los métodos es la unidad del objeto, pues la teología se refiere siempre a Dios, a sus atributos o a sus manifestaciones, tal como las revela la Escritura. Dios como objeto, Dios como iniciador, Dios como método: éste es, en definitiva, a los ojos de Dionisio, el sentido profundo de la Escritura y la regla principal de toda investigación teológica. Sustraer a esta orientación la noción de teología sería dejar de lado lo esencial de sus implicaciones espirituales.

13. *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite,* RScPhTh 28 (1939) 204-221.

Bibliografía

Obras y traducciones: PG 3-4; *Oeuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite,* ed. de M. de Gandillac, París 1943; *La Hiérachie céleste,* introd. de R. Roques, trad. de M. de Gandillac, París 1970, SChr 58; 1943; *Los nombres divinos y otros escritos,* introd., trad. y notas de J. Soler, Barcelona 1980.

Estudios: E. Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide,* Turín 1962; H.F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle,* Roma 1953; B. Faes de Mottoni, *Il corpus dionysianum nel medioevo: Rassegna di studi 1900-1972,* Bolonia 1977; J.-M. Horms, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite,* «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 35 (1955); íd., *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960,* ibídem 41 (1961); J. Meyendorff. *Notes sur l'influence dionysienne en Orient,* «Studia Patristica» II (1957) 547-522; V. Muñiz Rodríguez, *El misterio trinitario en Dionisio Areopagita y su influencia en la mística española del siglo de oro,* «Estudios trinitarios» 16 (1982) 175-216; E. Pacho, *Versiones castellanas del Pseudo Dionisio Areopagita,* «Revista española de teología» 30 (1970) 245-264; H.-Ch. Puech. *Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens,* «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études; sec. sc. reli.», 1930-1931; íd., *La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique,* «Études carmélitaines» 23 (1938); R. Ricard, *La tradition dionysienne en Espagne après saint Jean de la Croix: Luis de la Puente S.J.,* «Revue d'ascétique et mystique» 45 (1969) 409-424; R. Roques y otros, *Denys l'Aréopagite,* DS III, París 1957, 244-429; íd., *Dionysius areopagita,* en *Reallexikon für Antike und Christentum* III, Suttgart 1957; íd., *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys,* París ²1983; íd., *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint Victor,* París 1962; P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio de lo Pseudo Dionigi,* Milán 1967; J. Vannestre, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo Denys l'Aréopagite,* Lovaina 1959; W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita,* Wiesbaden 1958; C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger,* París 1971.

Capítulo octavo

BOECIO

«Anicius Manlius Severinus Boethius consul» nació en Roma hacia el año 480 (cincuenta años después de la muerte de san Agustín); Boecio es contemporáneo del Pseudo-Dionisio (hacia el 500) y de Clodoveo († 511). Fue enviado a la escuela de Atenas, donde estudió la filosofía griega: aristotelismo, estoicismo, neoplatonismo. De vuelta a Italia es nombrado, en el año 510, ministro de Teodorico, rey de los ostrogodos. Acusado de traición, probablemente por calumnia, cayó en desgracia y fue encarcelado y en el 524 ó 525 fue ejecutado en Pavía por orden del rey. Rand[1] supone que las diferencias eran de orden religioso —Teodorico era arriano y Boecio católico—; en cualquier caso, es venerado como mártir en Pavía y su culto fue reconocido por León XIII en 1883.

En Boecio se dejan entrever los rasgos del antiguo carácter romano: el sentimiento de la dignidad personal y familiar, el compromiso político, la valentía civil, el sentido de la responsabilidad de la cultura, el eclecticismo intelectual, el culto a la justicia, el orgullo del nombre romano. Son rasgos que aparecen sobre todo en la tragedia final de Boecio y en la *Consolatio,* su testimonio más auténtico.

Más que la habilidad política (que pertenece más bien al genio de Casiodoro, entre los hombres que vivieron aquella época), Boecio sintió una exigencia histórica, la de llenar un vacío cultural que se notaba en el mundo latino, provocado principalmente por las invasiones germánicas. Italia iba aislándose del mundo griego, ya fuera por la desconfianza y la ambigüedad de las relaciones entre el imperio y el reino ostrogodo, ya fuera por la política de Teodorico tendente

1. Cf. E.K. Rand, *The founders of the middle age,* Cambridge 1928, p. 135-181.

a imponerse en Occidente con un sistema de alianzas que iba desde los vándalos de África hasta los hérulos del Danubio[2]. Los vínculos con la lengua griega, que había sido siempre la matriz de la cultura filosófica y científica de los latinos, se debilitaban[3]. Por Boecio sabemos que los textos aristotélicos se perdían[4] y a lo sumo eran conocidos (como los de Platón) a través de los comentadores neoplatónicos; los conocimientos científicos cada vez se hacían más fragmentarios[5], y el saber se limitaba a los ambientes aristocráticos.

El programa de Boecio no se ceñía a la vulgarización del pensamiento griego. En el segundo comentario al *De interpretatione* revela ambiciones más vastas, casi desmesuradas: traducir todas las obras de Aristóteles (lógica, física y moral) y de Platón, comentarlas, y finalmente demostrar su substancial concordancia[6]. El proyecto primitivo de vitalizar la cultura latina con la griega se amplió a una síntesis o suma del saber. Este programa podía adoptar un significado político, el de conferir prestigio a la hegemonía del Estado romano-germánico, que Teodorico perseguía. La cultura sería entonces no sólo una afirmación del romanismo sobre el germanismo, sino la expresión de un designio político, que progresivamente se ampliaría[7].

I. La obra de Boecio y sus opúsculos teológicos

Las obras de Boecio se pueden agrupar en dos apartados netamente diferentes: en primer lugar, los escritos filosóficos, que abarcan traducciones de escritos de lógica (entre los principales, el *Organon* de Aristóteles, y el *Isagogé* de Porfirio), comentarios de escritos de

2. Cf. F. Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, París 1927, p. 283 y E. Stein, *Histoire du bas-empire* II, París-Brujas 1949, p. 143-156.
3. Para toda esta cuestión, véase A. Viscardi, *Boezio e la conservazione e trasmissione dell'eredità del pensiero antico*, en *I goti in Occidente*, Espoleto 1956, p. 322-343.
4. Hablando de las traducciones de Aristóteles, Boecio dice *quodcumque in manus venerit* (*De interpretatione*, ed. de C. Meiser, Leipzig 1880, vol. II, p. 79). Cf. la discusión en A. Viscardi, art. cit. en la nota anterior, p. 324-327.
5. Cf. L. Geymonat, *Storia della matematica*, en *Storia delle scienze*, Turín 1962, p. 392-393.
6. *In librum Aristotelis Peri Ermeneias*, ed. de C. Meiser, Leipzig 1880, vol. II, p. 79-80.
7. F. Gastaldelli, *Boezio*, Roma 1974, p. 10-11.

lógica de Aristóteles, Porfirio y Cicerón *(Tópicos)* y tratados originales (lógica, matemáticas, música...), entre los cuales sobresale *De consolatione philosophiae*, obra maestra de Boecio. Escrita en la prisión es la cumbre de su visión de la vida. La filosofía se le aparece bajo los rasgos de una dama majestuosa que lo consuela y le enseña que la verdadera felicidad reside en el amor al soberano bien y en el abandono en la divina providencia. En las obras precedentes se advertía un profesor concienzudo; ahora, en cambio, estamos ante un hombre que busca las razones de la esperanza. Con el cuadrivio buscaba la conceptualización estática de la realidad; con la lógica, la instrumentalización abstracta de los mecanismos gnoseológicos; con los opúsculos, el análisis frío del misterio; la *Consolatio* es la experiencia histórica, la movilidad contradictoria de la vida, la libertad creadora en el bien y en el mal, el itinerario doliente de la verdad, la purificación interior. La *Consolatio* es de hecho un viaje a la propia conciencia; el autor recorre las múltiples experiencias políticas e intelectuales en una reflexión íntima que lo sumerge en la verdad inmutable, la cual trasciende la existencia y descifra su significado. En fin, Boecio asciende hacia la contemplación del sumo bien para descubrir en la semejanza divina la propia identidad y encontrar en la misma el supremo consuelo. Pero en ese progresivo interiorizarse de la reflexión, en el gradual paso de las ilusiones a la verdad, la historia personal se despoja de su consistencia terrenal y se dilata en «el problema de la historia universal»[8].

El segundo grupo de obras son los opúsculos teológicos[9]. La intervención de Boecio en el debate trinitario y cristológico que agitaba la Iglesia griega entre el final del siglo v y el comienzo del vi, y sólo como eco la Iglesia de Roma, no se debe a un compromiso religioso, análogo al civil, que inspiraba las obras del cuadrivio y de la lógica. Responde más bien a una exigencia personal de precisar una problemática nueva; casi se podría decir que es la aventura intelectual que intenta resolver con instrumentos dialécticos cuestiones religiosas.

8. Cf. L. Alfonsi, *Storia interiore e storia cosmica nella Consolatio boeziana*, «Convivium» 23 (1955) 518.
9. Véase la edición latina y traducción inglesa de H.F. Stewart y E.K. Rand, *Boethius. The theological tractates - The consolation of philosophy*, Londres-Cambridge [2]1953, con una buena introducción. Para el comentario de estos opúsculos en la edad media, véase A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters*, en *Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart* II, Würzburgo 1953, p. 791-839.

Si estos opúsculos son un signo indiscutible de la ortodoxia de Boecio, no lo son, sin embargo, de una intensa religiosidad. Se nota una religiosidad más sentida en la *Consolatio* que en esos opúsculos, en los que los datos de la revelación son analizados con categorías aristotélicas y el espíritu de los anteriores textos lógicos. Aquí aparece la ambigüedad de la religión de Boecio, en la que parece entreverse una superioridad de la *ratio* sobre la *fides,* como se ha dicho[10], y menos el contraste de una fe católica que no sufre traumas ni complejos ante la razón. No hay contrates porque las doctrinas pitagóricas y platónicas que Boecio acepta son perfectamente armonizadas con la ortodoxia.

Sobre la autenticidad de los cinco opúsculos teológicos no había habido dudas hasta el siglo XVIII, cuando empezaron las incertidumbres y los interrogantes debido a que el cristianismo explícito de estas obras parecía contradecir la orientación filosófica de las demás. Contradicción en realidad no insuperable, por lo menos en el plano cultural, porque los principios y los instrumentos de trabajo son los mismos para el filósofo y para el teólogo. La dificultad se presenta más sutil, al intentar descifrar el ánimo de Boecio. Pero en la solución de la cuestión de la autenticidad interviene, en el año 1877, el descubrimiento de un manuscrito del siglo X, que provenía de la abadía de Reichenau (*ms. augiense* 106, f. 57 de la biblioteca de Karlsruhe), y que contenía algunos textos de Casiodoro, entre los cuales había una noticia biográfica de Boecio: *Boethius... scripsit librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium.* Se eliminaban las dudas, excepto las que se refieren al cuarto opúsculo *De fide catholica.*

El *De fide catholica* es una profesión de fe trinitaria y cristológica con refutación de las herejías nestoriana y eutiquiana, y una síntesis de la economía salvífica en la perspectiva de ambos Testamentos. El espíritu es el de quien expresa la impotencia de la razón ante el misterio, y precisamente por ello recurre a la doctrina tradicional, usa como lugar teológico la Sagrada Escritura y a partir de ésta esboza el desarrollo histórico de la salvación. En cambio, en el opúsculo *De Trinitate* se afirma y se expone con tranquila seguridad la posibilidad de la relación entre las personas divinas en la unicidad de la naturaleza mediante la categoría aristotélica de la relación perfecta. El sentido

10. E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio,* Catania 1947, p. 56.

del misterio no aparece, el problema se reduce a categorías gnoseológicas, sin perspectiva histórica ni referencia alguna a la Sagrada Escritura. Es precisamente esa ahistoricidad y la abusiva conceptualización del dogma lo que contrasta con la perspectiva histórica y bíblica del cuarto opúsculo. En definitiva, el que escribe ese cuarto opúsculo es un cristiano que vibra con una fe tradicional y expresa una teología de tipo netamente bíblico-patrístico, mientras que el autor de los demás opúsculos es ciertamente un cristiano que no tiene dudas de fe, ni siquiera ante la razón, y que intenta caminos nuevos con la ayuda de Aristóteles.

He aquí los títulos de los opúsculos, que indican su contenido: *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur, Quomodo Trinitas unus deus et non tres dii* (llamado también *De Trinitate*), *Quomodo substantiae bonae sint cum non sint substantialia bona, De fide catholica* y *Liber contra Eutychen et Nestorium.* La historia externa de estos opúsculos, aunque no esté definitivamente precisada su sucesión cronológica, es bastante clara y ha sido expuesta con acierto[11]; no se puede decir lo mismo de la historia interna. De los cinco tratados, el *De Trinitate,* es el más difundido y leído en el siglo XII. Si no se puede comparar con el de Agustín, del cual es conscientemente tributario, da sin embargo, a los teólogos una materia y un método concurrentes, que ni Abelardo ni Ricardo de San Víctor despreciarán. Gilberto de la Porrée es, una vez más, un testigo de gran eficacia doctrinal y su comentario del opúsculo penetrará en la abadía de Bec en 1160, aunque su autor tenga dificultades en Reims a causa de sus *profanae novitates,* más de lenguaje y método que de doctrina[12].

Alguien ha escrito que estos opúsculos teológicos parecen constituir un episodio aislado en la actividad de Boecio[13]. El primero nace de una ocasión imprevista, en seguida potenciada por la curiosidad intelectual del autor. Los otros, en cambio, indican que el interés por la teología no es casual, o por lo menos no se reduce a una digresión fortuita; constituyen la maduración de un pensamiento que desembocará más tarde en el problema de la presciencia de Dios y de la

11. Cf. E. Rapisarda, o.c. en la nota anterior, p. 71 y F. Gastaldelli, o.c. en la nota 7, p. 31-39.

12. M.-D. Chenu, *Aetas boetiana,* en *La théologie au douzième siècle,* París 1957, p. 144.

13. F. Gastaldelli, o.c. en la nota 7, p 39.

libertad humana, de la justicia divina y de la felicidad del hombre. Sin embargo, en los opúsculos y en la *Consolatio* hay un espíritu diverso: de la teología cristiana se pasa a la teología neoplatónica, de una reflexión debida a meros intereses intelectuales se llega a una teología surgida de una profunda experiencia religiosa y personal.

De los opúsculos, ciertamente, nace una teología absolutamente técnica y ahistórica, desarraigada del humus patrístico, carente de justificación bíblica, alejada de la experiencia, indiferente a la oración y a la contemplación. Teniendo presente ese carácter de la teología de Boecio y la influencia de sus obras lógicas, no es extraño que en la segunda mitad del siglo XII aparezca un epíteto cargado de reservas para calificar a Boecio: *Magis fuit philosophus quam theologus. Philosophus:* en boca de los creyentes el vocablo no tiene la honorabilidad intelectual que le será conferida a partir del siglo XIII; designa entonces al hombre que no goza de la luz de la fe, o que se limita a las conclusiones autónomas de la razón. De hecho, en los ambientes agustinianos, que negaban la autonomía racional, Boecio es presentado con dicha cualificación crítica. Pedro de Poitiers, Prevostin y otros comentadores de Lombardo la repiten hasta en pleno siglo XIII[14].

En su definición de persona cristaliza dicho reproche. Ricardo de San Víctor, como se sabe, elaborará otra, para escapar a las categorías aristotélicas equívocas: no denuncia en Boecio un error, sino una insuficiencia. Sin embargo, en definitiva es una sospecha de naturalismo lo que reduce entonces, en ciertos ambientes, el crédito tradicional de los *Opuscula theologica.* En verdad, en la reflexión metodológica Boecio optó por un saber teológico en que la fe se equipara a las «razones»; tal confianza en la naturaleza del espíritu sorprendió el absolutismo de ciertos creyentes.

Quizá se podría encontrar el indicio más revelador de ese racionalismo teológico en la famosa regla que denuncia, entre los valores del asentimiento, la debilidad del argumento de autoridad: *Locus ab auctoritate est infirmissimus* (*Com. in top. Ciceronis*, 6; *De diff. top.*, 3: PL 64, 1166C, 1174, etc.). Ciertamente en este pasaje Boecio, siguiendo a Cicerón, sólo habla de disciplinas racionales, no del campo de la fe. Queda, pues, asegurada la autoridad de la palabra de Dios, aunque no se puede negar que en la construcción de la teología las razones pesan tanto que se corre el riesgo —como dirá santo To-

14. Cf. M.-D. Chenu, art. cit. en la nota 12, p. 154.

más— de dejar el espíritu vacío, reducido a una obediencia estéril a causa del rechazo de pensar.

II. Creador de vocabulario

La gran obra de Boecio, con su intención de hacer llegar a los latinos las riquezas de la cultura griega, fue la traducción de los textos de los maestros, llevada a cabo con una preocupación de exactitud. Este propósito, enunciado en su *Arithmetica* (PL 63, 1079), se acentúa, en sus exigencias de precisión e integridad, cuando traduce, en lugar de parafrasearlas, las obras lógicas de Aristóteles.

En el campo de la filosofía, la tarea tuvo su mérito, ya que el latín —así lo confesaban todos— estaba un poco desprovisto de recursos. Cicerón había trabajado el vocabulario; Boecio haría lo mismo y dejaría a los medievales una buena herencia: el instrumental verbal necesario para sus especulaciones. Introdujo en la edad media una serie de contenidos imposibles de inventariar. Si la característica esencial de la escolástica fue la aplicación de la lógica a la teología, Boecio es ciertamente el primer maestro de ese método escolástico, cuyo carácter técnico y preciso produce una impresión muy distinta frente a la religiosidad neoplatónica, tanto si es de procedencia agustiniana como dionisíaca.

Entre los conceptos puestos en circulación, un primer lote representa una simple traducción del griego, según diversos procedimientos y grados de latinización[15]. Así *proportio* traduce *analogia* de Porfirio. *Ratio* hereda, sin conservar su luminosidad, el complejo capital de *logos,* que vincula semánticamente los valores de causalidad y de argumentación. Del mismo modo, y con el mismo empobrecimiento, la riqueza filosófica de *eidos* será traducida en toda la edad media por el término *forma,* en detrimento de otros equivalentes posibles, que se hallarán, por ejemplo, en *specificus,* desconocido del latín clásico y creado por Boecio para representar, en el análisis de las naturalezas, el griego *eido-poios.*

De mayor interés son los términos creados por Boecio bajo la presión de la reflexión doctrinal. Tal fue el binomio *intellectibile-intelligibile* (o *intellectus-intelligentia,* que refuerza la distinción entre

15. Cf. L. Cooper, *A concordance of Boethius,* Cambridge 1928.

intellectus y *ratio,* a partir de un sentido estricto del griego *nous*), en el que se expresa toda la noética platónica; empalma con el vocabulario agustiniano, también dualista, pero más móvil en su expresión.

Otro caso famoso es la distinción *perpetuitas-aeternitas:* de la misma cualidad es el análisis del concepto *aevum* frente a *tempus.* Y también *alteritas-pluralitas.*

Uno de los ejes doctrinales de esta semántica es la concurrencia del método aristotélico de la abstracción con una filosofía de la participación. El realismo platónico de las ideas favorece y perturba al mismo tiempo el juego de los términos abstractos y concretos, como Gilberto de la Porrée podrá experimentar en teología.

En fin, Boecio es el creador y el difusor de un aparato técnico que servirá para expresar la lógica metafísica. Un caso típico es la distinción *esse-id quod est* y *quo est-quod est,* que tanta importancia tuvo, sobre todo en Gilberto de Poitiers, para la teología de la Trinidad, pero que acabará en análisis que sobrepasarán la intención de Boecio.

Más aún, Boecio procurará a la edad media cierto número de definiciones que se harán clásicas, incluso en su formulación. Las más famosas, las de *natura* y *persona,* son solidarias del esfuerzo de determinación que tuvo lugar durante las controversias dogmáticas de los siglos V y VI *(Liber contra Eutychen et Nestorium,* que circuló en la edad media con el título de *Liber de persona et duabus naturis)* y que fue continuado con tenacidad en el siglo XII sobre la base del vocabulario y de las definiciones de Boecio: *substantia, hypostasis, essentia, subsistentia,* pero no sin contestación[16]. Y se comprende, por lo menos en cuanto a la definición de *persona.* Como hizo observar Nédoncelle[17], hay oscilaciones en la concepción que Boecio tiene de *persona.* Es cierto que no se deben interpretar necesariamente como la incertidumbre de un lógico que se aventura en el terreno de la metafísica, sino como la dificultad del filósofo que trata de teología. No es ya el insuficiente conocimiento de la metafísica aristotélica y platónica lo que ofrece dificultad, porque el interés por el concepto de persona es extraño a a filosofía clásica, e históricamente fue estimulado por los problemas planteados por la cristología y la teología trinitaria. En este campo, se le escapa a Boecio la elaboración de la

16. Cf. J. de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés, dans le latin médieval,* «Archivum latinitatis medii aevi» 16 (1942) 77-112.

17. *Les variations de Boèce sur la personne,* «Revue de sciences religieuses» 29 (1955) 201-238.

teología de los padres capadocios (reflejada en las obras de Ambrosio y de Hilario), interesada sobre todo por las personas divinas, la primera de las cuales es vista como fuente de unidad de la naturaleza. En cambio, le están muy presentes los desarrollos de Agustín, en que se acentúa más la preocupación por la unidad de la naturaleza (pero Boecio no es sensible al interés de Agustín por la psicología y la economía de la salvación). Los padres griegos fueron los primeros que vieron en la *relatio ad aliud* el constitutivo de la persona divina, y en esto Agustín los sigue, abriendo el camino a Boecio. Cuando Boecio se encara con el problema de la Trinidad, percibe la insuficiencia de las definiciones precedentes y a la vez elabora metafísicamente (mejor que Agustín) el concepto de persona como relación, con lo cual abre el camino a las evoluciones posteriores de la teología escolástica, que en la *Summa* de santo Tomás (I, q. 29-30) logrará encontrar la síntesis de las dos definiciones de persona *(subsistens in rationali natura* y *relatio subsistens)*[18].

III. Un nuevo método

La influencia de Boecio en la formación del método escolástico medieval puede ser examinada desde una doble perspectiva: 1) en la esfera más concreta del método; 2) en la de la formación del sistema. En la segunda mitad del siglo XII se desarrolla, a partir de la *lectio* tomada como base, primero la *quaestio* y luego, derivada de ella, la *disputatio.* El arte de la *demonstratio* se hace ahora un instrumento necesario. Sus leyes se hallan en los escritos sobre lógica de Aristóteles. Boecio dio a conocer en Occidente al *Aristoteles logicus.* La «sistemática» debe a Boecio lo que la visión neoplatónica y la *resolutio* no podían transmitirle: la valoración de los conceptos, y, gracias a los mismos, las afirmaciones teológicas particulares. De ahí salen las relaciones auténticas entre los análisis particulares y aquellas investigaciones profundas que son las únicas capaces de fundar una síntesis de teología científica. Boecio estableció los fundamentos para la cons-

18. Véase K. Rahner, *Trinidad,* en *Sacramentum Mundi* VI, Barcelona 1976, p. 731-747; F. Bourassa, *Personne et conscience en théologie trinitaire,* «Gregorianum» 55 (1974) 471-492; para análogos desarrollos en la teología protestante, cf. W. Pannenberg, *Person,* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V, Tubinga 1961, p. 230-235.

trucción de una teología deductiva, que parte de axiomas que antes son definidos y analizados. En esto fue imitado especialmente por Alano de Lille y por toda la escolástica. Es verdad que el acento dado por Boecio al análisis conlleva el gran peligro del racionalismo, del formalismo, de la fragmentación de las diversas ciencias. Para aplicar su método a la teología —lo que hace en sus *opuscula theologica*— era también necesario establecer atentas delimitaciones que asegurasen el carácter propio de la afirmación teológica.

Si la escolástica puede caracterizarse por el papel importante y explícito que concede a la lógica, Boecio es el maestro inmediato del método escolástico, cuya tenacidad —también en teología— es un rasgo muy notorio. *Subtilissimus fuit,* se dirá de él en Chartres para designar la cualidad propia del lógico[19]. Los mismos que contestarán la validez del método aristotélico, serán tributarios de Boecio en la lógica formal, cuyo valor técnico es independiente de las opciones metafísicas. Sabemos la enorme difusión que tuvieron sus obras en las universidades[20].

A partir de su posición, los escolásticos, empezando por los del siglo XII, determinaron unánimemente el lugar de la lógica en la clasificación de las ciencias: instrumento general de todo saber, pero en cierto modo también rama especial de la filosofía; como la mano en el organismo del cuerpo. Es verdad que Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury adoptaron también los cuadros de la enciclopedia de las siete artes; pero, a través de esa rutina, repercuten activamente en los principios metodológicos de Boecio, que harán del siglo XII, iniciado bajo el signo de la dialéctica, una época de humanismo total, en la cultura filosófica y religiosa así como también en la cultura literaria.

Boecio transmite no sólo la clasificación de las ciencias a partir de los grados de abstracción, sino también el sentido profundo de los niveles de inteligibilidad que se imponen a la vida del espíritu humano.

Los mismos agustinianos, cuya mentalidad totalitaria rechazaba

19. Comentario anónimo del *De trinitate* de Boecio, ms. Paris Nat. lat. 14489, f. 25 r (citado por J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres,* París-Montreal 1938, p. 196).

20. Para confirmar esta afirmación, se puede consultar J. Isaac, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à S. Thomas. Histoire littéraire d'un traité d'Aristote,* París 1953, y también W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate,* Breslau 1926, p. 15-31.

estas autonomías noéticas, dejaron entrar en el dualismo materia-espíritu, que sostiene todo su espiritualismo, esas grandes reglas de discernimiento y de método. Hugo de San Víctor es uno de los primeros en observar la aportación de Boecio en lo que llama *discretio artium,* y su *Didascalicon,* tan alejado de la teoría de la abstracción, registra algunos resultados en su dispositivo enciclopédico. Pero los heraldos de tal epistemología fueron los comentadores de Boecio que florecieron en la escuela de Chartres, después los de la Porrée, que se opusieron al sobrenaturalismo de Lombardo y sus discípulos.

Es notable que el enunciado más explícito de la posición epistemológica de Boecio se halle en el *De Trinitate,* opúsculo propiamente teológico, donde dicho discernimiento de métodos se elabora para uso de los teólogos: si la fe engendra una ciencia teológica, esta ciencia se constituirá en el marco y según las leyes de las disciplinas humanas, al mismo tiempo que las trasciende (la *sapientia* agustiniana recupera aquí sus derechos): hay un método específico de la teología.

No es fácil elaborar un juicio sobre el papel de Boecio en la metodología teológica. Sin duda, más que Orígenes, que Agustín y el Pseudo-Dionisio, es Boecio quien prepara el método escolástico. Por ello se le llama «el primer escolástico». ¿Constituye esto una alabanza o un reproche? Las opiniones están divididas.

Boecio tuvo la intención de hacer accesible el pensamiento de Platón y de Aristóteles a los latinos. A menudo inacabada, su tarea fue «el punto de partida, no de una comprensión completa de la filosofía de Atenas, sino, como se da con las semirrevelaciones, de una falta de compresión duradera. De una obra acabada habría podido salir un renacimiento; de la obra inacabada sale la escolástica... El crédito de que gozaron los comentarios explica en parte las divagaciones de la primera edad media sobre la filosofía griega». Motivos: Boecio traicionó a Aristóteles; sus simpatías por el neoplatonismo lo condujeron a un eclecticismo deformante; sus traducciones, acompañadas como van de comentarios personales, son las menos seguras y las menos fieles; su interpretación dirigida sacrifica el respeto del texto. Trabaja más como filósofo que como historiador[21].

Este juicio parte de cierta concepción del humanismo, lo que explica su injusta severidad. Si el humanismo es una restitución histórica

21. P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen âge (IV-XIV siècles),* París 1953, p. 19-20.

de la cultura antigua, gracias a una atención filológica y arqueológica, en beneficio de una recuperación completamente objetiva de su contenido, tal como se dará en el curso del renacimiento del *quattrocento*, Boecio no presenta las condiciones o las cualidades requeridas. Pero, si concedemos que el retorno a los antiguos puede ser, más allá de su objetivismo histórico, un re-nacimiento, una asimilación personal, con los riesgos que comporta en orden a una fidelidad literal, entonces Boecio entra modestamente en la línea de los humanistas. Modestamente, decimos, pues Boecio no es un genio, y su mediación procura elementos transmisibles de una técnica y de un método, más que un magisterio original para la inteligencia. En este nivel, no carente de interés, se puede decir que realizó en el siglo XII lo que habría querido hacer en el siglo VI.

Es verdad que su propósito de conciliar a Platón y a Aristóteles era bastante quimérico. Curiosa quimera que atraerá a los espíritus hasta el fin de los tiempos.

Bibliografía

Obras: PL 63-64. Para los opúsculos teológicos: *Boethius. The Theological Tractates*, ed. prep. por H.F. Stewart - E.K. Rand, Londres 1918. Para *De consolatione philosophiae:* CChr 94, ed. prep. por L. Bieler, con bibliografía escogida; trad. cat., *Llibre de Consolació de philosophia*, Barcelona 1873; trad. cast., *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires 1977.

Estudios: L. Alfonsi, *Boezio*, en *Enciclopedia filosofica* I, Venecia-Roma 1957, 726-730; *Atti del Congresso di studi Boeziani*, Roma 1981; M. Cappuyns, *Boèce*, DHGE IX, París 1937, 348-380; R. Carton, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, en *Mélanges augustiniens*, París 1931, 243-329; P. Courcelle, *Les lettres grècques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, París 1948, 401-402; íd., *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX-XV siècles)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 14 (1939) 5-140; H. Chadwick, *Boethius*, Oxford 1918; G. Chappuis, *La théologie de Boèce*, en *Congrès d'histoire du christianisme* III, París 1938, 15-40; F. Gastaldelli, *Boezio*, Roma 1974; J. Isaac, *Le Peri Hermeneias de Boèce à St. Thomas*, París 1953; L. Minio Paluello, *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce*, «Studia patristica» II, Berlín 1957, 358-365; íd., *Note sull'aristotelismo medievale*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 54 (1962) 137-147; íd., *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio*, en *La scuola nell'Occidente latino

dell'alto medioevo* II, Espoleto 1972, 743-766; L. Obertello, *Sev. Boezio*, Génova 1974; H.R. Patch, *The tradition of Boethius*, en *Study of his importance in Mediaeval Culture*, Nueva York 1935; E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania 1947; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Paderborn 1935; F. Stegmüller, *Boëthius*, LTK 2, Friburgo ²1958, 554-556.

Capítulo noveno

SAN GREGORIO MAGNO

San Gregorio nació en Roma, de familia noble, hacia el 540. Después de haber seguido los estudios liberales, inició el *cursus honorum* y hacia el 573 llegó a ser prefecto urbano y gobernador de Roma. En el 574 decidió abandonar la carrera burocrática y se hizo monje. Transformó en monasterio el palacio que tenía en el Monte Celio. El año 579 fue enviado a Constantinopla como apocrisario o nuncio del papa y allí estuvo seis años. Poco después de su retorno de Constantinopla a Roma, el año 590, fue elegido papa. Murió el año 604.

En una Iglesia de Occidente «pasada a los bárbaros», mientras Italia estaba sometida a toda clase de calamidades, Gregorio I aparece al mismo tiempo como el papa que tuvo que defender y reconstruir las estructuras eclesiásticas y como autor con el que nació la edad media[1]. Aunque se sitúa al final del gran período patrístico, será el escritor más citado por los teólogos y los autores espirituales medievales. Según una lista que se remonta al siglo VIII es considerado, con Ambrosio, Jerónimo y Agustín, como uno de los cuatro «doctores» de la Iglesia latina. Sobre todo como pastor y maestro de vida espiritual marcó la edad media latina y todo el cristianismo occidental.

1. Toda una tradición polémica se desarrolló en torno al papel que hay que reconocer a Gregorio en este campo. Como papa y como doctor tiene admiradores y detractores. Buena parte de la documentación de dicha polémica se halla en H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II-1, París 1961, p. 57-77; el capítulo se titula: *La barbarie de saint Grégoire.*

I. El lenguaje gregoriano de la experiencia

Las cartas de Gregorio (en número de ochocientas cincuenta y cuatro, en trece libros) son el documento más seguro para conocer su vida y actividad.

Desde el principio de su misión pastoral dirigió a Juan de Ravena el *Liber regulae pastoralis,* que trata, en cuatro libros, de la vida pastoral, del «arte de las artes» que es el «gobierno de las almas», de la predicación y de la vida espiritual del pastor. La obra traducida al griego el año 602, fue el libro básico para la formación del clero medieval y permanece como un clásico de la vida espiritual.

En Constantinopla había empezado a comentar el libro de *Job* a los monjes romanos que estaban con él; terminó la obra en Roma hacia el 595 (*Moralia in Iob,* en treinta y cinco libros). Esta obra, concebida por entero sobre la base de la tropología —o *moralisatio*—, de la que es maestro incuestionable, suscitó, no sin la pesadez de la vulgarización, una literatura abundante que produjo cansancio a causa de una trasposición moral decididamente insulsa. Contra san Gregorio, Ricardo de San Víctor había reivindicado, según la tradición de su escuela, el valor primero e insustituible del sentido literal. Gracias a las *Moralia in Iob,* Gregorio fue el gran patrono de la exégesis monástica, aunque el citado Ricardo no dejó de destacar las insuficiencias de su método (*In visionem Ezechielis,* prol.: PL 196, 527). Y es comprensible, si tenemos en cuenta que la obra, que sirvió de modelo tanto para la enseñanza doctrinal como para la evangelización del pueblo, había suscitado cierto tipo de interpretación en que la Escritura venía a ser, más allá de la tipología moral de los grandes hechos, el soporte permanente de una reflexión interior y de una elevación contemplativa, gracias a la constante acomodación que desbordaba no sólo el literalismo histórico sino incluso el sentido espiritual propiamente dicho.

Las homilías de Gregorio sobre el Evangelio, predicadas desde su elección al pontificado, son «modelos de elocuencia pastoral y de predicación litúrgica» (P. Batiffol). En los años 593-594 pronunció veintidós homilías sobre *Ezequiel.* Hacia la misma fecha, a petición de Pedro, uno de sus diáconos, escribe en forma de *Diálogos* cuatro libros sobre milagros realizados por santos personajes de Italia. El libro II, enteramente dedicado a la vida de san Benito, constituye la prin-

cipal fuente de que disponemos para la historia de dicho santo. Estos *Diálogos*, que tuvieron gran éxito, fueron traducidos al griego y ejercieron una influencia profunda en la devoción cristiana de la edad media.

Gregorio no es un teólogo original. Las controversias dogmáticas se habían apaciguado en su época. Es sobre todo un representante de la doctrina común: recoge la enseñanza de san Agustín sobre la gracia, la predestinación, la suerte de los niños muertos sin bautismo; recoge y precisa la catequesis tradicional sobre los sacramentos, la disciplina penitencial, las buenas obras, el culto de los santos. Harnack quiso hacer de él el representante de un «agnosticismo popular» —es decir, de un *Vulgärkatholizismus*— hecho de prácticas, devociones y supersticiones. Pero el mérito y la influencia de Gregorio Magno son de otro orden. Con el sentido práctico del romano y del pastor, Gregorio es sobre todo un moralista.

Pero ese monje convertido en papa continúa siendo un gran contemplativo y un maestro de vida espiritual (su *Homilía XIV sobre Ezequiel* es una teoría completa de la contemplación y de la vida contemplativa). C. Butler lo definió, entre san Agustín y san Bernardo, como uno de los maestros de la «mística de Occidente»[2].

II. Exégesis y moral

La Escritura es la principal fuente de la moral y de la espiritualidad de Gregorio. Es la fuente inagotable de inspiración y la regla constante de toda experiencia humana. Pero no se debe pensar que la Escritura contenga en reserva una serie de aplicaciones totalmente a punto, que sólo esperan que alguien las utilice. Como el conocimiento de Dios, el conocimiento de la Escritura para el cristiano se inserta en un movimiento incesante, un desarrollo que no termina nunca, hasta el punto de que Gregorio puede afirmar que «las palabras de Dios progresan con aquel que las lee» (*Homilía sobre Ezequiel 1,7-8:* PL 76, 843D). Gregorio explica ese dinamismo espiritual por

2. Cf. *Western mysticism,* Londres ²1927; véase también P. Catry, *Amour du monde et amour de Dieu chez saint Grégoire le Grand,* «Studia monastica» 15 (1973) 253-275, estudio teológico y semántico sobre los textos de Gregorio referentes al amor de mundo y sus servidumbres, el desprecio del mundo, la liberación del mundo para Dios y la «herida del amor divino».

la acción del Espíritu que, a través de la Escritura, comunica a los hombres una energía inmensa para la transformación de su vida. A lo largo de la *Homilía VII sobre Ezequiel,* Gregorio no deja de evocar este poder transformador de la Escritura en imágenes poéticas y profundas.

Es normal que la caridad sea la fuente de una mejor comprensión de la Escritura, pues ésta enseña por encima de todo el amor a Dios y al prójimo. Es ir contra la naturaleza de la Escritura querer comprenderla y exponerla simplemente para satisfacer nuestro deseo de conocer; es el reproche principal que Gregorio hace a los herejes. Sus discursos se refieren a la Biblia, pero haciendo abstracción de su finalidad más profunda. Ahora bien, la palabra de Dios nos invita al amor mutuo y no al orgullo de la inteligencia.

Al afirmar estos principios, Gregorio se muestra fiel discípulo de Casiano, que recomendaba la práctica de la *lectio divina* en orden al progreso espiritual.

Como místico, Gregorio se acercó a la Escritura con el espíritu propio de la *lectio divina* y, a partir de ella, describe las condiciones de una comprensión espiritual, ya sea dirigiéndose a los fieles, ya sea en un ámbito propiamente monástico. En oposición al orgullo herético, insiste en la humildad intelectual como regla primordial de aquel que busca penetrar las realidades sobrenaturales a partir de los libros santos. Seríamos injustos si interpretásemos esta insistencia en la humildad como signo de obscurantismo. La humildad no es en modo alguno una forma de resignación intelectual. Es la disposición de espíritu normal para el que quiera comprender la Biblia, disposición que no excluye el estudio, considerado por Gregorio como otra condición de la comprensión espiritual.

No basta con leer y escuchar la Escritura: hay que ponerla en práctica. Cuando se trata de la palabra de Dios, comprender no es nada, si la inteligencia no conduce a la acción. La obra *Moralia* contiene numerosos pasajes en que aparecen los binomios *scire-facere, loqui-vivere, scientia-operatio*, que en cierto modo evocan los dos aspectos de toda vida humana, dos aspectos que deberían ser complementarios pero que a veces son antitéticos.

El binomio *scire-facere* expresa de hecho, a propósito de la Escritura santa y de su utilización, lo que se podría llamar una estructura fundamental de la experiencia humana. Toda la obra gregoriana explota en antítesis innumerables dicha bipolaridad: el ideal moral con-

siste siempre más o menos en realizar una coherencia armoniosa entre la palabra y la acción, el pensamiento y la acción, la oración y la acción, la fe y la acción. ¿No es el romano el que aparece entonces, con su gusto por lo concreto, su desprecio por las teorías abstractas? Sin duda, un alto funcionario como fue Gregorio habría leído el *De officiis* de Cicerón y, en cualquier caso, a través de Ambrosio y de Agustín, estaba impregnado de categorías de la moral estoica, que intentaba fijar en los detalles las reglas del comportamiento[3].

Con el título de *Moralia* ha pasado a la posteridad la obra principal de Gregorio, lo cual prueba que se fue sensible sobre todo al contenido moral de sus comentarios exegéticos. Por otro lado, el juicio de la posteridad corresponde perfectamente a las intenciones de Gregorio que, al meditar sobre el ejemplo de Job, buscaba ante todo exponer de un modo libre los deberes y los privilegios de una vida verdaderamente cristiana[4]. La lección moral, el sentido moral o tropológico son los que hacen progresar al creyente que los comprende y se los aplica.

Este método exegético de Gregorio, dominado por la inquietud de la *moralitas*, supone una visión tripartita de la vida que desarrolla en su comentario al *Cantar de los cantares*. En efecto, distingue tres formas de vida: la vida moral, la vida natural y la vida contemplativa —o bien, según los términos griegos, la vida ética, la vida física y la vida teórica—, a las que corresponden tres libros bíblicos, respectivamente *Proverbios*, *Eclesiastés* y *Cantar de los cantares*, o tres personajes del Antiguo Testamento, Abraham, Isaac y Jacob. Advierte que el grado superior de la contemplación sólo se alcanza si se empieza observando las reglas de la vida moral. Se reconoce aquí, aplicada a la Escritura, una división heredada de la filosofía platónica y a menudo reproducida por autores cristianos. Esta tripartición, una vez aplicada a la exégesis, lo llevará a privilegiar el campo moral, el sentido tropológico de la Escritura. Queriendo o sin querer, su comentario al libro de *Job* aparecerá por mucho tiempo como una suma de moral cristiana.

Los escritores de la alta edad media, desde Isidoro de Sevilla hasta Alcuino e Hincmaro de Reims[5], se inspirarán en él para tratar de los

3. Cf. L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Friburgo 1947, p. 52-53.
4. Cf. R. Gillet, *Introduction aux Moralia*, SChr 32*bis*, p. 12-13.
5. Cf. R. Wasselynck, *Les Moralia in Iob dans les ouvrages de morale du haut*

vicios y las virtudes. Todos sus tratados de moral dependen directa o indirectamente de esa verdadera enciclopedia teológica que constituyen los treinta y cinco libros de comentarios al libro de *Job*. Todos los autores citados siguieron la intención básica de Gregorio, según la cual la palabra de Dios no tenía que ser meditada de modo especulativo, sino con un fin práctico, en orden a una enseñanza concreta.

Gregorio adquirió un gran prestigio póstumo, pues en el campo de la moral llevó a cabo una obra creadora; realmente innovó. Su maestro Agustín destacó el aspecto religioso e intelectual de la cultura, pero muy poco su aspecto moral. «Aquí está, creo —dice Marrou—, una de las grandes originalidades de esta cultura. Recorramos las obras que inspiró: no sale nunca, por así decir, la cuestión moral, sino sólo la metafísica, los problemas de la existencia de Dios, de la naturaleza, del alma, etc. Por eso Agustín se opone a la orientación de casi todo el pensamiento helenístico, que se había interesado cada vez más por los problemas que afectan a la conducta de la vida, por los problemas prácticos de conseguir la felicidad, la virtud, etc.»[6] En este sentido, Gregorio se distingue de Agustín: reintroduce la moral en el corazón de la cultura cristiana, con una amplitud tal que toda la alta edad media quedará marcada por este fenómeno.

La paradoja está en que, con ello, Gregorio se convirtió en un precursor. Abrió nuevos caminos a la cultura cristiana. Primero, modeló la realidad moral del cristianismo. Reanimando la vida de los cristianos en medio de un mundo decadente y amenazado, contribuyó al nacimiento de un mundo nuevo, en que las costumbres cristianas definirán el ideal humano. Y sobre todo él, aunque no creó, por lo menos dio un impulso determinante a un género literario que condicionará el desarrollo ulterior de toda la cultura cristiana: el comentario bíblico concebido no como una exposición científica, construida de modo sistemático, sino como una reflexión apoyada en la Escritura y destinada a ofrecer normas de vida y de acción, a guiar concretamente a los cristianos en su experiencia y búsqueda de Dios[7].

âge latin, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 31 (1964) 5-31; íd., *La présence des Moralia de saint Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XII^e siècle*, ibídem 35 (1968) 197-240.
6. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París ²1949, p. 181.
7. Cf. R. Manselli, *Gregorio Magno e la Bibbia*, en *La Bibbia nell'alto medioevo*, Espoleto 1963, p. 84; véase también P. Catry, *Lire l'Écriture selon saint Grégoire le*

De este modo puso los fundamentos de una tradición teológica que se desarrollará en el marco de la cristiandad medieval: la teología monástica, que preparará y luego acompañará a la teología escolástica[8].

III. Gregorio y Agustín: el tema de la compunción

Muy característico de Gregorio, el tema de la conversión es tocado a menudo desde el punto de vista moral; pero Gregorio domina perfectamente el lenguaje teológico de la conversión. En este punto se manifiesta fiel discípulo de la enseñanza de Agustín; no es un simple plagiador. Maestro y discípulo no tratan el tema de la conversión según la misma perspectiva. Lo que en Agustín constituye una afirmación teológica sobre la primacía absoluta de la gracia de Cristo en la acción humana, es traspuesto al campo de la moral por Gregorio, que no tiene la ambición de profundizar el pensamiento de su maestro, pero que sabe aplicarlo al despliegue concreto de la vida cristiana. Algunos estarán tentados de considerarlo un pensamiento inferior, pero ¿no sería preferible decir que la inspiración agustiniana confiere más autoridad a la moral gregoriana? Ciertamente, Gregorio se apoya en la experiencia, pero ello no significa que su maestro le proporcione un marco conceptual de referencias seguras para seguir y expresar el camino del alma hacia Dios. Allí donde Agustín procede por afirmaciones y deducciones, Gregorio, conforme a su talento personal o al género literario que usa, puede permitirse ser más difuso, usando imágenes o citando ejemplos, para poner de manifiesto la misma verdad fundamental: es la gracia de Cristo la única que obra en el hombre toda renovación espiritual.

A menudo se ha discutido sobre la ortodoxia agustiniana de Gregorio, en cuanto al problema de la gracia. Se le ha reprochado ser infiel a su maestro y en realidad haber intentado un compromiso entre Pelagio y Agustín. Los prejuicios no faltan en tales juicios: Loofs, por ejemplo, considera que hay que esperar a Lutero y a Calvino para

Grand, «Collectanea cisterciensia» 34 (1972) 177-201, presentación de la terminología y de unos veinte temas de la obra de Gregorio.

8. Cf. J. Leclercq, *Saint Bernard et la théologie monastique du XII[e] siècle*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9, fas. 3-4 (1953) 7-23.

encontrar un agustinismo integral[9]. Según Harnack, la historia del agustinismo sería una lenta degradación, de la que Gregorio constituye la primera etapa importante antes de la época carolingia[10]. Descartemos dichos prejuicios. Queda que Gregorio se inspira indefectiblemente en Casiano e insiste como él en la necesidad del esfuerzo personal en la vida espiritual, lo cual no es extraño a la espiritualidad estoica, que viene de Séneca, y que ha inspirado la moral cristiana, por lo menos en Italia. ¿Habría, pues, que dar la razón a los que han sospechado que Gregorio cedía a un semipelagianismo? No lo creo y pienso que este reproche se debe a un error de perspectiva, que hay que denunciar claramente.

Gregorio aborda como director de almas, como psicólogo o moralista, las cuestiones que Agustín había tratado como filósofo y teólogo. Mientras que Agustín había combatido a adversarios concretos, Gregorio simplemente tiene que confirmar la fe de los cristianos de su tiempo. Y ello humanizó la doctrina de su maestro y dejó en la penumbra lo que podía tener de polémico o excesivo. Posee fórmulas claras que enuncia con tranquilidad. Finalmente, como ha observado acertadamente H. Rondet[11], cuando Gregorio trata de la gracia, es rigurosamente fiel a la enseñanza de su maestro, pero a la gracia eficaz de los tratados antipelagianos prefiere la llamada interior de los primeros escritos agustinianos. Por ello concede una importancia preponderante a la *gratia conversionis:* por experiencia personal y por inquietud pastoral muestra la gracia de Dios que obra desde dentro de las almas y las conduce por el camino de una vida nueva. En esto es también fiel al principio de interioridad y, desde este punto de vista, se muestra más agustiniano que Agustín, al describir y buscar los efectos interiores de la gracia. Es entonces cuando aparece el hombre de Iglesia, interesado en favorecer el éxito de la gracia divina en este mundo.

9. F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle [6]1906, p. 446.

10. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tubinga 1920, p. 266-269.

11. H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, p. 138-139.

IV. La herencia gregoriana

Desde el siglo VII, todos los autores cristianos atestiguan el inmenso prestigio de que gozaba Gregorio de un extremo a otro de Europa. Como los principales clásicos de la antigüedad cristiana, las *Moralia* fueron traducidas a las lenguas vulgares: al antiguo alemán del siglo X y a las lenguas románicas de la Península Ibérica y de Francia. En cuanto a la *Regula pastoralis*, todavía en vida de Gregorio, el emperador Mauricio la había hecho traducir al griego por el patriarca Anastasio II de Antioquía, y al final del siglo IX el rey de Wessex, Alfredo, la traducía él mismo al anglosajón[12]. Todo ello da fe de la difusión inmediata y duradera de la obra gregoriana por todos los rincones del mundo cristiano, sobre todo en los antiguos pueblos bárbaros, e incluso en Oriente.

Gregorio fue dado a conocer también por los compiladores. Antes de su muerte, su discípulo Paterio compuso una antología bíblica de la obra de Gregorio: en ese *Liber testimoniorum* recogió las citas ordenadas de la Biblia, con todos sus comentarios exegéticos y morales tomados de la obra del maestro. A mediados del siglo VII, Tajón de Zaragoza procedió a una clasificación doctrinal de las principales sentencias gregorianas, desde la inmutabilidad divina hasta la escatología. Y desde entonces hasta el siglo XII se multiplican las recopilaciones exegéticas y doctrinales, los manuales de vida espiritual directamente sacados de las *Moralia in Iob*[13].

Durante toda la alta edad media, Gregorio se impuso como el principal maestro de Occidente en materia de exégesis y sobre todo de moral. Autores como Defensor de Ligugé, Alcuino, Rábano Mauro y Hincmaro de Reims lo citan abundantemente. Todos heredaron de él ese modo particular de considerar la condición del hombre pecador, ese gusto por la enseñanza concreta, por el análisis psicológico, que caracterizan el pensamiento cristiano de la época[14].

No deben sorprendernos, pues, los elogios a veces ditirámbicos,

12. Cf. R. Gillet, *Grégoire le Grand*, DS VI, París 1967, p. 877.

13. Cf. R. Wasselynck, *Les compilations des Moralia in Job du VII^e au XII^e siècle*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 29 (1962) 5-32.

14. Cf. J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París 1957; trad. cast., *Cultura y vida cristiana*, Salamanca

con abundancia de superlativos, que todos los escritores dedican a Gregorio. No saben cómo celebrar la inmensidad de su ciencia, la profundidad de su doctrina, su elocuencia y la brillantez de su estilo, la inspiración sobrenatural de su pensamiento[15]. El juicio de la edad media no da lugar a ninguna duda: Gregorio es el primero de los maestros espirituales, y un teólogo cuya autoridad se sitúa junto a la de Agustín, Jerónimo y Ambrosio. En él se admiraba al pensador cristiano, al moralista, al precursor de una cultura nueva, no al administrador o al diplomático[16].

Sin embargo, ya en vida, ese gran papa, ese papa teólogo, sintió cruelmente que no disponía de los medios necesarios para dar una base sólida a su obra de renacimiento espiritual. Gregorio no tuvo la suerte de asegurar el despliegue de una cultura cristiana, puesto que su época no le proporcionó los instrumentos institucionales: la situación de Roma a fines del siglo VI impide cualquier gran ambición; el proyecto de universidad cristiana, concebido antes por Casiodoro, se había olvidado y, además, sería irrealizable; la Iglesia se hallaba comprometida en la transformación política y social que se estaba produciendo. En cuanto a los monasterios italianos, estaban lejos de ser escuelas de teología, y los monjes distaban también de ser maestros espirituales del pueblo cristiano. Isidoro de Sevilla tenía el consuelo de poderse apoyar en los reyes católicos de Toledo[17]; Gregorio no tenía ningún apoyo comparable: sólo puede esperar en la reforma de una Iglesia muy impactada por las guerras y las crisis del siglo que termina. Choca con muchas resistencias cuando intenta provocar el despertar religioso del pueblo cristiano.

Es cierto que el mundo romano e italiano del siglo VI está dominado por el miedo y la incertidumbre y se resiste a toda empresa creadora. Las fuerzas de la decadencia política y cultural son irresis-

1965, p. 37-50; R. Wasselynck, art. cit. en la nota 5; un punto concreto de la influencia gregoriana lo ofrece B. Jacqueline, *Saint Grégoire le Grand et l'ecclésiologie de saint Bernard*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 41 (1974) 200-204; la eclesiología de san Bernardo, contra la centralización romana y cluniacense de Gregorio VII (1073-1085), se inspira en una tradición más antigua que se remonta a Gregorio Magno.

15. Véanse algunos ejemplos en la obra de H. de Lubac, *Exégèse médiévale* I-2, París 1959, p. 538-539.

16. H.-I. Marrou, *Saint Grégoire le Grand*, «La vie spirituelle» 69 (1943) 442-455.

17. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique* II, París 1959, p. 850-851.

tibles. Gregorio tuvo, pues, bien merecido el nombre de «vigilante», él que no dejó de mirar con perspectiva ni de escrutar el futuro. Se parece un poco a los profetas del Antiguo Testamento que le gustaba comentar, Ezequiel o Jeremías, hombres afectados como él por la decadencia de su pueblo, nunca desanimados, pero vencidos, humanamente hablando, por los lastres históricos más fuertes que ellos. Éste fue el drama de Gregorio. Pero el carácter trágico de la época en que ejerció su ministerio y la pobreza de medios de que disponía, magnifican todavía más su estatura histórica y prestigio espiritual. Por estas razones la posteridad le ha tributado un homenaje fervoroso: ¿no era más conforme al evangelio preparar en la impotencia el advenimiento de una civilización que ambiguamente se iba a llamar cristiana?

Bibliografía

Obras y traducciones: PL 75-77; *Moralia in Iob*, I-X, XI-XXII, CChr 143 y 143 A, 1979; *Expositiones in Canticum*, CChr 144, 1963; *Obras*, Madrid 1958, BAC 170, trad. de P. Gallardo; *Las parábolas del Evangelio*, Madrid 1957; *Le «Pastoral» de saint Grégoire le Grand (Regulae pastoralis liber)*, trad. de J. Boutet, Maredsous 1918; *Morales sur Job*, libros I y II, París 1952, SChr 32, trad. de A. de Gaudemaris; libros XI-XVI, París 1974-1975, SChr 212 y 221, trad. de A. Bocognano.

Estudios: P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, París 1928; C. Butler, *Western mysticism*, Londres[2] 1927; Cl. Dagens, *Saint Grégoire le Grand, Culture et expérience chrétiennes*, París 1977; íd; *Grégoire le Grand et le monde oriental*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 17 (1981) 243-252; F.H. Dudden, *Gregory the Great. His place in history and trought*, Londres 1905; R. Gillet, *Grégoire le Grand*, DS VI, París 1967, 872-910; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París 1963; F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Friburgo 1934; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París 1959-1964; O. Porcel, *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la Regula monasteriorum*, Madrid 1950; V. Recchia, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei cantici*, Turín 1967; R. Rudmann, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Grossen*, St. Ottilien 1956; L. Serenthà, *Introduzione bibliografica allo studio di S. Gregorio Magno*, «La scuola cattolica» 102 (1974) 283-301; N. Sharkey, *Saint Gregory the Great's concept of papal power*, Washington 1950; L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung*, Friburgo 1947.

Parte tercera
LA TEOLOGÍA BIZANTINA

Capítulo primero

LA EDAD MEDIA BIZANTINA

I. Introducción

Cuando el emperador Constantino (324-337) cerró el período de tensa confrontación entre el cristianismo y el imperio romano, abandonó la antigua capital y desplazó el centro de la vida política y cultural del momento a la ciudad griega del Bósforo, Bizancio. Esta ciudad, oficialmente llamada Constantinopla, la «nueva Roma», se convirtió en la capital de un imperio que se siguió calificando de romano durante más de once siglos, hasta su caída en manos de los turcos en 1453. Sobre todo después de la desaparición de los centros cristianos de Egipto, Palestina y Siria, Constantinopla se transforma en el centro indiscutido del cristianismo de Oriente. Su obispo adopta el título de Patriarca ecuménico. Así como la «antigua Roma» para el Occidente latino, la «nueva Roma» se convierte en el centro de la civilización para el Oriente medio y la Europa del Este[1].

Las características geográficas y humanas de ese nuevo centro forjan unas categorías de pensamiento distintas de las del mundo latino, y dan lugar a un pluralismo teológico que no se puede preterir. Es ciertamente el caso más notable de pluralismo teológico; y este caso, según M.-D. Chenu, «por desgracia demasiado olvidado por una especie de consentimiento tácito en la separación, humana y religiosa, arranca de la geografía espiritual de la cristiandad: la situación del Oriente y del Occidente. Después de varios siglos de historia, y gra-

1. Véase especialmente J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, París 1975, con bibliografía selecta, y J. Decarreaux, *Byzance ou l'autre Rome*, París 1982.

cias a un mejor conocimiento de los padres griegos, experimentamos profundamente las divergencias de sus dos teologías; éstas son motivo de dolor, si las consideramos una de las causas más definitivas del cisma, pero son motivo de complacencia, si, dentro de la ortodoxia y de la unidad de fe, sabemos ver en ellas dos esfuerzos complementarios para comprender mejor el misterio, para estar mejor poseídos por la verdad, una y total, de los misterios revelados»[2].

Cuando evocamos, sobre todo a partir del siglo XI, Bizancio y el Occidente, pensamos sin duda en la separación de las dos Iglesias. Sin embargo, no deberíamos olvidar demasiado fácilmente el (casi) milenio de Iglesia indivisa, en que la diversidad no era oposición, en una sinfonía más compleja que la dualidad de la antigua y la nueva Roma (basta pensar en el papel de las cristiandades semita y africana, por lo menos hasta el siglo VII, que colaboraron en el nacimiento del mundo propiamente «bizantino»). Si los vigorosos desarrollos que se dieron en el pensamiento patrístico en Oriente, expresados en los concilios ecuménicos de Constantinopla II y III y el de Nicea II, no fueron recibidos intelectualmente por el Occidente, subsistió sin embargo una sensibilidad ampliamente común, que afectó, por ejemplo, a través de la querella de las imágenes, al mismo campo del arte. No sería difícil establecer un paralelismo entre el arte carolingio y el de los Otones y el arte bizantino de la misma época, o también entre el canto gregoriano y lo que sabemos de la primera música bizantina, la de los *kontakia*. Es verdad que en esa unidad diversa había un predominio del Oriente (pero, ¿dónde está entonces, en el juego de las mentalidades, el verdadero Occidente?). Sin embargo, cuando en el siglo XII desaparece el desnivel cultural, los mosaicos romanos, el arte románico, y la mística cisterciense hacen intuir lo que habría podido ser un Occidente que no hubiera cortado sus raíces orientales. Fueron cortadas lo suficiente (nunca del todo, sin duda, y se podría rehacer la historia de ciertos renacimientos casi secretos), para que el cisma, de 1014 a 1204, se inscribiera de una manera cruel en la carne de la historia.

El problema que se tendría que esclarecer por medio de estudios paralelos sobre las mentalidades de Oriente y de Occidente en el siglo XI es el siguiente: ¿Por qué las indiscutibles diferencias —pero

2. M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, París 1957, p. 100 (trad. cast., *¿Es ciencia la teología?*, Andorra 1959, p. 123).

diferencias en la unidad, como destacaba todavía después del cisma de 1054 el patriarca Pedro de Antioquía— han sido consideradas por la mayoría como oposiciones insuperables?

A nivel de masas, las dos cristiandades se organizaron en sociedades cerradas. En la Italia del Sur[3], y después en todo el Oriente con las cruzadas, se da el choque ciego de ritos y de disciplinas, en un universo mental donde el sentido de lo sagrado, hipertrofiado, da a cada detalle una importancia casi mágica. En esta atmósfera, las supuestas causas del cisma podrían ser únicamente síntomas. Para investigar en profundidad, podríamos sugerir dos líneas de búsqueda:

a) *Sacerdotium* y *regnum*. En Occidente la reforma gregoriana fundamentó la exigencia de una teocracia pontificia. Con el *Dictatus papae*, el papado monopoliza el sacerdocio real. La Iglesia, en su dinamismo reformador, forma el Estado o pretende hacerlo. ¿Estarán aquí las raíces de la moderna dialéctica entre clericalismo y secularización?

En el mundo oriental, la Iglesia es considerada sobre todo como misterio de santificación, experiencia litúrgica interiorizada por los monjes, testigos de sufrimiento y de transfiguración. Monaquismo vivido en un dinamismo pneumático (Simeón el Nuevo Teólogo) que lo pone en tensión con una cultura periódicamente recargada de corrientes espirituales ambiguas, a menudo humanistas, en fusión con un platonismo místico.

b) La aproximación al misterio. En Occidente la revolución canónica se vincula estrechamente con los síntomas de una revolución mental. Con Anselmo, si no hay demostración racional de la fe, por lo menos hay su «mostración».

En ese momento, en Oriente se pide una teología de la experiencia espiritual, un conocimiento-desconocimiento del Dios vivo por el hombre total reunificado en el corazón e iluminado por las energías del Espíritu. La figura central es Simeón el Nuevo Teólogo.

A pesar de todo, con las cruzadas se realiza un intercambio profundo entre Oriente y Occidente. Y es que, en el origen de las cruzadas, se da también un dinamismo profético, pneumático, escatológico, que converge estrechamente con el pneumatismo bizantino de Simeón y de Nicetas. Y el contacto de las dos mitades del mundo

3. *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, en *Italia sacra*, Padua 1973, p. 20-22.

cristiano permite una gigantesca transfusión de sensibilidad y de espiritualidad orientales en el cristianismo de Occidente: reliquias, vidas de santos, simbolismo litúrgico...

Pero, no obstante esos intercambios profundos, el contacto brutal de las dos mitades de la cristiandad suscita finalmente una tensión fatal. En la segunda cruzada, el movimiento pneumatológico queda yugulado, se hace subterráneo y, si la pneumatología oriental se vuelve a encontrar en la Italia del Sur, ¿no será para acabar, con Joaquín de Fiore, en la dialéctica de los tres reinos que conducirá a las utopías revolucionarias del mundo moderno?

La teología latina se convierte en una ciencia, se separa de la vida espiritual y de la liturgia. En cambio, en Oriente el renacimiento hesicasta y la síntesis palamita destacan la unidad de los misterios, de la mística y de la expresión teológica, simple vestigio intelectual de una experiencia suprarracional. La distinción palamita entre *esencia* y *energías* permite justificar al mismo tiempo el desconocimiento de Dios y su omnipresencia.

En tal perspectiva, mientras lucha contra los intentos de latinización, el Oriente esboza un proceso globalizador a partir de lo que de mejor tiene el Occidente. Desde fines del siglo XIII hasta fines del XIV, los principales textos de san Agustín y de santo Tomás de Aquino se traducen al griego. La reacción al concilio de unión de Lyón supone una profundización de la teología del Espíritu, de modo que el *Filioque* no es rechazado, sino situado de modo distinto. Todavía más: el renacimiento humanista, que se da tanto en Oriente como en Occidente, no se separa nunca del mundo divino en Oriente. En la unidad de lo divino y lo humano, espacio de la «luz tabórica», el acento, puesto en lo que es divino en el ámbito bizantino, pasa a partir del siglo XII a lo humano, culminando, en la primera mitad del XIV, en el «divino humanismo» de Nicolás Cabasilas.

Esas aperturas no se dan sin cierta reciprocidad occidental. Se tendría que releer, por ejemplo, a los místicos renanos en dicha perspectiva y descubrir la influencia de san Juan Clímaco traducido al latín a fines del XIII por espirituales franciscanos refugiados en Meteoros.

Todo terminó en tragedia, es verdad. Cuando a comienzos del XV se impone la apertura de Occidente (que viene de los husitas, de los padres de Basilea y finalmente de un papado debilitado que acepta un concilio de unión), es demasiado tarde para Bizancio, que cae en ma-

nos de los turcos. La Iglesia ortodoxa conoce entonces una de esas muertes-resurrección que jalonan su historia. Concentra sus fuerzas espirituales para sobrevivir al imperio. El movimiento hesicasta se convierte en una espiritualidad monástica y popular. No es el momento para suscitar una síntesis teológica, para profundizar un humanismo. Éste, los sabios bizantinos lo aportarán a Occidente, adonde emigran. Pero las energías divinas capaces de transfigurar lo humano permanecerán desconocidas. Los destinos se cumplen: mientras que la ortodoxia se oculta y Roma triunfa, la Reforma, las naciones, una cultura secular empujan irresistiblemente.

II. Caracterización de la teología bizantina

El mismo carácter de la vida de la Iglesia bizantina, que aparece en la literatura teológica, hace difícil su exposición. En Bizancio, hasta el período patrístico, concilios y teólogos no estuvieron demasiado interesados por sistemas teológicos positivos. Con algunas excepciones, como la definición de Calcedonia, las mismas declaraciones conciliares se presentan en forma negativa; condenan las deformaciones de la verdad cristiana antes que establecer su contenido positivo, que se considera adquirido en la tradición viva como verdad total que está por encima de las fórmulas doctrinales. La mayor parte de la literatura teológica es exegética o polémica, y en ambos casos se considera la fe cristiana como una realidad dada que se puede comentar o defender, pero que no se intenta formular de un modo exhaustivo. El mismo Juan Damasceno, que a menudo es llamado «el Tomás de Aquino de Oriente» por haber escrito la obra sistemática *De fide orthodoxa*, produjo un corto manual más que un sistema teológico. Su pensamiento carece precisamente de aquella creatividad filosófica que todo sistema nuevo presupone.

Sin embargo, esa ausencia de inquietud para sistematizar no indica falta de interés hacia el contenido verdadero de la fe, ni incapacidad para elaborar una teología. Ésta ciertamente se dio, y con características propias que la definen con precisión; enumeraremos tres de ellas[4].

4. V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, París 1944 (cf. en cast., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona 1982). Para comprender el alcance de esta obra, véase E. Lanne, *La tematica di Dio nell'Ortodossia*, en *I teologi del Dio vivo*, Milán 1968, p. 230-240.

1. *La teología no es sólo sistematización racional: es sabiduría*

En el mundo bizantino sólo el santo es verdadero teólogo, pues sólo del santo se puede decir que es el «flujo desbordante de las enseñanzas del Espíritu Santo». San Juan Evangelista, san Gregorio de Nacianzo y san Simeón el Nuevo Teólogo son llamados teólogos. La teología de los santos es vivificante, porque brota de la experiencia personal y viva de Dios. Es una teología existencial. No es una ciencia si por ciencia entendemos la elaboración racional del dogma, el esfuerzo intelectual por construir una síntesis lógica, una suma teológica.

Es muy significativo que el mayor teólogo ortodoxo de la edad media, que la iglesia bizantina ha reconocido como doctor y cuya doctrina fue canonizada por los concilios de 1341 y 1351, san Gregorio Palamas, no forjara ningún sistema teológico. No se reconocería en la famosa fórmula occidental *Fides quaerens intellectum*. Conocer, para él como para los demás ortodoxos, no se separa de amar. A semejanza del hombre bíblico, pensó con su corazón y no simplemente con sus recursos cerebrales. A la palabra «corazón» hay que darle aquí el sentido bíblico, según el cual es la raíz personal, el fondo más secreto del hombre donde se juegan la fidelidad y la apertura a Dios o, al contrario, el endurecimiento de las actitudes. La experiencia cristiana y, por lo tanto, la teología piden de nosotros mucha más inteligencia y menos intelectualidad. Hay intelectuales profundamente ininteligentes que acaban por no ver la profunda inadecuación que separa el pensamiento conceptual y la realidad que dicho pensamiento tiene la ambición de captar.

Para Bizancio, la teología no es una ciencia que pretenda efectuar el inventario del dogma y enriquecerlo con la especulación intelectual en una prolongación racional y sistemática. La teología bizantina está lejos de la teología escolástica del catolicismo latino. Un abismo separa la cohesión orgánica que proviene del Espíritu y un sistema racional basado en una teoría intelectual y discursiva. Ello no significa que los orientales sean indiferentes al conocimiento de la verdad. Muy al contrario. Pero la verdad y el conocimiento son, para ellos, cuestión de vida y de amor y no mera curiosidad intelectual.

Hay una diferencia profunda entre la teología que pretende *demostrar* la verdad de la fe cristiana y la teología que se limita a *mostrar*

el misterio para que sea acogido por el espíritu humano. Sólo hay auténtica teología cristiana cuando se fundamenta en la ascesis saludable por la que el hombre se va deificando en una interpenetración de la inteligencia y del corazón. Es esta interpenetración la que implica aquella unión estrecha que san Pablo y san Juan establecen entre «conocer» y «creer». A partir de dicha unión se comprende que el misterio sólo aparezca a los que están dispuestos a recibirlo. El amor loco de Dios hacia nosotros llega hasta la absoluta discreción de respetar nuestra libertad. El misterio cristiano sólo puede ser conocido por aquellos que libremente aceptan experimentarlo. Toda teología que rechace esa perspectiva sapiencial está fatalmente condenada a ser sólo una filosofía religiosa, es decir, un proceso intelectual y racional, cuyo punto de partida es antropocéntrico.

2. *Una teología mística y existencial*

En segundo lugar, en Bizancio la teología es una teología mística. Por mística no hay que entender estados de oración o noches oscuras. Dicha teología es mística en el sentido de que es la experiencia pneumática o espiritual que la Iglesia no deja de hacer del misterio cristiano. Es una teología experimentada, vivida y vivificante. El pensamiento que la constituye es un pensamiento que nada tiene que ver con la intelectualidad, pero es todo él inteligencia, es decir, conocimiento saboreado, vivido, inexpresable y que busca comunicarse por medio del símbolo, la poesía, el canto que une la verdad y la belleza en una síntesis que se dirige al hombre tomado en su totalidad antropológica y no como si fuese intelecto puro o pura afectividad. Además de ser místico, es un conocimiento mistagógico, en cuanto es conocimiento que inicia al hombre en el misterio trinitario. En efecto, se trata de iniciar en el misterio cristiano a los hombres de este tiempo que invierten todas sus capacidades intelectuales en las realizaciones técnicas y científicas y se vuelven cada vez más ininteligentes de cara al misterio de Dios que engloba el de la existencia humana y el del sentido humano: cuando la teología habla de la Trinidad habla del hombre, de su condición, de sus aspiraciones concretas enraizadas en lo más profundo del corazón.

Si todo el indecible misterio del designio cristiano se contiene en el hecho inaudito según el cual el amado divino pide a la libertad del

hombre pecador la aceptación de dejarse deificar, ¿cómo la verdadera teología podría no ser un efecto de dicha deificación? ¿Cómo atreverse a hablar del misterio cristiano antes de entrar en esa deificación, antes de haber emprendido una participación plena y real en la vida propia de la Trinidad? ¿Cómo mi inteligencia podría pensar en Dios y hablar de él («teologizar»), si no es salvada, transfigurada por la comunión con la luz divina, transformada por la Trinidad?

¿Cómo atreverse a hacer teología cuando no se es santo? Pero, por otro lado, ¿cómo resignarse a callar en un mundo que, por experto que sea en ciencias del hombre, pierde progresivamente el conocimiento verdadero del corazón humano en la medida en que, también progresivamente, se hace extraño a Dios? Trabajar por intentar vivir y ayudar a los demás a experimentar a Dios: la teología contenida en la memoria de la Iglesia asistida por el Espíritu Santo, sin buscar el goce intelectual que podría procurar la edificación de un sistema original o el sostenimiento de tesis inéditas, he aquí lo que se esfuerza por realizar, ante todo, el teólogo ortodoxo. Sólo es verdadero teólogo el que está arraigado en la gran Tradición de la Iglesia. Sólo hay verdadera teología, auténtica y legítima, si se hace en el amor eclesial, es decir, exorcizando el demonio del individualismo y del egocentrismo. La teología supone la muerte del hombre viejo.

3. *Una teología apofática, que se celebra en la liturgia*

La teología apofática procede por negaciones, a fin de expresar el sentido de la trascendencia de Dios. Ese apofatismo se expresa de modo constante en la oración de la Iglesia, la cual califica de indecible, inefable y que supera todo lenguaje la bondad de Dios. Al hacerlo, utiliza el mismo término griego que usa san Pablo cuando habla del «don inefable» de Dios (2Cor 9,15), o cuando evoca su encuentro con Dios vivo, en el curso del cual oyó palabras que sugieren la indecibilidad divina. «Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años (...) fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que a un hombre no le es lícito proferir» (2Cor 12,2-4).

El apofatismo ortodoxo se expresa sobre todo en las anáforas de san Juan Crisóstomo y de san Basilio, que constituyen las plegarias eucarísticas de las Iglesias de rito bizantino. La anáfora de san Juan Crisóstomo dice: «Tú eres un Dios inexpresable, incomprensible, invisible, inabarcable.» Y la anáfora de san Basilio, por su parte: «Tú que no tienes comienzo, invisible, incomprensible, indescriptible, inmutable.»

Pero el que la teología bizantina sea apofática no significa que tenga que ser una teología que conduzca al agnosticismo. Muy al contrario. La teología bizantina es apofática en la medida en que es existencial. No se podría confundir con cierta teología negativa que, por ser esencialista e intelectualista, renuncia a hablar de Dios para hablar del hombre y de su incapacidad de hablar de Dios. ¿Qué sería una teo-logía que no hablara de Dios? No es nuestra nada lo que hace que Dios sea el totalmente otro. Es al revés: porque Dios es el totalmente otro, ante él somos nada.

La teología es apofática en el sentido de que utiliza palabras humanas necesariamente deficientes, en un lenguaje que es instrumento de la comunicación al alcance de todos. Así como para celebrar la eucaristía utilizamos una copa que no sirve para nuestros banquetes profanos, así también quizá alguien pensaría que tendríamos que consagrar a Dios el lenguaje con que nos dirigimos a él. Le decimos que es «bueno» y hablamos de una «bondad» diferente de la que conocemos en este mundo. Le decimos que es amor y no podemos simplemente aplicarle esta palabra que entre nosotros significa una realidad fácilmente maculada.

Lo que hace posible una teología cristiana es el hecho de que Dios, porque es Trinidad, se manifiesta real y positivamente en su ser personal, sin dejar de ser. Para que se dé la condición de posibilidad de una teología auténticamente cristiana, el punto de partida del lenguaje sobre Dios no puede ser la esencia tripersonal de Dios. Porque Dios es un ser tripersonal, tenemos la posibilidad de establecer con él un contacto real y vivo. La teología cristiana no valdría la pena, si fuera un enfriamiento en vocablos humanos de la lava incandescente que debe ser para cada uno de nosotros la vida en Cristo, es decir, la deificación increada, que, por los sacramentos y en la Iglesia de Cristo cubierta por la sombra del Santo Espíritu, nuestro Padre del cielo nos regala, a pesar de nuestra indignidad.

Las únicas pruebas de la existencia de Dios son sus actos que nos afectan (sus «energías» en el vocabulario de la ortodoxia) y nos ponen en contacto real con su ser personal. No podría darse teología de la existencia de Dios en sí. La existencia de Dios en sí misma escapa totalmente a nuestro conocimiento. Nuestro entendimiento no tiene

medio alguno para penetrarla. Ante la existencia divina en sí, es decir, ante la esencia superesencial, no sólo es inadecuada toda afirmación, sino también toda negación.

El verdadero apofatismo se tiene que situar en la actitud orante que crucifica el intelecto y lo hace morir a un comportamiento demasiado humano, carnal, para llevarlo a adorar el misterio. Hay una conexión entre el apofatismo y la oración que admira a Dios y le glorifica. Esta actitud es para el entendimiento una resurrección; se da una vida nueva que supone una muerte saludable del intelecto a sí mismo.

Sapiencial, existencial, apofática, la teología que anima el espíritu de Bizancio es inseparable de la liturgia. Discurrir sobre el misterio trinitario significa orar, contemplar, adorar: no sólo especular. ¿Qué es la liturgia sino la celebración del misterio divino? La liturgia está llena de savia teológica, y la teología entera está penetrada de espíritu litúrgico, de temor reverencial y sagrado. El mundo bizantino se esfuerza en *pensar* litúrgicamente cuando se atreve a hacer teología, y cuando celebra los santos misterios quiere *magnificar* la verdadera fe. Conocer teológicamente es vivir y amar, dar gracias y glorificar. Celebrar los santos misterios litúrgicos es pensar, en el sentido más fuerte y fecundo. La Iglesia en la que se desarrolla la teología mística es simultáneamente la Iglesia de los misterios litúrgicos.

III. Teología y espiritualidad

Generalmente se acostumbra a prolongar la edad patrística, para el cristianismo de Oriente, hasta la época de san Juan Damasceno, es decir, hasta el siglo VIII: y esta costumbre está justificada. De hecho, con el Damasceno parece que se ha agotado la creatividad teológica más importante y se inicia la época de las compilaciones que transmiten la riqueza de la tradición de los padres sin una notable renovación.

Pero el período de la época patrística tardía que sigue al siglo V contempla la espléndida contribución creativa de san Máximo el Confesor en el campo más específico de la teología espiritual. El dinamismo de los siglos IV y V queda sistematizado y enmarcado y empieza a ser transmitido en un cuerpo de doctrina espiritual que recoge los mejores elementos de los más diversos místicos de la patrística y

los armoniza entre sí, aunque queda garantizado un margen de libertad suficiente para estimular tensiones fecundas.

En el siglo VI, la época de Justiniano, el ambiente más significativo del monaquismo fue Palestina. En el desierto de Gaza vivieron durante largos años —muchos de los cuales en reclusión voluntaria— Barsanufio y Juan el Profeta, cuyo rico epistolario da fe de la sabiduría con que ejercían la dirección espiritual[5]. Pero dichos escritores, ligados por una profunda amistad y responsables espirituales de una numerosa comunidad cenobítica, mostraban poca inclinación —a pesar de ser personalmente grandes místicos— a la enseñanza mística. El tono predominante es el ascético, que es el que prevalece en las *Enseñanzas espirituales* de su discípulo Doroteo de Gaza, una de las figuras más equilibradas y amables del monaquismo antiguo. De hecho, Doroteo no ignoraba la experiencia mística y la práctica de la «oración de Jesús», que transmitió a su joven discípulo san Dositeo[6], pero parece imponerse una especie de reserva. Las grandes comunidades quizá son menos favorables a la silenciosa soledad del desierto y al florecimiento de una auténtica vida mística. Así san Teodoro Estudita (siglo IX), uno de los mayores maestros espirituales del cenobitismo bizantino, fue extremadamente parco en superar, en su enseñanza usual, los límites de la *praxis* del ascetismo fundamental.

En el ámbito del monaquismo oriental, sin embargo, hay que prestar atención a la oposición entre la inspiración evagriana o dionisíaca y la inspiración macariana: entre una mística (aparentemente

5. Del epistolario de Barsanufio y Juan sólo una parte ha sido editada críticamente en el texto griego: Barsanuphius and John, *Questions and answers,* Critical edition of the greek text with english translation by D.J. Chitty, I: *Prologus et epp.* 1-124: PO 31, 3, París 1966. El texto griego de las otras cartas fue editado por Nicodemo Agiorita a principios del siglo XIX y abarca ochocientas cuarenta y una piezas (incluyendo las ciento veinticuatro cartas editadas por Chitty); la última reedición es la de Tesalónica, ed. Rigopoulos 1974. Pero, por ahora, la mejor edición de todo el epistolario es la traducción francesa, fruto de investigaciones críticas: Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance, Recueil complet traduit du grec par L. Regnault et Ph. Lemaire, ou du georgien par B. Outtier,* Abbaye de Saint-Pierre de Solesmes 1972. Para una buena introducción a la doctrina espiritual, véase I. Hausherr, *Barsanuphe,* en DS I, París 1937, p. 1255-1262. Sobre Doroteo de Gaza, véase *Insegnamenti spirituali,* trad., intr. y notas de M. Paparozzi, Roma 1979.

6. *Vida de san Dositeo,* 10; texto griego en Doroteo de Gaza, *Oeuvres spirituelles,* intr., texto griego, trad. y notas por L. Regnault y J. de Préville, París 1963 (SChr 92), p. 138. Las fórmulas enseñadas por Dositeo son dos: «Señor Jesucristo, ten piedad de mí»; «Hijo de Dios, ven en mi auxilio.»

al menos) helenizada, intelectualizada, y una mística radicalmente bíblica en su inspiración y, como tal, hostil a todo ultraespiritualismo que tiende a identificar «espíritu» y «pura inteligencia». Es también la oposición entre el monaquismo estudita y el que, en este período, se centrará cada vez más en el Sinaí: es decir, entre un cenobitismo, esencialmente litúrgico y social, incorporado a la vida del imperio —aunque tiende con todas sus fuerzas a espiritualizarlo— y un monaquismo que se queda en el desierto, en el silencio de la interioridad solitaria. Será finalmente la oposición entre un humanismo —emparentado con el del renacimiento occidental— y un misticismo escatológico donde la santa montaña de Athos se impondrá[7] contra Bizancio en los últimos tiempos del imperio de Oriente. Pero no olvidemos que dichas oposiciones son mucho más tensiones fecundas —que se encuentran en cada escuela y casi en cada individuo— que oposiciones verdaderas, de hombre a hombre, de partido a partido, aunque en períodos de crisis puedan adoptar esa forma. Pensemos únicamente en el último gran nombre de la espiritualidad bizantina: el teólogo laico Nicolás Cabasilas, que no dudará en decir que los «santos» (se trata naturalmente de los santos *monjes*, los únicos santos que Bizancio y él conocen) no son hombres completos, lo cual no le impedirá adoptar finalmente el partido de Gregorio Palamas, es decir, de la mística escatológica contra el humanismo[8].

Por otra parte, no olvidemos otras dos tensiones. Una contra un enemigo de dentro: el radicalismo iconoclasta; la otra contra el enemigo de fuera por excelencia, el islam. La iconoclastia, como tendremos ocasión de ver, es sin duda la materialización del puro intelectualismo, a que tiende el helenismo de Bizancio, contra el realismo de su cristianismo. Después, cerrado en sí mismo por las querellas nestoriana y monofisita, Bizancio se parapetará en un mundo irreal en el que el islam lo aprisionará definitivamente. Podemos creer que la supervivencia de la ortodoxia, a fines de la edad media bizantina y monástica, está marcada por dicho irrealismo.

Pero antes de llegar a tal fracaso, la teología bizantina conoce en el siglo VII un momento de euforia. En efecto, este siglo está dominado, desde el punto de vista de la historia de la teología y de la

7. R. Panikkar, *Carta des del sant Mont Athos*, «Qüestions de vida cristiana» 33-34 (1966) 202-208.

8. Carta de Cabasilas a Synadinos, citada en B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, París 1949, p. 279.

espiritualidad, por dos figuras que dejaron una huella indeleble en la teología mística bizantina: Máximo el Confesor y Juan Clímaco. Hay que concederles una importancia determinante para la transmisión y la transformación de la teología y la espiritualidad patrísticas en teología y espiritualidad bizantinas.

IV. Máximo el Confesor

Máximo (580-662) fue el último padre verdaderamente creativo en todos los sectores de la reflexión teológica y uno de los más geniales[9]. Interrumpió a poco más de treinta años una prestigiosa carrera política —era secretario del emperador Heraclio—, y se hizo monje; huyó de la invasión de los persas y residió una temporada en África. Las luchas doctrinales desencadenadas en torno al problema de la voluntad humana de Cristo lo llevaron a polarizar su reflexión en un repensamiento orgánico no sólo de la cristología, sino también de la antropología teológica y de la teología de la revelación[10]. Conocemos las vicisitudes de dichas querellas gracias a informaciones contemporáneas y seguras que explican los últimos veinte años de la larga vida de Máximo, jalonados por las etapas de su lucha contra el monotelismo con las consecuencias que se derivaron: la huida a Roma (646-653), donde desempeñó un papel esencial en la inspiración del sínodo lateranense de Martín I (octubre del 649) que condenó el montelismo, y más tarde la amputación de la mano y de la lengua (656) y la deportación al Cáucaso.

9. Véase la vigorosa síntesis de H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Friburgo de Brisgovia 1941; nueva edición ampliamente refundida y desarrollada, Einsiedeln 1961; trad. fr. de la primera edición, *Liturgie cosmique*, París 1947. Se puede hallar una bibliografía de las obras de Máximo y de los principales estudios, obras y artículos publicados hasta 1974 en las tesis de A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, París 1973 y de J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, París 1976. Cf. también los artículos de J.-H. Dalmais en DS X, París 1977, p. 836-847, y en *Catholicisme* VIII, 1979, p. 995-1003. Más recientemente han aparecido F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Friburgo 1980, y *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, ed. por F. Heinzer y Ch. von Schönborn, Friburgo 1982.

10. P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, París 1983.

1. *Obras*

La única edición de sus obras completas es la de F. Combefis (2 vols., París 1675), reproducida en PG 90-91, con la adición, según la edición de F. Oehler (Halle 1857), del *Ambiguorum liber (Ambigua)*, que Combefis se había propuesto incluir, con la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena, en un tercer volumen que la muerte (1679) le impidió preparar.

Las investigaciones modernas no han enriquecido esa herencia. A lo sumo, según Urs von Balthasar[11], hay que añadir la *Centuria gnóstica de Moscú*, publicada por S.L. Epifanovitch[12]. En cambio, se admite que las *Cinco centurias* o *Diversa capita* (PG 90, 1177-1392) son una compilación tardía de extractos auténticos[13] y que los doscientos cuarenta y siete *Alia capita* (PG 90, 1401-1661) verosímilmente deben ser restituidos a Elías el *Ekdicos*[14]. Desgraciadamente, los textos de Combefis y de Oehler, establecidos sobre una base limitada, están lejos de ser seguros.

Las *Cuatro centurias sobre la caridad* han sido objeto de una edición crítica[15]. Digamos también que una edición crítica está en curso de elaboración, en el CChr, *series graeca:* hasta ahora sólo ha aparecido *Ad Thalassium*[16]. Policarp Sherwood propuso una cronología aproximativa de los escritos auténticos que tuvo una acogida favorable[17].

Pero, de hecho, existe una gran incertidumbre, sobre todo para las obras espirituales. Es lo que pasa con las *Cuatro centurias sobre la caridad* y el *Discurso ascético* que las acompaña (PG 90, 912-1080). La elaboración todavía imprecisa de la doctrina y de otros indicios llevaron a considerarla una de las obras más antiguas de Máximo (escrita hacia el 626); pero, por otro lado, sobre todo para el *Discurso* *ascético*, la claridad de expresión, el fundamento puramente evangélico de la teología de la caridad y el lugar concedido al ejemplo de Cristo en su pasión podrían hacer creer que fue redactada, por lo menos en la fase final, en la época del exilio. En tal caso las obras espirituales más antiguas serían las que se apoyan inmediatamente en textos bíblicos: las setenta y nueve *Quaestiones et dubia* (PG 90, 785-856), las tres *Quaestiones ad Theopemptum* (1393-1400), el *Comentario al salmo 59* (856-872) y sobre todo las sesenta y cinco *Quaestiones ad Thalassium* (244-773). Máximo se muestra en dichas obras familiar con las interpretaciones de tradición origeniana, con la antropología espiritual de los capadocios y sobre todo de Gregorio de Nisa, con los marcos y las perspectivas que se habían impuesto después de Evagrio, pero sin dejarse prender por el espiritualismo intelectualista de éste.

Como han mostrado los trabajos de A. Riou y de J.-M. Garrigues, la etapa decisiva está marcada por la profundización de la reflexión sobre el misterio de Cristo, en *Ambigua 10/38 (PG 91,* 1180*b*), 31 (1273-1281), 36 (1289), hasta llegar a la clara y plena explicitación de la renovación cristológica en *Ambigua* 42 (1316-1349).

A la luz de esa profundización espiritual y doctrinal conviene situar las demás obras, sin duda contemporáneas en la elaboración: las *Dos centurias sobre la teología y la economía* (*Centurias gnósticas* según Urs von Balthasar, PG 90, 1083-1193), el *Comentario del Pater* (872-909) y la *Mistagogia* (PG 91, 657-717), interpretación teológica y espiritual de la liturgia eucarística y de la estructura del edificio donde se celebra. Habría que añadir también algunas cartas, especialmente la *Carta 2 a Juan el Camarlengo* (PG 91, 392-408), verdadero tratado sobre la caridad, y el atestado de la *Disputatio cum Pyrrho* (PG 91, 288-353), interesante para la doctrina espiritual de Máximo, que precisa en la línea de una cristología definitivamente elaborada.

Una parte notable de esos escritos pronto fue traducida al latín: la *Mistagogia* por Anastasio el Bibliotecario (hacia el 869), las *Centurias sobre la caridad* en Hungría, en el siglo XII, y sobre todo *Ambigua* por Juan Escoto Eriúgena, cuyos manuscritos originales todavía se conservan (París, Arsenal 237 y Mazarino 561), anteriores en casi tres siglos a los manuscritos griegos llegados hasta nosotros. Parece que, a través de Escoto, el pensamiento de Máximo influyó

11. *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, p. 484.
12. Kiev 1917, p. 33-56.
13. Th. Disdier, «Échos d'Orient» 30 (1931) 160-178.
14. Th. Disdier, «Échos d'Orient» 31 (1932) 17-43; cf. J. Darrouzès, *Élie l'Ecdicos*, en DS IV-1, París 1960, p. 576-578.
15. A. Ceresa-Gastaldo, Roma 1963.
16. Ed. a cargo de C. Laga y C. Steel, Turnhout 1978.
17. *Date-list of the works of Maximus the Confessor*, Roma 1952 (Studia Anselmiana, 30).

en los pensadores occidentales del siglo XII, sobre todo en Guillermo de Saint-Thierry.

2. *Doctrina*

La reflexión de Máximo se alimentó en primer lugar de la meditación asidua de los padres capadocios, sobre todo de ambos Gregorios, el obispo de Nisa y su amigo, el Nacianceno, apodado «el Teólogo». Esto le permitió asumir lo esencial de la herencia origeniana, en particular la interpretación espiritual de la Escritura, sin dejarse llevar por las especulaciones aventuradas que después de Evagrio habían suscitado turbaciones entre los monjes de Palestina[18]. Parece que meditó atentamente las obras de uno de ellos, Leoncio de Bizancio, que hay que identificar con el monje de la Gran Laura, penetrado de las doctrinas de Orígenes, pero también de los métodos rigurosos de Teodoro de Mopsuestia. Quizá por este camino entró en contacto con los escritos de Dionisio, que, según parece, no ejerció sobre él un influjo tan grande como alguna vez se ha dicho.

Máximo se puede considerar como el verdadero padre de la teología bizantina. En su doctrina hallamos, por un lado, una contrapartida filosófica cristiana al mito origenista de la creación, y, por el otro, la doctrina de la deificación —que se apoya en la soteriología de Cirilo y la cristología de Calcedonia— como fundamento real de la vida espiritual cristiana[19].

Máximo no es un sistemático. Como vimos, sus escritos principales son una importante recopilación de *Ambigua*, colección poco sistemática de comentarios a pasajes oscuros de Gregorio de Nacianzo o de Dionisio Areopagita, una recopilación de *Quaestiones ad Thalassium*, y diversas series de *capítulos* o *centurias* (breves textos sobre cuestiones espirituales o teológicas), y algunos tratados polémicos contra los monotelitas. Con todo, en esas obras dispersas se descubre una visión extremadamente coherente de la fe tomada como un todo, que se forma independientemente de la controversia monotelita.

18. I.-H. Dalmais, *L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur*, «Studia patristica» 8 (1966) 356-362.

19. L. Bouyer, *La spiritualité byzantine*, en *La spiritualité du moyen âge* II, París 1961, p. 651-655; y art. de I.-H. Dalmais en DS X, París 1977, p. 842-846.

En el sistema de Orígenes, la inmovilidad es una de las características esenciales del ser verdadero; pertenece a Dios, pero también a las criaturas en cuanto permanecen en conformidad con la voluntad de Dios. Diversidad y movimiento provienen de la caída. En cambio, para Máximo —como veíamos en Gregorio de Nisa— «movimiento» o acción *(energeia)* son la cualidad fundamental de la naturaleza. Cada criatura posee un sentido y un designio *(logos)* que reflejan el *Logos* eterno y divino «por el cual todo ha sido hecho». El *logos* de cada criatura no le es dado como elemento estático; también es llamado a realizar el fin y el designio eternos.

Máximo utiliza entonces el concepto aristotélico según el cual cada naturaleza posee su propia energía o manifestación existencial. Los padres capadocios habían aplicado el mismo principio a su doctrina de tres hipóstasis en Dios. San Gregorio de Nisa, en particular, se había tenido que defender contra la acusación de triteísmo; las tres hipóstasis no representaban tres dioses, pues son una única y misma naturaleza, lo cual muestra que sólo existe una energía en Dios. Vemos ya, en el pensamiento de los capadocios, el concepto de energía vinculado al de naturaleza *(physis)*. Máximo podía así referirse a la tradición para refutar la afirmación monotelita de que la energía refleja la hipóstasis, es decir, la persona y el agente, y que Cristo no podía tener más que una sola energía.

En el pensamiento de Máximo, el hombre ocupa una posición completamente excepcional entre las demás criaturas. No sólo el hombre lleva en sí un *logos*, sino que es la *imagen* del *Logos* divino, y el fin de su naturaleza es hacerse *semejante* a Dios. En el conjunto de la creación, su papel es unificar todas las cosas en Dios y, por lo tanto, vencer las fuerzas malas de separación, de división, de desintegración, de muerte. El movimiento natural del hombre, instaurado por Dios, se dirige de este modo hacia la comunión con Dios o deificación.

Se comprende por qué Máximo había visto que tanto el monoenergismo como el monotelismo traicionaban la afirmación caldedoniana de la plena humanidad de Cristo. Donde no hay voluntad o movimiento humano natural y auténtico, no puede haber una humanidad verdadera.

Sin embargo, si la voluntad humana sólo es un movimiento de la naturaleza, ¿dónde se sitúa la libertad del hombre? ¿Y cómo se puede explicar la caída y la rebelión del hombre contra Dios? A estas cues-

tiones, a las que Orígenes concedía tanta importancia, Máximo da una respuesta nueva. Ya en Gregorio de Nisa la verdadera libertad se halla no en la vida humana autónoma, sino en la situación que es verdaderamente natural al hombre: la comunicación con Dios. Cuando queda aislado de Dios, el hombre se hace esclavo de sus pasiones y, al final, del diablo. Así, para Máximo, el hombre es verdaderamente libre, cuando sigue su voluntad natural, lo cual supone la vida en Dios, una cooperación y comunión con él. Sin embargo, el hombre posee también otro potencial determinado no por su naturaleza sino por cada persona: la libertad de escoger, de rebelarse, de obrar contra la naturaleza y, por lo tanto, de destruirse. Adán y Eva usaron de esa libertad personal que los llevó a una separación de Dios. Implica duda, error y sufrimiento.

En Cristo, la naturaleza humana ha sido unida a la hipóstasis del *Logos* y, permaneciendo plenamente ella misma, es libre del pecado. Porque ha sido en-hipostasiada en el mismo *Logos*, la humanidad de Cristo es una humanidad perfecta. A través de la unión hipostática, su voluntad de hombre, precisamente porque se había conformado siempre a la voluntad divina, cumplía también el movimiento natural de la naturaleza humana.

En Máximo, la doctrina de la deificación está basada en la afirmación patrística de que la comunión con Dios no disminuye ni destruye la humanidad, sino que la hace plenamente humana. La unión hipostática en Cristo implica la «comunicación de los idiomas» (propiedades). Las características de la divinidad y de la humanidad se expresan «en comunión una con otra» (definición calcedoniana) y las acciones o energías humanas tienen a Dios mismo como agente personal. Es posible decir, pues, que «Dios ha nacido», que María es la *Theotokos* y que el «*Logos* fue crucificado», aunque el nacimiento y la muerte sean realidades puramente *humanas*. Pero podemos y debemos decir también que un hombre se ha levantado del reino de los muertos, que está sentado a la derecha del padre y ha adquirido características que pertenecen naturalmente sólo a Dios: la inmortalidad y la gloria. A través de la humanidad de Cristo deificado según su unión hipostática con el *Logos*, todos los miembros del cuerpo de Cristo tienen acceso a la deificación por la gracia, por la obra del Espíritu en la Iglesia de Cristo[20].

20. I.-H. Dalmais, *L'Église icône du Mystère: la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique*, en *L'Église dans la liturgie*, Roma 1980, p. 107-117.

Los elementos esenciales de la cristología de Máximo proporcionaron al pensamiento y a la espiritualidad bizantinos sus marcos filosófico y terminológico. Serán utilizados, así como la doctrina trinitaria de los capadocios, en el *De fide orthodoxa* de san Juan Damasceno (primera mitad del siglo VIII), que sirvió de manual doctrinal a Bizancio. Se convertirán en una autoridad a la que se referirán la mayoría de las controversias doctrinales en Oriente a lo largo de toda la edad media.

V. San Juan Clímaco

La obra de san Juan Clímaco ofrece la contrapartida ascética a la mística de Máximo. Baste señalar el carácter de verdadera enciclopedia ascética de la *Scala paradisi*, su obra más conocida. No hay autor monástico de la época patrística que no la haya leído y que no haya copiado alguna fórmula, incluso entre los autores latinos. Adopta el ideal de Evagrio y da a la ascesis de la *apatheia* la categoría de fin.

De Juan Clímaco, llamado también el Escolástico, abad de la comunidad de monjes del Sinaí, tenemos pocas noticias biográficas; incluso las fechas de su vida son conjeturales (nacido a fines del siglo VI, murió hacia el 680)[21]. Juan es el autor de un *Liber ad pastorem*[22], tratado de los deberes de un superior, dirigido a su amigo Juan de Raitu, y sobre todo de la obra que le dio celebridad duradera, *Scala paradisi*[23], cuyo título se convirtió en el epíteto fijo del nombre

21. La *Vida* de Juan Clímaco, escrita por Daniel de Raitu (PG 88, 596-608) es ciertamente pobre en informaciones precisas; cf. G. Couilleau, *Jean Climaque*, en DS VIII, París 1974, p. 369-389. Entre la bibliografía, véase I. Schuster, *La dottrina spirituale di S. Benedetto e la Scala di perfezione di Giovanni Climaco*, «La scuola cattolica» 72 (1944) 161-176; D. Barsotti, *L'amore di Dio in Giovanni Climaco*, «Rivista di vita spirituale» 8 (1954) 179-185; I. Hausherr, *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, en *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 385-410; W. Völker, *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*, Wiesbaden 1968.

22. PG 88, 1165-1208.

23. PG 88, 631-1210. Trad. it.: P. Trevisan, *S. Giovanni Climaco. Scala paradisi*, 2 vols., Turín 1941; B. Ignesti, *La Scala del paradiso*, 2 vols., Siena 1953; trad. fr.: P. Deseille, *L'Échelle Sainte*, Bellefontaine 1978.

de su autor (*klimax* quiere decir, en griego, escalera). Fruto de su vasta experiencia espiritual adquirida a lo largo de los años de eremitismo y de dirección de los cenobios sinaíticos es ciertamente su obra más importante, escrita a petición del amigo Juan de Raitu. Siguiendo una imaginería inspirada en la escala de Jacob, describe las etapas de la ascensión espiritual en treinta escalones, que corresponden a los treinta años de la vida oculta de Jesús. Los veintitrés primeros escalones tratan de la lucha contra los defectos (los ocho «espíritus de pecado», o pecados capitales), los siete últimos, de la adquisición de las virtudes. Juan se inspira en su experiencia personal de monje y de abad y en toda la tradición monástica de Oriente e incluso de Occidente (conoce a Casiano y a Gregorio Magno); pero él ha tenido sobre todo la influencia de Evagrio. La primera parte del tratado insiste en la obediencia, la penitencia, la compunción, las lágrimas, la dulzura y la humildad, el silencio, el discernimiento de espíritus: toda la vida ascética, cuyo término es la *apatheia*, por la que se accede a la *hesykhia,* culto ininterrumpido a Dios, y a la oración mística. Esta oración es la plegaria *monologistos*, invocación del nombre de Jesús, recuerdo del nombre de Jesús. En la cumbre de la ascensión mística, el alma ve la luz infinita de Dios. Toda esa mística proviene de Evagrio y anuncia lo que será la mística bizantina.

Escrita con mucho sentido psicológico (descripción de la gula o de la acidia, por ejemplo), en una lengua vigorosa y a menudo llena de imágenes, la *Scala paradisi* tuvo gran influencia en Oriente, donde a menudo fue comentada. También fue bien conocida en Occidente, hasta el siglo XVII, en que los jansenistas contribuyeron a mantener su celebridad. Pero antes la historia conoció otras vicisitudes. Juan Clímaco llegó demasiado tarde, en el siglo VI o VII, para pasar al latín por la puerta grande, la de los traductores de la generación de Rufino, que formaron el fondo de la literatura ascética occidental. Tuvo que esperar hasta el siglo XIV. Cayó entonces en manos de un franciscano espiritual, Angelo Clareno, que conocía bien el griego pero que lo tradujo en un latín bárbaro y oscuro. A pesar de este defecto, la versión se extendió rápidamente. En el momento del nacimiento del humanismo, hacia el 1420, la traducción fue revisada y profundamente corregida por Ambrosio Traversari. La historia de la versión de Angelo Clareno ha sido contada por J. Gribomont[24], que observa cómo

24. J. Gribomont, *La scala paradisi, Jean de Raïthou et Ange Clareno,* «Studia

para los espirituales franciscanos la literatura monástica griega fue una revelación. Sin saberlo, los espirituales volvieron a encontrar los temas centrales del ascetismo de los padres y se refirieron a esa herencia con toda devoción. A juzgar por la tradición manuscrita, la *Scala paradisi* conoció un gran éxito, sobre todo en Italia, y también se difundió en Francia, Baviera, Renania y Países Bajos. Sería interesante analizar de cerca las reacciones suscitadas por la *Scala.* El documento más explícito sería el comentario de Dionisio el Cartujano. A pesar de una aprobación de principio, Dionisio mantiene sus reservas sobre el estoicismo de la noción de *apatheia.* Se había dado cuenta de ello a partir de unas notas bastante vivas de Gerson, que hallaba a Clímaco más admirable que imitable[25]. Es verdad que la espiritualidad del desierto no intenta medirse sobre la naturaleza humana, a la manera como la define y la observa la escuela aristotélica; aspira a una norma más alta, la que precisamente había seducido a Clareno: la vida «angélica» y sobrenatural iluminada, por otra parte, por una psicología llena de experiencia e implacablemente lúcida[26].

Las traducciones proyectan cierta luz sobre el interés del texto original. A menudo nos preguntamos cuál era la espiritualidad del monaquismo bizantino, cuáles eran sus autores preferidos. Es evidente que no fue solamente en las bibliotecas donde Clareno encontró a Basilio, Macario y Clímaco, sino en el contacto vivo con los monjes de Meteoros. Cada uno de los tres padres traducidos representa un matiz bien caracterizado: Clímaco puede considerarse el padre de los hesicastas, Macario ofrece un eco del mesalianismo, Basilio representa el evangelismo y la renuncia total; en conjunto, constituyen una armonía muy representativa. Es curioso que Clímaco haya tenido después más éxito en Occidente. Quizá porque Basilio era ya ampliamente conocido, gracias a la antigua versión de Rufino. El mismo

monastica» 2 (1960) 345-358; R.G. Musto, *Angelo Clareno, O.F.M., fourteenth century translator of the Greek Fathers. An introduction and a Checklist of Manuscripts and printings of his Scala Paradisi,* «Archivum franciscanum historicum» 76 (1983) 215-238 y 589-645.

25. A. Combes, *Études gersoniennes,* «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 12 (1939) 329-345; J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson,* Breslau 1928, p. 24; este último autor encontró diez citas en Gerson. Hay que advertir que las reservas de Gerson se hallan en su epístola *De ornatu spiritualium nuptiarum,* que combate la mística de Ruysbroek.

26. G.M. Colombás, *Paraíso y vida angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana,* Montserrat 1958.

Angelo Clareno recurría a menudo a Basilio en sus alegatos por la autenticidad franciscana. Basilio había vivido una época en que el ascetismo era todavía sospechoso a los obispos y a la sociedad cultivada, había tenido que imponer su concepción reformadora, y el sentido profundo de su obra no reviviría sino a siglos de distancia.

Capítulo segundo

LA CRISIS ICONOCLASTA

I. El icono en la tradición bizantina

El icono ha ocupado siempre en el Oriente cristiano un lugar importante entre los objetos de culto[1]. Esta importancia ha sido inmensa para los fieles, e incluso se puede decir que en el pueblo sencillo a menudo ha sido exagerada. Las sutiles distinciones que establecieron en una perspectiva platónica los padres de la Iglesia —san Basilio declara que «el honor tributado a la imagen revierte en aquel que representa» y san Juan Damasceno ofrece una definición complicada de imagen— sólo tuvieron una débil influencia sobre la conciencia popular, que veía en el icono —y todavía lo ve así hoy— no «una semejanza que caracteriza a aquel que representa», como quiere san Juan Damasceno, o «un medio que eleva a comprender las realidades celestiales», según el epigrama de Nilo el Escolástico, sino un objeto sagrado que reclama respeto y culto.

Los iconos adquieren así un lugar eminente en el culto y se hallan por todas partes: en las iglesias, en las tumbas de los santos y de los mártires, adosados a los muros de las casas particulares, en los palacios, en las salas públicas, en los oratorios privados...

1. Th. Spidlik y P. Miquel, *Icône*, en DS VII, París 1970, p. 1223-1239. Completar la bibliografía con P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, París 1972; E.N. Trubetskoi, *Icons. Theology in color*, St. Vladimir's Seminary Press 1973; Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Friburgo 1976; K. Weitzmann, *The icon*, Londres 1978; G. Galavaris, *The icon in the life of the Church*, Leiden 1981; E. Sendler, *L'icône, image de l'invisible. Éléments de théologie, esthétique et technique*, París 1981; L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, París 1982; E. Ros, *Reflexión sobre el icono sacro bizantino*, Barcelona 1984.

En el culto de los iconos tiene lugar, después de la época paleocristiana, una evolución que alcanza su forma definitiva al final de la querella de las imágenes. Como se ha advertido, mientras que en el origen el icono era el retrato de un santo o de un mártir, simplemente destinado a evocar sus rasgos a los fieles, con el tiempo se convierte en objeto de culto, de manera análoga a lo que pasó con las reliquias de los santos o de los mártires.

A partir del siglo IX, es decir, después de la querella de las imágenes, si bien no hay casi evolución alguna respecto al culto, sí que la hay respecto al arte. En relación con el tema representado aparece una división muy clara que tiene una significación fundamental. Los iconos se dividen de un modo natural en dos grupos: por un lado, los iconos que representan escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la vida de María o de las vidas de los santos y los mártires; y, por el otro lado, los iconos que representan únicamente a los personajes sagrados. Los primeros tienen un carácter exclusivamente didáctico: no son iconos de culto. La prueba está en que no se habla de su origen divino o milagroso. Otra prueba está en que su iconografía cambia de siglo en siglo y sigue la evolución de la pintura monumental, lo cual no se produce en los iconos del segundo grupo.

Los iconos que representan sólo a personajes sagrados tienen un origen muy distinto, así como también es distinto su destino. Hoy no se duda de que dichos iconos se originan en los antiguos retratos helenísticos, conocidos sobre todo por los innumerables retratos de la época romana, hallados en el Fayum, en Egipto, y que se ponían sobre el rostro de la momia. Sin duda puede haber ligeras diferencias entre los retratos mortuorios y los iconos de los santos, pero, en conjunto, hay una innegable relación que los vincula, pues la finalidad era la misma. Los antiguos retratos mortuorios, por razones religiosas efectivamente, tenían por objeto restituir con fidelidad los rasgos del difunto. Es también función de los iconos perpetuar la figura del santo o mártir. Esos iconos, en que los santos y los mártires casi siempre eran representados en posición frontal, con las manos levantadas en actitud de oración, generalmente se ponían sobre la tumba, para que los peregrinos pudiesen ver la figura del santo que había vivido y muerto en olor de santidad o del mártir que había dado su vida por la fe. Por lo tanto, el icono del santo o del mártir no era, al principio, un objeto de culto. Es el retrato de un personaje santificado. Más tarde, sin embargo, alrededor del siglo VI, el icono retrato

empieza a adquirir carácter cultual y con el tiempo su culto se desarrolla hasta el punto de que será una de las causas de la querella de las imágenes.

Vemos la significación adquirida por esas imágenes de personajes sagrados en el hecho de que Cristo, María, el Precursor y el santo a cuyo nombre está consagrada la iglesia, se colocan en el iconostasio o sobre los ambones, propuestos a la veneración de los fieles. Entre los iconos que representan a los santos, y sólo en éstos, figuran los iconos milagrosos, y así, entre los iconos de la Virgen Madre, hallamos los iconos no hechos por mano de hombre *(akheiropoieta)* o los que se dice que pintó san Lucas.

El icono cultual, en el reinado de los Paleólogos, pudo sufrir ciertos influjos del espíritu helenístico, extendido a la pintura de la época, pero en su apariencia general y en sus rasgos esenciales permanece inmutable; conserva su carácter arcaico y hierático. Mientras que en los iconos con escenas, la iconografía se transforma, se enriquece y se renueva, en el icono cultual el tipo de los santos permanece idéntico, tal como se halla fijado después de la querella de las imágenes. Esa fidelidad a los tipos tradicionales se explica, si se recuerda que lo que caracteriza la época de los Paleólogos es la lucha que opone las tendencias liberales de los humanistas y el espíritu conservador de la Iglesia, particularmente del monaquismo. En esta lucha, una de cuyas manifestaciones es el hesicasmo, el icono cultual se convierte, para los conservadores y para los monjes, en símbolo de la tradición y del dogma ortodoxo, que también se hallaba amenazado por el movimiento y los esfuerzos en favor de la unión de las Iglesias. Así como era necesario mantener intacto el dogma tal como había sido establecido por los padres de la Iglesia y los sínodos, también era necesario conservar para el icono cultual su tipo antiguo tradicional.

II. La querella de las imágenes

El movimiento iconoclasta fue suscitado y sostenido por los emperadores en los siglos VIII y IX. En su política se mezclaban cuestiones teológicas y otras que no tenían nada que ver con la teología[2].

2. P. Miquel, *Images (culte des)*, en DS VII, París 1970, p. 1503-1519; E. Amann, *Los carolingios*, en *Historia de la Iglesia* VI, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 97-119 y 227-246. Véase también A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, París 1957.

De hecho, la iconoclastia es una reacción casi normal contra las materializaciones de lo sagrado y los compromisos con el lenguaje del politeísmo. Moisés y los profetas del Antiguo Testamento fueron iconoclastas, y en el judaísmo posterior, muchos rabinos, en el siglo IV, expurgaron la sinagogas de pinturas, mosaicos y relieves. El islam ortodoxo mantendrá la misma posición en sus mezquitas. Sin duda el dogma de la encarnación situaba al cristianismo en una alternativa original. La primitiva Iglesia no se aventura más allá de la iconografía narrativa y simbólica. Después, integrada en el Estado en el siglo IV, el reconocimiento del carácter sagrado de la imagen del emperador familiariza a la Iglesia con la noción de un retrato cultual —un icono— de Cristo o de los santos, como hemos visto. Se abre una brecha que se ampliará por analogía con la devoción a las reliquias.

En pocas palabras, en el siglo VII, el icono estaba establecido en las costumbres cristianas de Bizancio. Se aprecian algunas reservas, incluso gestos violentos (en Chipre con Epifanio, en Marsella con Sereno), pero son individuales y locales. La hostilidad sistemática se declara en el siglo VIII en Constantinopla. Allí nace el nombre de iconoclastia, aplicado a toda una época del imperio (725-843).

1. *El apogeo de la iconoclastia*

Hacia el año 725 el emperador de Bizancio León III, con algunos obispos del Asia Menor, inicia una propaganda contra el icono, sobre todo el de Cristo. Muy pronto las imágenes fueron proscritas por un edicto (730), desaprobado por el patriarca Germán, que abdicó y fue reprobado tanto en Roma por los papas Gregorio II y Gregorio III como en Jerusalén por el monje Juan Damasceno[3].

Los orígenes y la aplicación del edicto son enigmáticos. Quedan claros, por lo menos, dos puntos: la imagen de la cruz desnuda es perdonada; por otro lado, se invoca, contra los abusos, la ley de Moisés, la condenación de la idolatría por los padres, y el ideal evangélico del culto espiritual. En cuanto a las motivaciones los historiadores

3. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, París 1950; T. Liuzzi, *Una teorica del simbolismo nella polemica anti-iconoclastica di G. Damasceno*, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Bari» 24 (1981) 31-71; V. Fazzo, *Rifuto delle icone e difesa cristologica nei discorsi di Giovanni Damasceno*, «Vetera christianorum» 20 (1983) 25-45.

andan divididos; se han dado muchas explicaciones: contagio del islam, y antes del judaísmo; influencia de sectas dualistas o de grupos cristianos arcaicos; concienciación monofisita por la representación de Dios encarnado; rivalidad entre el arte profano y el arte eclesiástico; intento de recuperar las riquezas que suponían las imágenes y de frenar así el poder económico del monaquismo... Muchas de tales hipótesis no convencen: algunas se apoyan en una documentación insuficiente.

La iconoclastia adquiere sus verdaderas dimensiones con el hijo de León, Constantino V. A los teólogos que apelan a la encarnación y a la tradición, replica con una contrateología, deducida de las mismas premisas, pero con valor de definición: forja un dogma que hace proclamar por una asamblea plenaria del episcopado nacional, declarada VII concilio ecuménico (Hiería-Blakhernes, 754)[4].

Se tiene presente una doble perspectiva. En su aspecto negativo, considera la imagen de fabricación humana como inaceptable, en cuanto es idolátrica. El icono que lleva el epígrafe «Jesucristo» mutila a Cristo: aislando de la divinidad su naturaleza humana, deshace el dogma cristológico. En cuanto a los iconos de los santos, su materia degrada la condición gloriosa de los modelos, su santidad original. En una palabra, se trata del rechazo de un icono del Jesús histórico y del triunfo del misterio y la escatología sobre la historia. Desde el punto de vista positivo, la asamblea afirma que el único icono admisible, de autoridad divina, es el rito eucarístico que místicamente hace presente el acto de la encarnación. Por otro lado, no hay icono de los santos más honorable y fructuoso que la reproducción de su excelencia moral.

Esa elaboración era demasiado sutil y exigente para cambiar las costumbres. Los monjes y su clientela vieron en ella una negación del evangelio. El emperador empieza la persecución que se dirigió más contra los monjes que contra las imágenes y sus defensores. De momento, al leer la *Vida de san Esteban el Joven*, martirizado en noviembre del 764, tenemos la impresión de que todavía en aquel momento, por lo menos en ciertos lugares, los monjes gozaban de relativa libertad, su reclutamiento no era obstaculizado y las donaciones les llegaban de forma legal.

4. G. Dumeige, *Nicée II*, París 1978, p. 78-98.

2. *Irene y el II concilio de Nicea*

Muerto Constantino (775), dejó como sucesor a su hijo León IV casado con Irene, piadosa y respetuosa con los monjes. El año 780 moría León IV y el poder quedó en manos de la *basilisa* Irene. Las relaciones entre Bizancio y Occidente eran complicadas desde el punto de vista político y religioso. Hábilmente Irene procuró suavizar la situación y clarificar la cuestión del culto a las imágenes, que tendría lugar en el VII concilio, el II de Nicea (787)[5]. La imagen o icono, según el concilio, sólo puede ser objeto de una veneración relativa *(skhetike proskynesis)*, no de una adoración *(latreia)*, reservada únicamente a Dios. Esta afirmación autorizada de un concilio ecuménico excluía claramente la adoración de los iconos, que a menudo se había atribuido al cristianismo bizantino.

En este punto, la incomprensión se debe en parte a dificultades de traducción. El término griego *proskynesis* (veneración) era traducido por *adoratio* en la versión latina de las actas conciliares utilizadas por Carlomagno en los famosos *Libros carolingios*, que rechazaban el concilio[6]. Más tarde, el mismo santo Tomás de Aquino, que aceptaba Nicea II, admitía una «adoración *(latreia)* relativa» de las imágenes. Ello dio ocasión a los griegos de acusar a los latinos de idolatría.

Nicea II, que había procurado una gran precisión terminológica en la descripción de la veneración de los iconos, no discutió las cuestiones técnicas de cristología surgidas del concilio iconoclasta de Hiería. La tarea de refutar dicho concilio y de desarrollar las afirmaciones cristológicas más generales de Germán y de Juan Damasceno corresponde a dos figuras teológicas del segundo período iconoclasta —en los reinados de León V, de Miguel II y de Teófilo— que son san Teodoro Estudita y el patriarca Nicéforo[7].

En efecto, el año 813 una serie de desastres militares llevó al poder al ejército, con un emperador originario de Asia Menor, León V. Éste hizo rehabilitar las conclusiones de Hiería, pero con algunos matices: ya no se habla de idolatría. Mientras tanto la Iglesia se había con-

5. Ibídem, p. 99-150.
6. Ibídem, p. 154-156.
7. Véase sobre todo P.J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople. Eclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

solidado: la generación formada por los patriarcas Tarasio (784-806) y Nicéforo (806-815) y por su rival Teodoro Estudita († 826), organizador de la resistencia monástica, no se dejó vencer. La persecución, vigorosa bajo León V, disminuyó con su sucesor Miguel II (820-829), para reanudarse con fuerza con Teófilo (829-842): son numerosos los exilios, pero se evitó la muerte y la tortura. Durante ese tiempo la controversia adquiere un tono pseudofilosófico, mientras se exaspera la devoción popular. Finalmente, el año 843 la emperatriz regente, Teodora, y su consejo proclaman la rehabilitación del II concilio de Nicea. Es el final de la iconoclastia[8].

3. *Significación y balance*

La iconoclastia no agota la significación del siglo que la vivió, pero representa una sacudida en el imperio bizantino. En el orden del sentimiento religioso, llevó a sus límites una sensibilidad devota típica, contrapesada por la invención, posterior, de la iconoclastia. Desde el punto de vista artístico favoreció los temas decorativos helenísticos y orientales. En una perspectiva eclesial, sólo hay que decir que la Iglesia bizantina sigue celebrando el aniversario del 11 de marzo del 843 como un triunfo de la ortodoxia y de la concordia del poder eclesiástico y del civil.

III. San Juan Damasceno

La defensa de las imágenes corrió a cargo de la voz solitaria y geográficamente lejana de san Juan Damasceno. Viviendo y escribiendo en la seguridad relativa que los conquistadores árabes ofrecían a los guetos cristianos del Oriente medio, ese humilde monje del monasterio de San Sabas en Palestina logró, en sus tres célebres tratado para vindicar las imágenes, unificar la opinión ortodoxa del mundo bizantino. Constituyen una fuente preciosa, ya que, para los primeros tiempos de la iconoclastia, nos proporcionan información di-

8. G. Dumeige, o.c. en la nota 4, p. 177-187; véase también J. Gouillard, *Le synodikon de l'orthodoxie*, París 1967 (Travaux et mémoires du Centre de recherches d'histoire et de civilization byzantines II).

recta sobre el estado del culto y de la teología de las imágenes cristianas y, por caminos directos o indirectos, nos permiten también obtener alguna indicación de la parte iconoclástica. Y ello tiene su interés. En efecto, para la investigación de los tres tratados siempre se ha seguido el método de señalar o todos o algunos de los motivos filosóficos y teológicos que los estudiosos consideraban fundamentales para la defensa de las imágenes cristianas por parte del Damasceno[9]. En toda esa querella, se han estudiado siempre las posiciones en favor de las imágenes, mientras que las informaciones sobre la posición iconoclasta sólo nos han llegado por vía indirecta. Sin embargo, hoy tenemos el estudio de Fazzo[10], que se desarrolla con la intención de reconocer primero las indicaciones que nos pueden ilustrar sobre la posición teórica y sobre la identidad de los promotores y defensores de la iconoclastia en su primera fase.

Nacido en Damasco hacia el año 650, en el seno de una familia acomodada, Juan entró a formar parte de la administración del califato, quizá como sucesor de su padre. Hacia el 700 se retira al monasterio de Mar Saba, cerca de Jerusalén. Recibe a regañadientes la ordenación presbiteral y se consagra a partir de entonces a la oración, a la predicación y a la elaboración de sus obras teológicas. Muere centenario en Mar Saba, poco antes del concilio iconoclasta del 754, que lo anatematizó. Rehabilitado por el VII concilio ecuménico (787), que restableció y explicitó el culto de las imágenes, Juan es honrado como santo por los ortodoxos y por los católicos y pronto fue llamado *khrysorrhoas*, «río de oro», «a causa de los dones de inteligencia, resplandecientes como el oro, que brillaban en su doctrina y en su vida». En 1890, León XIII lo proclamó doctor de la Iglesia.

1. *Síntesis de la teología bizantina*

El pensamiento de san Juan Damasceno constituye una síntesis de la teología de los padres griegos y sobre todo de las elaboraciones cristológicas propiamente bizantinas provocadas por las controversias que, del siglo V al VII, siguieron al concilio de Calcedonia. En concreto, el Damasceno asegura la transmisión casi pedagógica al Oriente cristiano del pensamiento profundo, pero difícil, de Máximo el Confesor.

9. Véanse los artículos citados en la nota 3. Un estudio imprescindible sigue siendo el de H. Menges, *Die Bilderlehre des heiligen Johannes von Damaskus*, Münster 1938.

10. Art. cit. en la nota 3.

Su obra principal, *La fuente del conocimiento* (PG 94, 521-1228), contiene una breve «dialéctica» que constituye una propedéutica filosófica y da las definiciones ya clásicas de las antinomias trinitarias y cristológicas. Sigue una «historia de las herejías», sin gran originalidad, excepto para el islam, definido como una herejía cristiana. Y la tercera parte fundamental es el *De fide orthodoxa*, que, en cien capítulos, trata de Dios, de la creación, del hombre, de la encarnación, de la escatología, así como de algunas cuestiones ascéticas[11]. Traducida al latín en el siglo XII[12], la obra fue dividida en cuatro partes, conforme a la división de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Aunque depende enteramente de la tradición patrística anterior e incluye considerables citas literales, constituye una síntesis notable de la doctrina cristiana. Por ello, a menudo se ve en san Juan Damasceno al autor de la primera *summa* teológica. Ciertamente, *La fuente del conocimiento* sirvió de manual al Oriente durante la edad media bizantina y, traducida al latín, facilitó, a causa del uso del vocabulario aristotélico y por su esbozo de sistematización, la tarea de los grandes escolásticos. Sin embargo, mientras en Occidente el Damasceno era leído en una perspectiva de una teología conceptual, en Oriente su obra señalaba el paso de la investigación intelectual a la experiencia eclesial. Se inscribe entre la adoración del Dios desconocido —en las primeras páginas del *De fide orthodoxa*— y la celebración del Dios participable por la belleza del himno y del icono y por una espiritualidad de transfiguración[13].

11. Una edición crítica de las *Opera omnia* se está llevando a cabo en la abadía de Scheyern (Baviera): *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Berlín 1969ss; véase J.A. de Aldama, *Una edición crítica*, «Estudios eclesiásticos» 44 (1969) 261-267.

12. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, París 1914, p. 245-276. Las traducciones latinas medievales fueron editadas por E.-M. Buytaert, *De fide orthodoxa. Versions of Burgondio et Cerbanus*, Nueva York 1955; trad. franc.; *La foi orthodoxe suivie de Défense des icônes*, trad. de E. Ponsoye, París 1966.

13. Véase *Homélie sur la Transfiguration*, en K. Rozemond, *La christologie de saint Jean Damascène*, Ettal 1959; véase también J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, París 1959; E. Wellesz, *A history of byzantine music and hymnography*, Oxford ^{2}1961.

2. *De la teología a la experiencia eclesial*

En su *Homilía sobre la Transfiguración,* que anuncia la espiritualidad de la edad media bizantina, el Damasceno subraya que el hombre está llamado a la deificación integral por la participación en Cristo transfigurado[14]. Dicha transfiguración se ofrece a todos en la experiencia litúrgica. El icono forma parte integrante de ésta y, por ello, el Damasceno escribió tres tratados para defender las imágenes sagradas.

El icono de los iconos —el de Cristo— está justificado por la encarnación, en que el invisible «se hace visible para nosotros al participar de la carne y de la sangre» y hace resplandecer las energías divinas en la profundidad de la materia. Por otra parte, Juan muestra que Cristo, aunque asume en su hipóstasis divina toda la humanidad, también posee una individualidad humana representable. Así tiene lugar, ante los iconoclastas, la recuperación por parte de la teología ortodoxa del pensamiento antioqueno, centrado en la humanidad histórica de Jesús.

Juan Damasceno inscribió en el canto litúrgico la teología de los padres griegos. Gracias a los monjes, sus composiciones fueron conocidas en Constantinopla, de modo que se convirtieron en elemento constitutivo de la liturgia llamada bizantina. Se trata sobre todo de cánones, himnos métricos y rítmicos que contienen cada uno nueve odas (cuyo punto de partida son las grandes odas bíblicas) que revelan, en la vigilia de una fiesta, su significación espiritual.

Para concluir, hay que destacar la sensibilidad mariana del Damasceno. Santa María, para él, es realmente Madre de Dios; al mismo tiempo es un claro expositor de la concepción inmaculada de María, de su virginidad perpetua y de su asunción al cielo[15].

14. B. Studer, *Jean Damascène,* en DS VIII, París 1974, p. 452-466.

15. *Homélies sur la Nativité et la Dormition,* texto crítico, intr., trad. franc. y notas de P. Voulet, París 1961, SChr 80; véase Valier, *La mariologie de saint Jean Damascène,* Roma 1936 (Orientalia christiana analecta XIV) y C. Voicu, *La Mère de Dieu dans la théologie de saint Jean Damascène,* «Mitropolia Oltinei» (Cracovia 1962) 165-184.

IV. Teodoro Estudita y Nicéforo

Teodoro Estudita (759-826) fue uno de los principales reformadores de la vida monástica en Oriente. En 798 se hallaba dirigiendo el monasterio de Estudios (del nombre de su fundador) en Constantinopla, que estaba en decadencia. Con la dirección de Teodoro la comunidad aumentó rápidamente hasta integrar algunos centenares de monjes, de modo que se convirtió en el principal monasterio de la capital. En su forma final, la *Regla estudita* es obra de los discípulos de Teodoro, pero aplicaba sus principios de vida monástica y se convirtió en un modelo para muchas comunidades cenobíticas del mundo bizantino y eslavo. Teodoro es el autor de dos recopilaciones de instrucciones para los monjes (la «pequeña» y la «gran» catequesis) donde desarrolla su concepción del monaquismo fundamentada en la obediencia al abad, la vida litúrgica, el trabajo y la pobreza personal. Estos principios, que derivaban de las reglas de Pacomio y de Basilio, son totalmente diferentes de la tradición eremítica o hesicasta. La influencia de Teodoro en la evolución ulterior del cristianismo bizantino se expresa en su contribución a la himnografía. En numerosas cartas a sus contemporáneos, en sus tres *Antirréticos* contra los iconoclastas y en diversos tratados menores sobre el tema, Teodoro participa activamente en la defensa de las imágenes, a partir sobre todo de la teología de la humanidad de Cristo[16].

Por su situación, su temperamento y estilo, Nicéforo, patriarca de Constantinopla (806-815) era el opuesto de Teodoro. Formaba parte de aquellos patriarcas bizantinos que, desde Tarasio hasta Focio, fueron promovidos a la sede eclesiástica después de una brillante carrera civil. Rehabilitó al presbítero José, que había celebrado el matrimonio adúltero de Constantino VI. De ahí surgió un conflicto violento que lo opuso a Teodoro y a los celosos monjes. Depuesto como defensor de las imágenes por León V el año 815, Nicéforo murió en

16. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine,* París 1975, p. 66-68; por lo que se refiere a su papel en el conflicto entre la Iglesia y el Estado, véanse p. 77-81. Una ampliación de su figura y doctrina es ofrecida por I. Hausherr, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'oeuvre (d'après ses catéchèses),* Roma 1926; E. Amman, *Théodore le Studite,* en DTC XV-1, París 1946, p. 287-298; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* Munich 1959, p. 491-495; J. Leroy, *Saint Théodore Studite,* en *Théologie de la vie monastique,* París 1961, p. 423-436.

el 828, después de haber compuesto una *Refutación* del concilio iconoclasta del 815, tres *Antirréticos*, una *Gran apología* y un interesante tratado *Contra Eusebio y Epifanio*, que eran las principales referencias patrísticas de los iconoclastas[17].

El pensamiento de Nicéforo se opone a la noción origenista expresada por Eusebio, según la cual la humanidad implica una desmaterialización y una absorción en un modo de existencia puramente intelectual. Insistiendo en la autenticidad de la humanidad de Cristo, Nicéforo se aparta a veces de la cristología clásica de Cirilo[18].

V. Alcance de la controversia

Según Meyendorff, en su inteligente resumen de la controversia iconoclasta[19], ésta tuvo una larga duración sobre la vida intelectual de Bizancio, y sin duda le causó un gran impacto. Habrá que tener en cuenta los puntos siguientes:

1. En el siglo VII Bizancio se va alejando de su pasado cultural romano y se gira hacia Oriente. La gran confrontación con el islam y el carácter de la iconoclastia refuerzan todavía más esta tendencia. Por otro lado, privados del sostén político de los emperadores bizantinos con los que se hallan en conflictos doctrinales, los papas se orientan hacia los francos, vinculando así su destino a la edad media latina naciente. El marco social, cultural y político del cisma ya se va perfilando.

2. La victoria contra los iconoclastas es sobre todo obra de los monjes, a pesar del papel que desempeñaron altos dignatarios y teólogos, como el patriarca Nicéforo. Además, en especial León III y Constantino V habían reivindicado el cesaropapismo, de modo que la controversia iconoclasta se convirtió en parte en una confrontación entre el Estado y un monaquismo no conformista que asumió el papel profético de sostener la independencia del evangelio frente al mundo.

3. Desde el punto de vista teológico, la cuestión fundamental entre ortodoxos e iconoclastas fue la del icono de Cristo, pues la fe en la divinidad de Cristo suponía una toma de posición en el problema

17. R. Janin, *Nicéphore de Constantinople*, en DTC XI-1, París 1930, p. 452-455.
18. J. Meyendorff, o.c. en la nota 16, p. 68-70.
19. Ibídem, p. 70-73.

crucial de la indescriptibilidad esencial de Dios y en la encarnación que lo hacía visible. El icono de Cristo implica una profesión de fe en la encarnación. La victoria de la ortodoxia mostraba, entre otras cosas, que la fe podía expresarse no sólo en proposiciones, sino también en la experiencia estética, en los gestos o las actitudes corporales ante las imágenes. Todo ello se refería a una filosofía de la religión y a una antropología: la adoración, la liturgia, la conciencia religiosa afectaban a todo el hombre, sin despreciar ninguna de las funciones del alma ni del cuerpo[20].

4. De todas las familias culturales del cristianismo —latina, siríaca, egipcia, armenia— la bizantina fue la única en que el arte se hizo inseparable de la teología. Los debates de los siglos VIII y IX muestran que, a la luz de la encarnación, el arte no se podía contentar con una función neutra, sino que en él se podía y se debía expresar la fe[21].

20. Cf. E. Vilanova, *La concepció cristiana de la matèria*, en *Un temps per a Déu*, Montserrat 1982, p. 164-171.
21. Cf. J.-P. Jossua, *Présence de la beauté dans la foi*, en *Lettres sur la foi*, París 1980, p. 98-116, donde el autor se nuestra repulsivo con *L'art de l'icône* de Paul Evdokimov (p. 103).

Capítulo tercero

LA TEOLOGÍA MONÁSTICA

I. Introducción

El monaquismo bizantino no sólo es una escuela de perfección espiritual, sino también un cuerpo que se siente responsable del contenido de la fe y del destino de la Iglesia: así aparece en la controversia iconoclasta. Al mismo tiempo, su actitud ideológica, basada en la noción de que «el reino de Dios no es de este mundo» y opuesta, en consecuencia, a todo compromiso político, da pie a una teología que bien se puede llamar monástica.

El monaquismo, en sus comienzos, fue un movimiento diversificado. Entre el eremitismo de Antonio de Egipto y el cenobitismo de Pacomio hay un abanico de formas de vida muy amplio, que no siempre convivieron en la deseada paz. Entre los eremitas, llamados con frecuencia *hesicastas*, y los cenobitas no faltaron conflictos ocasionales. A pesar de todo, el conjunto del monaquismo oriental permanece unido en su noción fundamental de «otro mundo» y en la convicción de centrarse en la oración como elemento principal de la vida. El monaquismo fue testimonio de oración en el mundo bizantino. Los cenobitas desarrollaron un sistema litúrgico que fue adoptado progresivamente por el conjunto de la Iglesia y que se mantiene hasta nuestros días, mientras que los hesicastas crearon una tradición de oración personal y de contemplación incesante.

Los historiadores han reconocido el papel que desempeñó Evagrio Póntico († 399) en la formación de la espiritualidad monástica primitiva[1]. El descubrimiento del texto auténtico de sus *Centurias*

1. G.M. Colombás, *El monacato primitivo* II, Madrid 1975, BAC 376, p. 51-62; para una información más amplia, véase A. Guillaumont, *Evagrius Ponticus*, en *Theologische Realenzyklopädie* X, Berlín-Nueva York 1982, p. 565-570.

gnósticas[2], con su cristología herética, explica que fuera condenado por el concilio II de Constantinopla (553). Cuando se examina su sistema de pensamiento, que es un origenismo elaborado, la doctrina espiritual de Evagrio se hace un poco sospechosa. Sin embargo, la tradición bizantina en su conjunto se sirve de ella, fuera de su contexto herético: no quiso prescindir de su alcance psicológico excepcional. Dos aspectos de su pensamiento han permanecido en la tradición posterior: la doctrina de las pasiones y la noción de «oración pura». Evagrio fue el primero en utilizar la expresión «oración del intelecto», que se convirtió en un término común en el hesicasmo bizantino: la oración es «la actividad propia de la inteligencia», es un «estado impasible», «la más alta intelección posible». Como hemos dicho, la enseñanza de Evagrio sobre la oración fue tomada por los monjes de Bizancio en sentido ortodoxo. El mérito de haber reinterpretado así su espiritualidad corresponde sobre todo a los escritos atribuidos a san Macario de Egipto[3].

Mientras que Evagrio identifica al hombre con la «inteligencia» y concibe la espiritualidad cristiana como una desmaterialización, Macario ve en el hombre un todo psicosomático, destinado a ser deificado como tal. A la antropología origenista y platónica de Evagrio, opone una idea bíblica del hombre según la cual el destino final del espíritu o del alma es inseparable del del cuerpo. De dicha antropología deriva una espiritualidad basada en la realidad del bautismo y de la eucaristía como medios de unión con Cristo y de deificación de la existencia humana en todos los aspectos, incluido el corporal.

A él, que no tenía nada de escritor, le fueron atribuidas las *Cincuenta homilías* y otros escritos de un autor desconocido de principios del siglo V[4]. El autor desconocido de esas *Homilías* se mueve en una antropología y una concepción del destino humano más próximas al Nuevo Testamento que las de los origenistas discípulos de Evagrio: ofreciendo una contrapartida bíblica, su influencia contribuyó de

2. A. Guillaumont, *Les six centuries des Képhalaia Gnostica d'Évagre Pontique*, ed. crítica de la versión siríaca común y edición de una nueva versión siríaca, con doble trad. franc., París 1958, PO 28; *Évagre le Pontique, Traité pratique ou Le Moine*, 2 vols., ed. de Claire Guillaumont, París 1971, SChr 170-171.

3. G.M. Colombás, o.c. en la nota 1, p. 44-51; también se puede consultar P.-Th. Camelot, *Macaire le Grand ou l'Égiptien*, en *Catholicisme* VIII, 1977, p. 98; A. Guillaumont, *Macaire l'Égyptien*, en DS X, París 1977, p. 11-13.

4. V. Desprez, *Pseudo-Macaire*, en DS X, París 1977, p. 20-43.

modo indirecto a salvaguardar para la posteridad la tradición de la oración pura que, en Evagrio, tenía —como dijimos— una connotación sospechosa. Pero se acusa al autor de las *Homilías* de mesalianismo, lo cual afectaría a gran parte de la espiritualidad bizantina, en la que Macario tenía una autoridad indiscutible.

De hecho, las dos grandes tentaciones del monaquismo oriental fueron el espiritualismo origenista y el pseudoprofetismo mesaliano, en que los sacramentos eran substituidos por la oración y las visiones[5]. Con los ejemplos de Evagrio y Macario, vemos que en los siglos IV y V debía de ser difícil distinguir claramente en los ambientes monásticos entre ortodoxos y sectarios. Después de una serie de decretos conciliares contra el mesalianismo (Sidé 390, Constantinopla 426, Éfeso 431) y de la condena de Evagrio en el 553 ya no podía haber confusión. Por otro lado, figuras importantes hicieron adecuadas interpretaciones de las principales aportaciones de Evagrio y de Macario en un sentido ortodoxo, y gracias a ellas el monaquismo oriental adquirió su forma clásica. Nos referimos a san Diadoco, obispo de Fótice, que participó en el concilio de Calcedonia (451) y es autor de los *Capítulos gnósticos* y otros escritos menores[6]. Mientras que el título de su obra principal revela la influencia de Evagrio, la inspiración central de su doctrina de la oración está cerca de la de Macario, aunque se separa del mesalianismo más claramente que aquél. Convendría destacar aquí, en la línea de lo que hemos hecho, el papel de Máximo el Confesor y de Juan Clímaco en la función de estabilizar la tradición monástica de Bizancio.

II. Simeón, el Nuevo teólogo

En la encrucijada de los dos milenios, cuando la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, tendía a confundirse con la cristiandad, cuando los ritos llevaban al ritualismo, y el monaquismo cedía a las

5. Aunque no responde directamente a la problemática mesaliana, se puede consultar con provecho E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, «La Maison-Dieu» 51 (1957) 31-54; íd., *Moines et liturgie*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 22 (1960) 329-340.

6. *Els cents consells espirituals del pare Diàdoc*, trad. cat. y presentación de J. Vives, Barcelona 1981; trad. franc. de E. des Places, *Diadoque de Photicé, Oeuvres spirituelles*, París 1955, SChr 5*bis*.

riquezas, Simeón y sus discípulos dieron testimonio, en la Iglesia, de la libertad profética y de la experiencia del Espíritu. Su insistencia en la conciencia personal, en el «padre espiritual» libremente escogido, fuera cual fuera su lugar en la jerarquía, en la interiorización de las Escrituras, destaca dicha libertad en el mismo corazón de las instituciones eclesiales.

1. *Vida y obras*

Nacido el año 949 de noble familia, el futuro Simeón emprendió con éxito la carrera política en Constantinopla[7]. Desgarrado pronto entre las pasiones y la nostalgia de una vida espiritual que no deja de solicitarlo, se hace hijo espiritual de un estudita, Simeón el Piadoso, que despierta en su discípulo el gusto de la experiencia personal. A los veintisiete años se hace novicio bajo la dirección del maestro, de quien adoptará el nombre. Su vida espiritual se purifica, se profundiza, va hacia una comunión personal con el Resucitado[8].

Iluminado, Simeón se siente obligado a hacer participantes a los demás de su luz. Se convirtió en un escritor admirable, el poeta de una verdadera «erótica divina», de *Catequesis, Tratados* e *Himnos,* en los que, hecho excepcional en Oriente, multiplica los datos autobiográficos, no por protagonismo, sino con la intención de compartir sus gracias[9]. Elegido a los treinta años superior del monasterio

7. J. Gouillard, *Syméon le jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien*, en DTC XIV-2, París 1941, p. 2941-2959; cf. I. Hausherr y G. Horn, *Un grand mystique byzantin: la vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stétathos*, Roma 1928, y, sobre todo, B. Krivochéine, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022). Vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne-París 1980.

8. M. Paparozzi, *L'esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo*, «Renovatio» 12 (1977) 296-323.

9. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, intr., texto crít., trad. y notas de J. Darrouzès, París 1957, SChr 51; *Catéchèses*, intr., trad. y notas de J. Paramelle y B. Krivochéine, París 1963-1965, SChr 96, 104, 113; *Traités théologiques et éthiques*, intr., trad. y notas de J. Darrouzès, París 1966-1967, SChr 122, 129; *Hymnes*, intr., ed., trad. y notas de J. Koder, J. Paramelle y L. Neyrand, París 1970-1971, SChr 156, 174, 196; trad. inglesa: *The practical and theological Chapters and The three theological discourses*, by P. McGuckin, Kalamazoo, Michigan 1982; trad. it.: *S. Simeone il Nuovo teologo - Inni*, «Renovatio» 13 (1978) 7-25. Véase B. Krivochéine, *The writings of St. Symeon the New Theologian*, «Orientalia christiana periodica» 20 (1954) 298-328.

de San Mamas, se convierte en el renovador de la vida monástica y, en amplios ambientes laicos, en el profeta de una experiencia cristiana renovada.

Para él la vida eterna empieza en este mundo; la Iglesia es aquella comunidad de creyentes de que hablan los *Hechos de los apóstoles* y en la que actúan los dones del Espíritu. Pero su voluntad de superar las divisiones entre ministerios y carismas, entre experiencia personal y vida comunitaria de los monjes, entre monaquismo y vida en el mundo no deja de molestar. Simeón se enfrenta con las más altas autoridades eclesiásticas y las exhorta a arrepentirse. Tiene que renunciar a su cargo y alejarse. En 1009, se fija en la ribera asiática del Bósforo, con algunos discípulos. Parece que ya no escribió más excepto alguno de sus vigorosos himnos. Rehabilitado en vida por el patriarca, murió en 1022 y fue canonizado menos de medio siglo después de su muerte.

2. *Mensaje*

El mensaje de Simeón se dirige a todos, incluso a los que «viven en el mundo». No tarda en precisar los grados de la contemplación. Para él, todo hombre puede vivir la experiencia de la fe. El Espíritu reposa en la Iglesia como cuerpo sacramental de Cristo. Pero el bautismo no es nada, si no es actualizado por un nacimiento consciente en el Espíritu; la eucaristía no es nada, si no experimentamos que Cristo, incorporándonos a su cuerpo, nos encuentra y nos acoge en un intercambio casi nupcial. A la interiorización de los misterios corresponde la asimilación de las Escrituras que, como en un segundo bautismo, «prefiguran la unción interior del Espíritu», que nos conduce hacia la verdad, considerada de un modo nada racionalizado.

Simeón presenta toda la visión teológica del Oriente cristiano en términos directos y vibrantes, en la palabra de «aquel que vive de lo que habla». Sus cantos de amor, en particular, se estructuran por la antinomia apofática del abismo y de la cruz. Parte de una experiencia de lo ilimitado; se siente «abandonado en medio de un abismo infinito de aguas luminosas». Pero, en el fondo del abismo, el amor en persona le dice que es su Dios que se ha hecho hombre. No puede dejar de llorar; y, midiendo su «desemejanza», sufre un verdadero juicio, se unifica lentamente en su corazón, donde sentidos y facultades se

integran en una «sensación única», de modo que «la audición se hace visión y la visión, audición». Cristificado, pneumatizado, el hombre es introducido en el reino, que no es más que el amor trinitario; se convierte en «el pobre que ama a sus hermanos»[10].

Simeón insiste en la deificación del cuerpo, gracias a la participación en el cuerpo crístico, eucarístico, «totalmente fulgurante con el fuego de la divinidad». El hombre es cristificado incluso en su sexo; celebra, en su unión con el Señor, la gran nupcialidad de Cristo y de la Iglesia, de Dios y de todo el *eros* de la tierra llamada a la iluminación. La perspectiva de Simeón tiene una dimensión cosmológica: el destino del universo se halla determinado por las relaciones del hombre y de Dios.

III. Gregorio Palamas

En el mundo occidental, el pensamiento de Gregorio Palamas más de una vez escandalizó: *ridicula dogmata*, decía en el siglo XVII el gran erudito jesuita Denis Petau, que acusaba a Gregorio de dividir a Dios y de alojar el alma en el ombligo. La Iglesia ortodoxa, sin embargo, había canonizado a Palamas casi al día siguiente de su muerte y había reconocido en su doctrina una expresión importante de la tradición. Hay que esperar los grandes cambios de nuestra época, para que un grupo de teólogos ortodoxos, a menudo establecidos en Occidente, descarte definitivamente los prejuicios y muestre en la síntesis palamita una de las grandes profundizaciones del pensamiento cristiano después de la época patrística[11].

---

10. H.M. Biedermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen,* Würzburgo 1949.

11. M. Jugie, *Palamas, Grégoire,* en DTC XI, París 1932, p. 1735-1776; E. von Ivánka, *Palamismus und Vätertradition,* en *L'Église et les Églises 1054-1954* II, Chevetogne 1955, p. 29-46; J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* París 1959; íd., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe,* París 1959; íd., *Palamas (Grégoire),* en DS XII, París 1983, p. 81-107; O. Clément, *Byzance et le christianisme,* París 1964; V. Lossky, *La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas: «À la image et à la ressemblance de Dieu»,* París 1967. Véase además, D. Stiernon, *Bulletin sur le palamisme,* «Revue des études byzantines» 30 (1972) 231-341; G.G. Mantzaridis, *Tradizione e rinnovamento della theologia di Gregorio Palamas,* en «Simposio cristiano» 4-5 (Milán 1978-1979) 215-236.

1. *El defensor del hesicasmo*

En el paso del siglo XIII al XIV la Iglesia de Oriente conoció una renovación espiritual que permitió a la cultura bizantina, vigorosa a pesar del hundimiento político del imperio, una toma de conciencia intelectual. La tradición mística a los «silenciosos» (hesicastas), animada por la invocación metódica del nombre de Jesús, se actualiza en el Monte Athos, gana grupos de laicos y fomenta una reforma interior de la Iglesia: la vida sacramental vuelve a hallar su fuerza de iniciación y de comunión; los movimientos marginales de pauperismo evangélico (como los zelotas de Tesalónica) son asumidos y purificados por la Iglesia.

Gregorio Palamas debe considerarse en el seno de ese dinamismo renovador, en cuyo portavoz se convertiría. Nacido en Constantinopla en 1296 en una familia noble, domina, gracias a sus amplios estudios, los filósofos de la antigüedad, pero en 1316 renuncia a la carrera política para hacerse monje. Durante veinticinco años, sobre todo en el Athos, estudia la Biblia y los padres, recibe la iniciación a la «oración pura» y se convierte al tiempo en un venerado y admirado maestro.

Entonces, los humanistas —entre los que sobresalía el calabrés Barlaam—, que combinaban el racionalismo y el espiritualismo desencarnado, cuestionaron radicalmente el hesicasmo. Ridiculizaban los aspectos corporales del método y negaban la posibilidad de una participación real en la luz divina. En 1340, a petición de los monjes del Athos, Palamas explicita los fundamentos teológicos y eclesiales de la experiencia espiritual[12]. La guerra civil, que duró de 1341 a 1347, entre Paleólogos y Cantacucenos, dio a la controversia religiosa un alcance político. Palamas fue acusado de herejía y encarcelado. Después de su liberación, en 1347, muchos concilios, reunidos en Constantinopla, aprobaron su doctrina y la integraron solemnemente en la regla de fe de la ortodoxia (*Tomus* sinodal de 1351). Consagrado arzobispo de Tesalónica, su visión social facilita la reinserción de los zelotas en la Iglesia. Cautivo de los turcos durante un año, establece

12. C. Kern, *Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas*, «Irénikon» 20 (1947) 6-33; P. Scazzoso, *Gregorio Palamas, dottore dell'essicasmo e della teologia antinomica*, «Oriente cristiano» 12 (1972) 55-61.

con los doctores del islam —del que destaca el carácter abrahámico— un diálogo profundo. Muere en Tesalónica en 1359, después de haber asegurado la victoria definitiva del movimiento hesicasta, como verdadero padre de la Iglesia en pleno siglo XIV.

2. *Una teología de la deificación*

El pensamiento de Palamas no es un sistema conceptual, sino una «teología de las realidades», expresión modesta, necesariamente antinómica, de una experiencia del misterio que cuestiona al hombre total para deificarlo por entero[13]. «Toda palabra puede ser contestada por otra, pero ¿cuál es la palabra que puede contestar la vida?» *(Defensa de los santos hesicastas)*[14]. La vida obtenida por la incorporación real del hombre al Resucitado, Palamas la define simultáneamente como existencia en la Iglesia y como existencia en el Espíritu. Pues la Iglesia, en su profundidad sacramental, sólo es el cuerpo pneumático de Cristo. El bautismo y la eucaristía injertan la existencia corporal del hombre en la carne deificada y deificante de Cristo[15]. Así se justifica el método hesicasta, que orienta la conciencia no hacia el ombligo, sino hacia el corazón. El encuentro personal del Dios vivo permite al ser entero del hombre, reunificado a partir del corazón-espíritu, participar en la vida divina.

Ciertamente, Dios más allá de Dios es el abismo, su sin fondo radicalmente inaccesible. Pero él se revela abismo de amor: «El que trasciende todas las cosas, incomprensible e indecible... e invisiblemente visible.» La apofasis no es sólo una teología negativa, sino, por la crucifixión de los conceptos y la metamorfosis de las pasiones, la apertura al superesencial que se revela sobre la cruz, al Dios oculto por el carácter increado de la misma luz en que se manifiesta.

Así, Palamas, profundizando la distinción patrística de la «teología» y de la «economía», discierne en Dios la esencia inaccesible y

13. Véase G. Philips, *La grâce chez les orientaux*, «Ephemerides theologicae lovanienses» 48 (1972) 37-50, donde el autor presenta la doctrina de Gregorio Palamas y precisa las divergencias de lenguaje teológico entre orientales y occidentales a propósito de una doctrina común.

14. PG 150, 1101, 1118, *Difesa dei santi esicasti* II, 2,2, ed. de Crêstou, p. 508.

15. G. Podskalsky, *Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregorios Palamas*, «Orientalia christiana periodica» 35 (1969) 5-44.

las energías participables[16]; pues «todo entero se manifiesta y no se manifiesta..., todo entero es participado e imparticipable» *(De la comunicabilidad de Dios)*[17]. La esencia y las energías son en cierto modo las dos modalidades de la existencia personal absoluta que se da del todo, permaneciendo siempre otro, inobjetivable. Su distinción prolonga la gran antinomia trinitaria, fuente de toda comunión.

Más concretamente, la energía divina se identifica con la luz increada que proviene de Cristo transfigurado[18] y que el santo, profeta de la parusía, comunica a todo el universo: «El hombre verdadero, cuando la luz le sirve de camino, es elevado a las cumbres eternas (...), pero sin separarse de la materia (...), llevando a Dios, a través de él, todo el conjunto de la creación» *(Discurso a Juan y a Teodoro)*[19].

Desde el siglo XIV el palamismo ha mostrado su fecundidad cultural suscitando un humanismo transfigurado (el renacimiento de los Paleólogos, la espiritualidad para los laicos de Nicolás Cabasilas). En cambio, las condiciones históricas en que se halló el Oriente cristiano después de la caída de Constantinopla ocultaron esa doctrina, reducida entonces al núcleo místico. Sólo con la filosofía religiosa rusa y con el renacimiento contemporáneo de la teología ortodoxa se puede evocar un neoplatonismo cuya importancia, como expresión de una experiencia y fermento de transfiguración, podría ser grande, no sólo para un encuentro ecuménico[20], sino para responder a la búsqueda contemporánea de Dios.

---

16. J.-P. Houdret, *Palamas et les Cappadociens*, «Istina» 19 (1974) 260-271, muestra lo difícil que es decir que la distinción palamita entre la esencia de Dios, imparticipable, y sus energías, participables, pueda legítimamente invocar la autoridad de los capadocios.

17. PG 150, 909-960.

18. M.-J. Le Guillou, *Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation*, «Istina» 19 (1974) 329-338.

19. Ed. de K. Sophoclès, *Tou en agios patros emou... tou Palama omiliai kb*, Atenas 1861, p. 298-308.

20. Véase G. Mantzaridis, *L'importance de Grégoire Palamas pour la théologie orthodoxe contemporaine*, «Vers l'unité chrétienne» 25 (1972) 226-231, y sobre todo A. de Halleux, *Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique*, «Revue théologique de Louvain» 4 (1973) 409-442, donde el autor afirma que las posiciones teológicas divergentes llevan a las Iglesias de Oriente y de Occidente a un desacuerdo propiamente dogmático, en particular sobre el punto de la comunión entre Dios y el hombre, y ofrece un interesante análisis de las posiciones respectivas.

Capítulo cuarto

LA RUPTURA ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

I. Introducción

«¿Se sabe exactamente cuándo se consumó el cisma? ¿En 1054? (...) ¿Quizá tuvo lugar cuando los griegos y Moscú rechazaron la unión de Florencia? Indudablemente, si se tuviera que señalar una fecha, ésta sería la indicación más satisfactoria y más conforme con la realidad. En el fondo, el cisma es a la vez anterior a Focio y posterior a Cerulario. La ruptura existía latente ya antes del siglo IX y, a pesar de todo, la excomunión de Cerulario, en 1054, no destruyó toda la realidad de comunión»[1].

En realidad, en la ruptura entre Roma y Bizancio juegan dos tradiciones, una junto a la otra, en función de dos antropologías y de dos contextos culturales distintos. Se ha señalado a menudo una diferencia de sensibilidad en lo que afecta a los problemas doctrinales entre Oriente y Occidente[2]. Mientras que en Oriente se apasionaban por las controversias teológicas, las Iglesias de Occidente las ignoraban casi del todo y apenas se interesaban por ellas; las únicas cuestiones verdaderamente de actualidad para dichas Iglesias eran las que se referían a las cosas prácticas: gracia, pecado original, bautismo de los niños, predestinación y libre albedrío.

El Occidente, desde Tertuliano, y sobre todo por influencia de

---

1. Y. Congar, *Acerca de los santos canonizados en las Iglesias ortodoxas*, en *Cristianos en diálogo*, Barcelona 1967, p. 306-307.

2. Y. Congar, *Neuf cents ans après. Notes sur le schisme oriental*, en *L'Église et les Églises* I, Chevetogne 1954, p. 1-95; por lo que se refiere concretamente a la eclesiología, véase íd., *La conciencia eclesiológica en Oriente y en Occidente del siglo VI al XI*, Barcelona 1963.

san Agustín, desarrolló una teología que no estaba en consonancia profunda con Oriente. A una visión cósmica, cristológica, ontológica y optimista de los padres griegos, san Agustín opone una visión del universo y del hombre pecador en que se acentúa la ruptura que el pecado supone para la creación y para el equilibrio humano.

Como, a pesar de esas diferencias de mentalidad, el acuerdo fundamental sobre el misterio de la Iglesia en sus dimensiones esenciales permanece intacto, el choque entre ambas tradiciones se produce primero en el plano del pluralismo canónico y litúrgico resultante de tradiciones diversas y debidas a una cultura, expresión de un ambiente geográfico e histórico, para traducirse finalmente en el plano propiamente teológico.

En efecto, a pesar de existir siempre acentos distintos, hay una unanimidad fundamental de la tradición eclesiológica, pero en el concilio *in Trullo* del 692, en los concilios de Nicea del 787, de Constantinopla del 861 y 879 y, finalmente, en la redacción del *Nomocanon* del 883, se constituye la tradición canónica bizantina, que pretende ser —a través de los cánones de los apóstoles— estrictamente fiel a lo que cree que es la tradición apostólica; será uno de los principales arsenales de donde surgirá la argumentación antilatina y una de las fuentes esenciales de la incomprensión hacia la tradición latina.

El conflicto entre ambas tradiciones se produjo en el plano del simbolismo litúrgico, característico de cada una de las dos teologías. Ciertamente, como modernos tenderíamos a no ver en los problemas que afectan al pan fermentado o al pan ázimo, al ayuno del sábado, al celibato o al matrimonio de los presbíteros, al rito del bautismo, al canto del *Aleluya* en cuaresma, más que «minucias litúrgicas»[3]. De hecho, la sustitución hacia el siglo VIII en Occidente del pan fermentado por el pan ázimo tuvo lugar a causa de ciertas consideraciones teológicas: el pan eucarístico, considerado en la misma perspectiva de la encarnación, tenía que ser puro, de una blancura inmaculada. La práctica oriental se inspiraba en otras perspectivas e insistía, más que en la encarnación, en la muerte y la resurrección[4].

3. E. Amman, *Roma y Constantinopla*, en *Historia de la Iglesia* VII, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 133. Véase, para el conjunto del tema, Fr. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, París 1950; íd., *El cisma de Focio en la tradición oriental y occidental*, en *La imagen del hombre*, Madrid 1966, p. 71-89; íd., *Cisma oriental*, en *Sacramentum Mundi* I, Barcelona 1972, p. 773-784.

4. N. Egender, *La rupture de 1054*, «Irénikon» 27 (1954) 142-156.

Si esas distintas orientaciones desembocaron en conflictos tan profundos entre Oriente y Occidente, fue porque los cristianos de aquella época consideraban que los usos religiosos tradicionales remontaban a los orígenes apostólicos y se apoyaban en textos bíblicos: todas las desviaciones en costumbres rituales se interpretaban como abandono de las instituciones apostólicas y de la misma voluntad de Cristo[5].

II. La cuestión del «Filioque»

En sus orígenes, el conflicto sobre el *Filioque* apareció también como una cuestión de orden disciplinar y litúrgico, en relación con los asuntos misioneros: las Iglesias de Hispania y luego también las galas añadieron el *Filioque* al símbolo de la fe con la preocupación de una afirmación antiarriana, ignorada en aquel momento en el mundo oriental; fue precisamente en tierra de misión, en la evangelización de Bulgaria, donde dicha adición se convirtió en causa de discusiones entre misioneros germánicos y bizantinos.

De ese enfrentamiento concreto nació el conflicto dogmático, en el que Focio (810-895) tuvo la parte principal: el enunciado del *Filioque* y finalmente su formulación dogmática aparecieron ante todo como una consagración de la tradición latina, a la que los griegos se sentían totalmente extraños. En efecto, es poco menos que insólito en la tradición griega por la misma razón de la significación de los términos (ya que el término *arkhe* está específicamente reservado al Padre).

Después de que el *Filioque* fuera definitivamente adoptado en Roma (probablemente en 1014) y en todo el Occidente —la primera refutación expresa de los griegos había sido pronunciada en el 866 por Focio—, era inevitable una confrontación entre griegos y latinos. La voluminosa literatura bizantina sobre el tema ha sido examinada en los trabajos de M. Jugie[6] y de otros[7]. Los argumentos adelantados

5. L. Beauduin, *La liturgie et la séparation des Églises*, «Irénikon» 6 (1929) 321-331. Este artículo destaca que tanto Oriente como Occidente creían en una tradición apostólica que hacía de cada rito algo sagrado e intangible.

6. *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes*, Roma 1936.

7. M.-J. Le Guillou, *Filioque*, en «Catholicisme» 4 (1956) 1279-1286.

por Focio, es decir, «el *Filioque* es una interpolación injustificada», «que destruye la monarquía del Padre» y «relativiza la realidad de la existencia personal o hipostática en la Trinidad», se mantuvieron en el centro de la controversia. Sin embargo, ésta se reducía a menudo a una interminable enumeración de textos patrísticos que ambas partes esgrimían en favor de su posición respectiva.

Los griegos y los latinos tenían la impresión de renegar de la propia fe y de abandonar una regla revelada, si cedían en este tema. La extrema precisión de las fórmulas latinas hacía difícil a los latinos la renuncia del *Filioque*. Es coherente con tal afirmación el hecho de que santo Tomás vea un paralelismo entre los errores de los que niegan el *Filioque* y los que niegan el primado del Romano Pontífice[8]. Sin querer entrar en las largas discusiones sobre el *Filioque*, me parece muy sugestiva la propuesta de Paul Evdokimov de completar el *Filioque* con el *Spirituque*, es decir, que el Espíritu no es ajeno a la generación del Hijo. Así se respetaría mejor la comunión trinitaria y la *pericoresis*[9].

De hecho, sin embargo, los teólogos de una y otra Iglesia adoptaron una actitud intransigente que consideraba su punto de vista como único condenando el del adversario, sin buscar su sentido[10].

No vieron que el equívoco provenía de una terminología distinta debida a distintas perspectivas sobre el misterio. Por falta de sentido histórico y por incomprensión de la ley de explicitación progresiva de los elementos de la fe, no se dieron cuenta de que ninguna de las tradiciones agotaba el misterio ni podía tener la pretensión de captarlo plenamente. Una fórmula dogmática y, por lo tanto, teológica, a pe-

8. *Similis error est dicentium Christi vicarium, Romanae Ecclesiae Pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat et sibi consignat Spiritu Sancto quasi universam Ecclesiam tamquam fidelis minister Christo subjectam conservat*, en *Contra errores Graecorum, Opera omnia*, ed. Parma, t. XV, p. 256. Cf. R. Pou i Rius, *La controvèrsia sobre el Filioque i el poder jeràrquic de l'Església*, «Qüestions de vida cristiana» 81 (1976) 78-87; íd., *La controversia sobre el Filioque y el planteamiento de la eclesiología occidental*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia* I, Vaticano 1983, p. 349-354.

9. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, París 1976, p. 72. Véase también la opinión de B. Sesboüé sobre el *Spirituque* en su boletín *Pneumatologie*, «Recherches de science religieuse» 66 (1978) 432-459.

10. B. Capelle, *Le pape Léon III et le Filioque*, en *L'Église et les Églises* I, Chevetogne 1954, p. 309-322.

sar de que es verdadera en lo que dice, no lo dice todo. El misterio cristiano desborda las fórmulas que pueden darse sobre este tema[11]. Fueron raros los teólogos medievales con suficiente sensibilidad para captar ese aspecto del desarrollo[12]. Tales observaciones nos hacen ver las razones de un choque que acabaría siendo fatal. Lo que se produjo en la cuestión del *Filioque*, no tardaría en darse en otros temas.

III. Las tradiciones eclesiológicas

Por grave que fuese la cuestión del *Filioque*, lo que en realidad produjo la ruptura se halla, sin duda, en el plano de las tradiciones eclesiológicas, tal como se expresan en la vida concreta de las Iglesias, a través de las actitudes jurídicas y litúrgicas. En la vida práctica se trata, de hecho, de acentos distintos en la concepción del misterio de la Iglesia. Se sabe que, en el tema de la primacía romana[13], dos hechos importantes dominan la historia: el hecho romano en sí mismo y el *cambio esbozado en Calcedonia*.

1. *El hecho romano*

Por el hecho romano entendemos dos cosas:

a) La Iglesia de Roma ha creído siempre, desde sus orígenes, que podía y debía actuar como centro y criterio de la comunión de la fe. De los hechos que se desprenden de la historia, aparece claramente que la Iglesia romana tuvo conciencia de que le correspondía una responsabilidad con valor universal, un deber de solicitud por todas las demás Iglesias, a las que tenía que ayudar en sus dificultades. Cuando

11. J.-M. Garrigues, *Le Filioque hier et aujourd'hui*, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congreso teologico internazionali di pneumatologia* I, Vaticano 1983, p. 345-348; H. Meyer, *La situation actuelle du dialogue oecuménique sur le Filioque*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 64 (1984) 13-26.

12. Véase el artículo de U. Berlière, *Anselme de Havelberg*, en DTC 1-2, París 1923, p. 1360.

13. Véase *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, con aportaciones de N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff y A. Schmemann; Fr. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, París 1964, y sobre todo J.-M.-R. Tillard, *L'évêque de Rome*, París 1982.

el obispo de Roma daba o rehusaba su comunión, atribuía un valor universal a su propia decisión. Su decisión tenía a sus propios ojos un valor normativo para las demás Iglesias.

b) Ese derecho que creía tener —de intervenir así en las demás Iglesias—, la Iglesia de Roma lo conectó pronto con los textos petrinos del evangelio, en particular con Mateo 16 y con Juan 21. Cuando decimos pronto no pretendemos decir que dichos textos nos permitan remontarnos a los orígenes. La documentación textual falta a fines del siglo I y en el siglo II. Esta referencia aparece desde la carta de Firmiliano de Cesarea, e Hilario Marot lo ha mostrado con claridad[14]; es probable que estuviera ya en la carta del papa Víctor, en el edicto de Calixto. Y siempre se puede pensar que el hiato que algunos creen encontrar se manifieste no en declaraciones, sino en actos.

Destaquemos, además, la importancia de la doble apostolicidad de la Iglesia de Roma, sellada por el común martirio de los apóstoles Pedro y Pablo, y de la que se hacen eco textos muy antiguos. Dicha conciencia es más notable por el hecho de que los padres no parecen haber tenido la preocupación de relacionar la primacía romana con Mateo 16. Al leer sus comentarios sobre dicho pasaje evangélico, o sobre el de Juan 21, es interesante ver cómo la tradición africana, así como muchos padres de Oriente, interpreta los textos petrinos como válidos para toda la Iglesia. En la persona de Pedro, toda la Iglesia ostenta las llaves que le fueron dadas (las llaves se dan a uno solo, porque se dan a toda la Iglesia, dice a menudo san Agustín), y en cierto modo todos los obispos son Pedro. Sin embargo, de tal modo de expresarse no se debería deducir que hay una falta total de conciencia de la primacía romana. Los textos de los padres sobre este tema, de hecho, son comentarios ocasionales, es decir, sermones profundamente influidos por sus preocupaciones: ante las grandes herejías arriana y nestoriana, tienden naturalmente a insistir en la profesión de fe en la divinidad de Cristo y son mucho más sensibles al aspecto trinitario o cristológico que al aspecto propiamente eclesiológico; preocupados sobre todo por contemplar la economía de la salvación en su conjunto, ven principalmente en Pedro al primer confesor de la fe de Cristo, aquel en quien se manifiesta por vez primera la salvación en su plenitud.

14. H. Marot en «Istina» 4 (1957) 498.

Bien examinada la afirmación romana —vinculada con una actitud muy determinada—, tiene una dimensión mayor que la ausencia de mención explícita de los padres, ya que éstos reconocen en la realidad el valor de la intervención romana. Parece, efectivamente, que las decisiones soberanas de los concilios provinciales hayan tenido necesidad, para ser reconocidas, de ser recibidas por otras Iglesias y especialmente por Roma, mientras que la Iglesia romana consideraba que sus decisiones valían por sí mismas y que su doctrina representaba la doctrina de la Iglesia entera[15]. Por otro lado, es importante recordar que un poder como el de Roma puede estar implicado en una autoridad incluso antes de haber revestido una forma y una consistencia jurídicas expresadas definitivamente por toda la Iglesia, ya que dicha forma no crea en modo alguno el poder correspondiente, sino que lo consagra en el orden jurídico[16].

De todos modos, el desnivel en la conciencia de la justificación evangélica del primado romano entre la Iglesia de Roma y las demás Iglesias será más tarde fuente de dificultades.

2. *El viraje esbozado en Calcedonia (451)*

Calcedonia incluye dos aspectos antinómicos:

a) Señala un progreso en la aceptación del concepto, por parte de la Iglesia, de que el papa juega un papel en el concilio: textos y hechos atestiguan un reconocimiento explícito de la función del papa, al seleccionar el programa del concilio ecuménico y al dirigirlo a través de los legados que lo representan realmente. La necesidad de una aprobación papal para las decisiones conciliares aparece más claramente.

b) Pero junto a este progreso hay una reorganización canónica de enormes consecuencias para el futuro. De cierta primacía, basada en la fundación apostólica (Roma, Jerusalén, Antioquía, Alejandría), se pasa a una organización en cinco patriarcados —Roma, Constantinopla, Antioquía, Alejandría, Jerusalén— dominada por la idea de imperio.

15. Véase, para todo este tema, *Échange de vues entre théologiens catholiques et orthodoxes sur la primauté romaine des origines jusqu'au concile de Chalcédonie*, «Istina» 4 (1957) 389-504.

16. Cf. C.-J. Dumont, *Note critique*, en art. cit. en la nota anterior, p. 483-484.

En efecto, la idea de imperio, por la interferencia de la noción de segunda Roma, permite dar a Constantinopla el primer lugar en Oriente, por encima de las sedes que tenían una situación privilegiada desde la fundación apostólica. En lugar de las Iglesias apostólicas, con Roma que ejerce una primacía, empieza a instaurarse una organización patriarcal en la que el juridicismo bizantino, heredero del derecho romano, y la idea de imperio desempeñan un papel primordial. Sin duda, es el primer intento de cristiandad.

Frente al canon 28 —que no es más que un voto y no realmente un canon—, Roma reacciona con una afirmación de su primacía en un aspecto jurisdiccional cada vez más marcado, que quizá se debe a la afirmación, también jurisdiccional, de Constantinopla. Ello se manifiesta particularmente en el período comprendido entre el 481 y el 518 (correspondiente al cisma de Acacio), que según parece constituye el elemento más importante en el paso de una primacía implícitamente reconocida a Roma —pero no plenamente manifestada en todas sus implicaciones— a la afirmación de una primacía de jurisdicción universal.

Esas dos series de hechos —conciencia romana muy fuerte y reorganización canónica en función del imperio— parecen contener en sí mismas el germen de futuras divisiones. En efecto, por un lado el juridicismo bizantino no hará más que crecer hasta Justiniano, y Constantinopla considerará a Roma cada vez más como uno de los patriarcados —el primero de una serie—, al que se reconocerá una primacía, pero con un valor relativizado por el mismo hecho de ser el primero de una serie. Por otro lado, ante tal evolución Roma no dejará de afirmar cada vez con mayor vigor su conciencia como Iglesia que ostenta la primacía. Y, cuando en la edad media presidirá al mismo tiempo una cristiandad, que aparecerá opuesta a la cristiandad oriental, la noción de primacía quedará comprometida a los ojos de los bizantinos.

El cisma está aquí en germen sin duda, sobre todo porque Oriente acentuaba la manifestación de lo divino a través de la vida de la Iglesia, revelando la presencia divina en una especie de descenso transfigurador de lo creado, mientras que Occidente se afirmaba cada vez más en la idea de la consistencia propia de los poderes jerárquicos y de la comunión con el centro romano en su aspecto propiamente jurídico.

De este modo Oriente insistía en el aspecto propiamente teofánico del misterio de la Iglesia, ya que los diversos instrumentos creados

utilizados por el Espíritu sólo se perciben en su transparencia, mientras que Occidente tenía un sentido vigoroso de los condicionamientos humanos, dados por Cristo, de la presencia divina en la Iglesia y de la autoridad de Pedro como tal, que se afirmará de manera decisiva en el transcurso de la reforma gregoriana.

Así, a medida que Occidente subraye la autoridad apostólica de Pedro, Oriente rechazará poco a poco lo que había reconocido sustancialmente, la autoridad de la sede de Roma, en una resuelta negación de su modalidad concreta de ejercicio. Para los orientales, el papa, como los demás obispos, está sometido al concilio, y no puede tener lugar ninguna definición dogmática sin recurrir al concilio. Como sucesor de Pedro está el obispo de Roma y, según parece, tiene la primacía porque el orden de los patriarcados fue fijado por los padres y los emperadores, cosa que ya negaba el Decreto de Gelasio.

Se trata propiamente de un problema de desarrollo. Occidente se ha ido convenciendo del lugar que ocupa el papa en la Iglesia. Dicho desarrollo no se hizo sin resistencia: basta invocar, en Occidente, los concilios de Constanza y de Basilea, y el galicanismo. En Oriente, más aún: como se ha observado a menudo, en este punto quedó estancado en una actitud que nunca se definió claramente. En la polémica, por desgracia, el problema del primado ha aparecido cada vez más claro. Occidente fue definiendo poco a poco la unidad de la Iglesia casi sólo como obediencia al Pontífice Romano, que es la cabeza *visible* del cuerpo.

En una percepción adecuada de la gravedad del cisma, que como tal ataca no sólo a la cristiandad, sino al mismo cuerpo místico, Occidente insiste cada vez más en la obediencia y la sumisión al papa, sin darse suficiente cuenta de una de las dimensiones del problema: que, fieles a la llamada de sus tradiciones y a una eclesiología todavía no diferenciada, los orientales son sensibles sobre todo al aspecto de *comunión* y sólo pueden comprender el papado, si éste se encuentra al servicio de la comunión de la Iglesia. Finalmente esa oposición cristalizó en dos tradiciones eclesiológicas: una centrada en el papa, la otra en los concilios[17].

17. Fr. Dvornik, *Le schisme de Photius*, París 1950, apéndice III, p. 605-611; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 83-87.

IV. Disensiones sobre la epiclesis

Sabemos que, lo más tarde a principios del siglo v, las anáforas de la familia litúrgica de Antioquía piden, después de las palabras de Cristo, que el Espíritu Santo transforme el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Es éste un desarrollo explicable en parte como reacción contra la herejía neumatómaca, que niega la divinidad del Espíritu Santo, y en parte porque los cristianos de Oriente fueron profundizando su fe en la acción del Espíritu Santo. Las liturgias occidentales no conocieron dicho desarrollo o, si lo conocieron, fue de modo esporádico y bajo la influencia bizantina, por ejemplo en ciertas oraciones de la liturgia visigótica que, según parece, datan de la época en que parte de Hispania estaba unida al imperio bizantino[18]. No conscientes de ese desarrollo, misioneros latinos cuestionaron la tradición oriental[19].

Sorprendidos por las palabras de la epiclesis, los latinos destacaron que la consagración se debía únicamente a las palabras de la institución, problema que los orientales ni siquiera se habían planteado. No iniciados en el método gramatical de análisis lógico de los textos litúrgicos (corriente en Occidente desde la reforma carolingia), no habían dejado de ver el canon de la misa como un todo y no se habían preguntado cuál era el momento de la consagración. Es verdad que san Juan Crisóstomo, en su primer sermón sobre la traición de Judas, declaraba: «No es un hombre quien hace que estas cosas presentadas se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, sino que es el mismo Cristo que fue crucificado por nosotros. El sacerdote está allí ejerciendo una función externa, diciendo las palabras, pero el poder y la gracia son de Dios. Esto es mi Cuerpo, dice. Esta palabra transforma las ofrendas, así como la palabra "Creced y multiplicaos y llenad la tierra", que fue pronunciada una vez, da a través del tiempo fuerza a nuestra naturaleza para engendrar hijos; igualmente, esta palabra de

18. W.S. Porter, *The mozarabic Post pridie*, «Journal of theological studies» 44 (1943) 182-194. Para su relación con las demás liturgias occidentales, véase J. Pinell, *Legitima eucharistia. Cuestiones sobre la anamnesis y la epiclesis en el antiguo rito galicano*, en *Mélanges liturgiques offerts à B. Botte*, Lovaina 1972, p. 445-460, e íd., *Anámnesis y epíclesis en el antiguo rito galicano*, Lisboa 1974.

19. Lo atestigua Nicolás Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, trad. de S. Salaville, París 1943, SChr 4, p. 150.

Cristo pronunciada en la cena una sola vez, desde entonces hasta nuestros días y hasta que él vuelva, realiza el sacrificio perfecto en las Iglesias y en cada altar»[20]. Pero afirmar que, para san Juan Crisóstomo, lo que obra la consagración es la palabra, digamos, trascendente del mismo Cristo, sería sin duda una teología demasiado precisa, ya que es difícil decir si el presbítero anuncia la palabra de Cristo o si la invoca; el pensamiento de san Juan Crisóstomo y el de los otros padres no lo precisa[21].

Toda la dificultad teológica relativa a la epiclesis proviene precisamente de dicha imprecisión. Los latinos, por su lado, no lo comprendieron, como demostró el concilio ecuménico de Florencia de 1439. Juan de Ragusa, teólogo del papa, cita textos de san Juan Crisóstomo, san Ambrosio y san Agustín como pruebas de que las palabras esenciales *(verba substantialia)* de la consagración fueron instituidas por Cristo, y de que no se les puede añadir nada sin cambiar la substancia de la consagración; pero —y en esto consiste todo el drama—, sin darse cuenta, añade a las palabras de san Juan Crisóstomo una noción más precisa del papel del presbítero como instrumento: la idea de que las palabras de Cristo son pronunciadas por el presbítero *in persona Christi*, y por ello son inmediatamente consecrativas. Algunos días más tarde, explica a los obispos griegos que cuando la anáfora de san Basilio pide que el Espíritu Santo convierta el pan en el cuerpo de Cristo, se debe entender que «una el cuerpo místico al cuerpo verdadero, es decir, eucarístico, de Cristo». Los obispos griegos, sorprendidos, hicieron algunas preguntas; después, el metropolita de Kiev dijo en nombre de todos que creían estar de acuerdo. Pero, sin quererlo, en su respuesta reintroducía la distancia que separaba ambas tradiciones. Haciéndose eco del texto de san Juan Crisóstomo, afirma no sólo que la palabra *del Señor* realiza los dones divinos, pronunciada *una vez* por Dios, y por ello siempre operante, sino también que el presbítero la repite e invoca al Espíritu Santo, para que la palabra repetida sea tan eficaz como la palabra de Dios.

De este modo en el mismo momento en que se afirma el acuerdo, no se miden las diferencias de perspectiva: la distancia entre ambas tradiciones, ¿no proviene quizá del hecho de que la teología occi-

20. PG 49, 380.

21. A. Chupungco, *Epiclesi*, en *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Montferrato 1983, p. 1157-1160.

dental haya conocido un desarrollo de la acción ministerial *in persona Christi* absolutamente desconocido por el Oriente?[22] ¿O quizá habrá que hacer caso de la hipótesis de Chavasse, según la cual la liturgia romana aporta una solución que difiere sólo literaria y no doctrinalmente de la solución oriental?[23]

La puntualización de tales divergencias llevará a los latinos, por un lado, a afirmar su propia tradición por sí misma, en el desconocimiento del diálogo que dicha tradición debe tener en relación con la tradición oriental, y, por otro lado, llevará a los griegos a cerrarse en su propia tradición. A menudo permanecerán separados de los latinos porque sus antepasados, con razón o sin ella, lo estuvieron, y porque ellos creían permanecer en la tradición de sus padres. Según S. Salaville, así «los textos como los comentarios litúrgicos, tanto en Oriente como en Occidente, proporcionan un gran número de fórmulas de conciliación y de solución... Sacerdocio de Cristo, operación eucarística del Espíritu Santo, cooperación trinitaria: éstos son los tres principios a cuya luz se debe comprender la epiclesis»[24].

A partir de esta constatación, parece seguro que, según todas las liturgias orientales, en la epiclesis hay una conexión «entre la aceptación del memorial sacrificial, la consagración de los elementos y el efecto de nuestra participación: hacer de todos nosotros el cuerpo de Cristo en su plenitud»[25]. De esas conclusiones convergentes: inclusión de la presencia de Cristo en el memorial (que expresa el vínculo con el acontecimiento salvador) y la petición de la presencia para la consumación en nosotros del memorial (que expresa la vinculación con la Iglesia), resulta evidente el valor operativo de la presencia como don santificante. En la tradición, la presencia no ha sido contemplada ni teologizada por sí misma, sino en época tardía[26].

22. I.H. Dalmais, *Les liturgies d'Orient*, París 1959, p. 64 (trad. cast., *Las liturgias orientales*, Andorra 1960).

23. A. Chavasse, *L'épiclèse eucharistique dans les anciennes liturgies*, «Mélanges de science religieuse» 3 (1946) 197-206.

24. *Épiclèse*, en «Catholicisme» 4 (1956) 307.

25. L. Bouyer, *L'Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, París 1966, p. 290 (trad. cast., *Eucaristía*, Barcelona 1969, p. 310).

26. B. Neunheuser, *La presencia del Señor en la comunidad cultual: evolución histórica y dificultad específica de esta cuestión*, en *Actas del congreso internacional de teología del concilio Vaticano II*, Barcelona 1972, p. 327-340. En este mismo volumen se hallan las interesantes aportaciones de J.-A. Jungmann, *Sobre la presencia del Señor en la comunidad cultual. Motivos por los que esta doctrina se oscureció durante un tiempo y razones por las que debe reintegrarse otra vez* (p. 306-310), y de K. Rahner, *La presencia del Señor en la comunidad cultual. Síntesis teológica* (p. 341-351).

V. Diferencias en torno a la doctrina escatológica

Las diferencias entre griegos y latinos sobre lo que hay más allá de la muerte se manifestaron por vez primera en un encuentro entre un franciscano y un obispo griego, en el invierno de 1231 a 1232. El obispo Jorge Bardanes, enfermo en un monasterio griego de Casole, cerca de Otranto, recibía la visita de un franciscano, el hermano Bartolomé, y la conversación recayó muy pronto sobre la doctrina católica referente al estado de las almas separadas.

El obispo griego se dio cuenta del desacuerdo de creencias que había entre ellos: el católico afirmaba la existencia del fuego del purgatorio y la retribución inmediata de los hombres según sus méritos, cosa que negaba Bardanes. De ahí surgieron las controversias sobre el tema.

Es inútil del todo insistir en que nos hallamos ante dos tradiciones teológicas desarrolladas de modos distintos: Oriente, sensible a la visión cósmica de conjunto que conduce a la humanidad hasta la resurrección, ha reflexionado poco en lo que el Occidente llama juicio particular; no es que lo niegue, pero tampoco es el centro de su reflexión, mientras que Occidente, por su lado, se apasionó rápidamente por la situación de los hombres inmediatamente después de su muerte[27].

La evolución de una de las tradiciones provocó finalmente el escándalo entre los que sostenían la otra[28].

Los mismo pasó con el tema de la visión beatífica. En la edad media, Occidente, llevado por la tradición agustiniana, tan sensible al espíritu que lleva al hombre hacia la visión, desarrolló una teología muy precisa sobre la visión[29], en reacción al pensamiento oriental,

27. Véase J. Gil i Ribas, *Les categories subjacents a la Benedictus Deus*, «Revista catalana de teologia» 8 (1983) 113-160 y 359-396, y, del mismo autor, *La benaurança del cel i l'ordre establert. Aproximació a l'escatologia de la Benedictus Deus*, Barcelona 1984.

28. Véase Y. Congar, *Le purgatoire*, en *Le mystère de la mort et sa celebration*, París 1956, p. 279-336, sobre todo 294-308, en que confronta las posiciones entre orientales y latinos. Para los enfoques occidentales, véase J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, París 1981.

29. Juan XXII sostuvo, a título personal que los justos sólo gozarán de la visión

más sensible que el occidental a la impenetrabilidad del secreto divino (ciertos teólogos se dejaron impresionar fuertemente por esta orientación y en particular por Juan Escoto Eriúgena, hasta el punto de provocar que la Universidad de París lo condenara en 1241). Es verdad que el mismo santo Tomás no desconocía la trascendencia divina, ya que, como decía, el conocimiento dado al hombre no es el de «cara a cara». Pero, desde la afirmación de la trascendencia absoluta y divina, la insistencia se había desplazado a la afirmación del conocimiento «cara a cara» en la visión. De ahí resultó una tensión entre ambas tradiciones que desembocó en la negación de una de ellas por parte de la otra.

VI. El sentido del cisma

Es oportuno terminar el presente capítulo con una referencia al juicio de J. Meyendorff[30]. Es muy cierto que las diferencias culturales e históricas conducen fácilmente a divergencias teológicas. A pesar de ello, no parece inevitable que éstas tengan que convertirse en contradicciones e incompatibilidades. Desde el siglo IV hubo diferencias entre Oriente y Occidente. Y, sin embargo, a pesar de la tensión siempre renaciente, se reconoció por ambas partes, hasta el siglo XI, un procedimiento para resolver los problemas: la institución conciliar. Los concilios comunes, con sede generalmente en Oriente, convocados por el emperador y en los que los legados romanos habían tenido un lugar de honor, constituían la última instancia en los litigios. Así, en los años 879-880, terminó la crisis que oponía a Focio y al papa Nicolás I, en el transcurso del último concilio que la Iglesia ortodoxa sitúa todavía casi en el mismo rango que los concilios ecuménicos anteriores[31].

beatífica después del juicio final. Si la visión beatífica se retrasase tanto, ¿cómo los difuntos habrían podido interceder por los vivos? ¿Y cómo se justificaría el culto a los santos? Fueron precisamente los franciscanos los que se opusieron al papa, y Guillermo de Occam el primero, con sus argumentaciones severas e implacables. La lucha duró tres años hasta que el papa Juan, a punto de morir, desistió de sus tesis. Véase para todo este tema, J. Ratzinger, *Escatología*, Barcelona 1980, p. 132-135 y, sobre todo, J. Gil i Ribas, o.c. en la nota 27.

30. *Initiation à la théologie byzantine*, París 1975, p. 136-137.

31. Véase E. Amann, *Los carolingios*, en *Historia de la Iglesia* VI de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 499-500.

A partir de la reforma gregoriana del siglo XI, el papado no estaba adaptado a ese tipo de concilios. Además, las cruzadas contribuyeron a hacer hostiles las relaciones de Oriente y Occidente. Y cuando el papado, por su parte, sacudido por el gran cisma de Occidente, y Bizancio, por la suya, amenazado por los turcos, terminaron aceptando la celebración de un concilio de unión en Florencia, era demasiado tarde para crear una atmósfera de respeto y confianza mutuos, la única que habría permitido el auténtico diálogo teológico.

Capítulo quinto

LOS INTENTOS DE UNIÓN

I. Introducción

Durante los siglos que separan el patriarcado de Focio (858-867, 877-886) y el de Gennadio Skholarios (1453-1456), Bizancio y Roma no dejaron nunca de considerarse parte de una única cristiandad, cuya comunión podía ser restaurada con relativa facilidad. El cisma, aceptado como un estado de hecho, no se consideraba definitivo. Cada siglo conoció intentos concretos para poner fin al mismo. No se trata ahora de relatar su historia, sino de considerar, sobre la base de hechos objetivos, las razones principales de su fracaso.

La unión de las Iglesias en la época medieval presuponía esencialmente el acuerdo de tres autoridades fácticas en el mundo cristiano: los emperadores de Bizancio, la Iglesia de Oriente, representada ahora por sus obispos y por el conjunto de los fieles, y los papas de Roma. En efecto, después de que el sacerdocio había afirmado en Occidente su superioridad sobre el imperio, el papa se había convertido en portavoz único de la cristiandad occidental. Intentemos describir brevemente la actitud respectiva de las tres fuerzas en cuestión.

II. La actitud de los papas

En sus luchas contra las diversas fuerzas que en Occidente se habían opuesto a su autoridad, los pontífices romanos forjaron, a partir del siglo XI, una interpretación absoluta del primado. Ni como patriarcas de Occidente ni en virtud de un simple primado de honor habían podido suprimir, en el siglo XI, la autonomía de los obispos

metropolitanos, tal como existían después de Nicea, ni reformar la Iglesia ni triunfar sobre el cesaropapismo de los emperadores germánicos: lo habían podido hacer únicamente en virtud de una doctrina eclesiológica que los convertía en cabezas únicas de la Iglesia, lo cual, en el régimen de la cristiandad medieval, implicaba también la soberanía temporal sobre el universo cristiano. El cisma les había hecho perder totalmente la costumbre de situar su poder en el marco de una pentarquía de patriarcas que —de hecho, si no de derecho— aceptaban en la época de los concilios ecuménicos. En una perspectiva occidental y en el marco de un desarrollo institucional puramente occidental habían resuelto los problemas que se les planteaban a partir del siglo XI. La actitud del cardenal Humberto en Constantinopla, en el momento de la ruptura en 1054, es evidentemente un caso extremo de dicha situación nueva, pero no ilustra menos los sentimientos que predominaban en Roma en esa época.

Sin caer en tales excesos, los papas ulteriores intentaron de hecho integrar pura y simplemente al Oriente en el edificio institucional y litúrgico de la cristiandad latina. Desembocaron así en la aprobación, dada por Inocencio III, de una elección de un patriarca latino en Constantinopla, después de la conquista de la ciudad por los cruzados en 1204. En el pensamiento de los latinos de la época, la cristiandad romana y latina era normalmente coextensiva a la Iglesia universal.

Si en el plano de los ritos los papas eran menos exigentes, se mostraron rígidos en el plano doctrinal. Los griegos, que constantemente habían recurrido a la idea de un concilio de unión, veían que bastaba con conformarse a los decretos de la Iglesia romana. Esta respuesta fue dada en 1333 a Barlaam, embajador de Andrónico III en Aviñón cerca de Benedicto XIII[1], y, en 1370, Urbano V rechazaba todavía la idea de un concilio en que se pudiesen cuestionar doctrinas de la Iglesia romana. Algunos papas, sin embargo, son excepción y saben reconocer la existencia del Oriente bizantino. Así, Gregorio X (1271-1276) limita las condiciones de la unión a una simple profesión de fe y de este modo obtiene la adhesión de Miguel VIII Paleólogo a la fe

1. Véase el interesante estudio de J. Meyendorff, *Un mauvais théologien de l'unité au siècle XIV: Barlaam le Calebrais*, en *L'Église et les Églises 1054-1954* II, Chevetogne 1955, p. 47-64, donde el autor presenta a Barlaam como un brillante representante del humanismo griego del siglo XIV, el cual, como promotor sincero de la unión, no veía otro camino que un relativismo dogmático, lo que produjo gran incomprensión hacia él, sobre todo por parte de los monjes de Constantinopla.

romana. Después, los papas del siglo XV, debilitados por el gran cisma de Occidente, admiten la convocatoria de un concilio que tuviera por orden del día la discusión, entre griegos y latinos, de los problemas que los dividían, y no la simple adhesión de los griegos a la fe romana. Este cambio de actitud de los papas es ilustrada por el hecho de que Florencia —a pesar de algunas discusiones sobre dicho punto en las sesiones cuarta y quinta— fue proclamado oficialmente en Oriente como «VIII concilio» y conserva este título en las primeras ediciones de las actas[2]. Éstas evitan mencionar los concilios que, celebrados entre 787 y 1438, eran considerados en Occidente como ecuménicos.

En sus juicios, a menudo someros, sobre la actitud del papado medieval, los teólogos ortodoxos deberían fijarse más en la oposición radical que se da entre la actitud de Inocencio III, el año 1204, y la de Eugenio IV en los años 1438-1439. De hecho, al aceptar celebrar un concilio en Ferrara, la sede romana parece haber mostrado que podía, en principio, satisfacer las condiciones ortodoxas de un concilio de unión, tal como fueron expresadas en 1868 por el patriarca ecuménico Gregorio VII al delegado de la Santa Sede que fue a invitarlo al concilio ecuménico Vaticano I: tales condiciones se reducían a la posibilidad de reanudar la discusión doctrinal tal como se planteaba en el momento de la separación de Oriente y Occidente. La unión resultante del concilio de Florencia finalmente fue rechazada por la mayoría de los signatarios griegos y por el conjunto de la Iglesia de Oriente, pero no se puede negar que la actitud eclesiológica de los papas en dicho concilio representaba verdaderamente un progreso en relación al pasado.

III. Los emperadores de Bizancio

Durante la época que nos ocupa los emperadores de Bizancio fueron los iniciadores de la mayoría de negociaciones de unión entre griegos y latinos. No hay duda de que el interés político, sobre todo la esperanza de que el Occidente organizase una cruzada contra los turcos, fue el móvil principal que indujo a los emperadores a esas negociaciones. Jugie no exagera cuando dice: «Si el papa sólo hubiese

2. F. Dvornik, *Le schisme de Photius, histoire et légende*, París 1950, p. 492ss; cf. J. Gill, *The council of Florence*, Cambridge 1959, p. 150-151.

sido un soberano espiritual y no hubiese dispuesto de un poder político considerable, no habría habido por parte de los emperadores petición unionista alguna»[3].

Esto es verdad en primer lugar en el caso de Miguel VIII Paleólogo (1258-1282). Tenía que hacer frente a una coalición que incluía a su peor enemigo, Carlos de Anjou, rey de Sicilia, al papa y a los príncipes latinos de Grecia, que en la residencia papal de Viterbo habían firmado, el 27 de mayo de 1267, un tratado de alianza que declaraba explícitamente en su preámbulo: «Miguel Paleólogo, el cismático, que, habiendo usurpado el nombre de emperador, se había apoderado de la ciudad imperial de Constantinopla... Estamos dispuestos, con la ayuda de Dios, a emprender la tarea piadosa de restaurar a este noble miembro, que los cismáticos han separado de nuestra madre común, la Santa Iglesia Romana»[4]. Ante tal amenaza, los esfuerzos de Miguel VIII tendieron a separar del papa a sus enemigos políticos: lo logrará gracias a la comprensión de Gregorio X, pero al precio de una confesión de fe romana que sus representantes —y no los de la Iglesia— aportaron al concilio de Lyón (1274).

Después de haber intentado en vano imponer por fuerza a sus súbditos la unión religiosa con Roma, finalmente Miguel incurrió en 1281 en la excomunión de Martín IV, un papa francés convertido en aliado de Carlos de Anjou.

El mismo interés político será determinante en todas las demás negociaciones de unión emprendidas por los emperadores Paleólogos. Y fue ciertamente uno de los mayores errores de los papas de esa época confiar en tales iniciativas: obteniendo la conversión personal de los emperadores los papas creían atraer al conjunto de la Iglesia de Oriente. Atestiguaban así un desconocimiento total de las verdaderas relaciones entre la Iglesia y el Estado en Bizancio. De hecho —el ejemplo de Miguel VIII lo muestra claramente— los emperadores, sobre todo en el período posticonoclasta, no tenían poder para imponer su opinión a la Iglesia en el campo de la fe. Tenían ciertamente un papel determinante en la elección de los obispos, en la convocación de los concilios, en los asuntos administrativos de la Iglesia, pero lo hacían en virtud de su función de emperadores ortodoxos. Una in-

3. *Le schisme byzantin*, París 1941, p. 249.
4. D.S. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologue and the West. A study in byzantine-latin relations*, Cambridge 1959, p. 197.

fidelidad a la verdadera fe les privaba, a los ojos de los cristianos de Oriente, de su autoridad en los asuntos de Iglesia. Por ello, a pesar de todos sus esfuerzos en este sentido, los emperadores de Bizancio no lograron imponer la unión a sus súbditos, sino sólo nombrar temporalmente patriarcas unionistas contra la voluntad de los fieles y provocar así malestar e incluso persecuciones.

Entre los emperadores bizantinos de esa época, parece que sólo uno buscó la unión de un modo más realista, una unión que deseaba tanto como sus contemporáneos: es Juan Cantacuceno que, como Miguel VIII, usurpa el trono en 1347, para abandonarlo en 1354[5].

A lo largo de toda su carrera, como jefe del ejército de Andrónico III, como emperador y después como monje, intentará mantener el contacto con el Occidente, ya sea en negociaciones directas de unión[6], ya sea patrocinando la traducción griega de los teólogos latinos, sobre todo de santo Tomás. Consideraba el conocimiento del pensamiento teológico latino una condición indispensable para un diálogo serio con Occidente, y en el círculo del Cantacuceno las fuentes occidentales fueron traducidas sistemáticamente al griego. El mismo emperador utilizó algunas en su polémica con el islam, y su secretario y amigo, Demetrio Cidonio, consagró toda su vida, con la aprobación y el sostén del Cantacuceno, a la traducción y al estudio del tomismo. Paralelamente, otro de sus amigos, Nicolás Cabasilas, renovó un misticismo sacramental en la mejor tradición de los padres griegos. En sus instrucciones a los embajadores, en sus conversaciones con los legados del papa, en sus propios escritos, no deja nunca de insistir en la inutilidad de promover la unión a la manera de Miguel VIII: sólo un concilio ecuménico, en el que todas las Iglesias de Oriente y de Occidente estén representadas, puede realizar la unión. En cuanto al emperador, decía en sustancia al legado Pablo en 1367, sólo se obedecen sus palabras en la medida en que expresan la verdad de Dios[7].

El proyecto del concilio ecuménico presentado por Cantacuceno y aceptado en 1367 por el legado Pablo fue finalmente rechazado por

5. L. Loevenbruck, *Cantacuzène (Jean VI)*, en DTC II-2, París 1923, p. 1672-1675.

6. Sobre la actividad unionista de Cantacuceno, véase R.J. Loenertz, *Ambassadeurs grecs d'auprès du pape Clément VI (1348)*, «Orientalia christiana periodica» 19 (1953) 178-196.

7. J. Meyendorff, *Projets de concile oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, «Dumbarton Oaks Papers» 14 (1960) 149-177.

el papa Urbano V, pero sirvió de modelo al concilio de Florencia, cuya convocación, como vimos, representa una apreciable concesión del papado a los principios eclesiológicos vigentes en Oriente.

IV. La Iglesia de Oriente

La misma Iglesia de Oriente, en la mayoría de su clero y de sus fieles, hizo fracasar las fórmulas de unión propuestas en Lyón y después en Florencia con el acuerdo del emperador y del papa[8]. Para explicar esta reticencia, se ha podido apelar acertadamente a la animosidad antilatina suscitada por las cruzadas, al alejamiento de las dos mitades de la cristiandad, a la ausencia de un lenguaje teológico común, a los prejuicios de todo tipo referentes a los ritos latinos. Estos elementos tuvieron su importancia. Sin embargo, no hay que perder tampoco de vista los numerosos casos de fraternización cristiana que terminaron en intercomunión. La Iglesia bizantina, por otro lado, siempre contó con espíritus lúcidos que supieron distinguir lo esencial de lo secundario. Si Miguel Cerulario creyó que era bueno atacar los ritos latinos en sí mismos, otros, aun siendo intransigentes en cuestiones doctrinales como el *Filioque*, proclamaron claramente la existencia de tradiciones diversas en el seno de una sola Iglesia. Así, en el 861 Focio escribía al papa Nicolás I que sólo la unidad de fe importaba verdaderamente para establecer la unión fraterna de las Iglesias locales; en cuanto a las diferencias de disciplina, ritos o costumbres —cita sobre todo las cuestiones del ayuno, el problema del matrimonio de los clérigos y las divergencias litúrgicas— todas pueden ser preservadas por las Iglesias unidas en la fe[9].

El patriarca Pedro de Antioquía mantiene el mismo principio en su famosa carta a Cerulario; en ella le recomienda intransigencia doctrinal en el campo de los dogmas, pero tolerancia en problemas como el de la barba del clero oriental o de los anillos de los obispos de Occidente[10]. Hacia la misma época, hallamos los mismos principios afirmados por el obispo Teofilacto de Ocrida, célebre exegeta: las cuestiones de ritos no tienen que dividir a los cristianos; el único ver-

8. Y. Congar, *1274-1974, Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, RScPhTh 58 (1974) 355-390.

9. *Epistola 2*, PG 102, 604-608.

10. PG 120, 800-808.

dadero error de los latinos es su doctrina sobre el Espíritu Santo[11]. En la época de los Paleólogos, los polemistas volvieron a las controversias rituales suscitadas en el siglo XI, pero nunca, excepto el problema de los ázimos, dichas cuestiones fueron consideradas como razones válidas del cisma.

1. *Humanistas y tomistas*

Los intereses enciclopédicos habían llevado a Cantacuceno a sostener todos los estudios de la filosofía secular. A pesar de que decretos sinodales de los siglos XI y XII prevenían a los humanistas contra el peligro de adoptar la filosofía griega como criterio del pensamiento teológico, Barlaam el Calabrés, al principio protegido de Cantacuceno, fue más allá de lo que estaba permitido reduciendo la teología al nivel de la sabiduría intelectual y del conocimiento discursivo. En el sínodo de 1341 fue condenado. La toma del poder por Cantacuceno en 1347 coincidió con la victoria total de Palamas y los hesicastas, lo cual fue considerado como un desastre para los humanistas.

Éstos habían descubierto en Occidente, sobre todo en Italia, el último refugio del verdadero helenismo. Uno de ellos, Demetrio Cidonio (hacia 1324-hacia 1398), consejero político de Cantacuceno, descubrió el tomismo y, cuando sus funciones diplomáticas se lo permitían, se dedicó a un trabajo de traducción del latín. Hizo accesibles a sus contemporáneos y a las generaciones futuras de teólogos bizantinos toda la *Summa contra gentes*, gran parte de la *Summa theologica* e importantes escritos de Agustín y de Anselmo. En sus escritos contra el islam, el mismo Cantacuceno se inspiró en la traducción de la *Refutación del Corán* del dominico Ricoldi de Montecroce.

Su entusiasmo por las posibilidades intelectuales ofrecidas por la escolástica y el renacimiento italiano llevaron a Demetrio Cidonio a ser el consejero principal del emperador Juan V en su política de unión. Después de que su hermano Prochorus, traductor de santo Tomás como él y antipalamita convencido, fuera condenado por el sínodo de 1368, no alimentó grandes esperanzas en cuanto al futuro del helenismo secular en Bizancio.

Más allá del caso personal de los hermanos Cidonio, sus traducciones tuvieron gran importancia. Condujeron a algunos griegos a adoptar la fe católica romana e incluso a entrar en la orden dominicana. Es el caso de Manuel Calecas († 1410) y de Máximo Khrysoberges (hacia 1430). Otros, como el erudito Manuel Khrysoloras († 1415), hallaron en santo Tomás no tanto una verdad teológica cuanto una prueba de la respetabilidad intelectual de los latinos. Manuel aceptó enseñar griego en Florencia y, más tarde, tuvo un papel importante en el concilio de Constanza, donde incluso fue candidato al papado.

También los teólogos palamitas se aprovecharon de las traducciones. Algunos intentaron resolver el dilema entre palamismo y tomismo. Sucesor de Gregorio Palamas († 1363), como arzobispo de Tesalónica, Nilo Cabasilas —tío de Nicolás Cabasilas—, es presentado por Demetrio Cidonio, que había sido profesor suyo, como un «apasionado por los libros de Tomás»[12]. Otro palamita tomista, Jorge Gennadio Skholarios, desempeñó un papel activo en Florencia, antes de convertirse en el primer patriarca bajo la ocupación turca.

2. *Los teólogos palamitas: Nicolás Cabasilas*

La oposición persistente al palamismo por parte de intelectuales aislados, pero influyentes, y los efectos de la controversia sobre las relaciones entre Oriente y Occidente explican el gran número de escritos palamitas durante esos períodos.

Entre los autores descollantes, hay que señalar al teólogo laico Nicolás Cabasilas (hacia 1320-hacia 1400). Sobrino de Nilo, era amigo íntimo y corresponsal de Demetrio Cidonio[13]. Su formación fue muy semejante a la de éste, y, a la sombra de Cantacuceno, su carrera política fue análoga. Después de la abdicación de aquél (1354), Cidonio se dedicó totalmente a la causa de la unión con los latinos, mientras Cabasilas se convirtió en un defensor original de la teología sacramental tradicional y patrística. Ello no le impidió mantener una actitud para con la Iglesia de Occidente semejante a la de su amigo

11. PG 126, 224-225.

12. Demetrio Cidonio, *Apologia III*, en G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, Ciudad del Vaticano 1931, Studi e Testi 56, p. 391.

13. R. Loenertz, *Les recueils de lettres de D. Cydonès*, Ciudad del Vaticano 1947, Studi e Testi 131.

Cantacuceno, hasta preocuparse por explicar la teología palamita al legado Pablo y buscar un diálogo libre y constructivo.

Las dos obras principales de Cabasilas son *La explicación de la divina liturgia*[14] y *La vida en Jesucristo*[15]. Hay que añadir *Homilías marianas*[16], un breve escrito de tema filosófico y retórico[17] y una rica correspondencia[18].

Aunque a menudo se le ha calificado de místico, Nicolás Cabasilas es sobre todo un teólogo de la vida espiritual. Su tratado sobre *La vida en Jesucristo* presenta la vida sobrenatural como una vida de unión con Cristo, que nos es comunicada por los sacramentos y a la que hemos de prestar el concurso de nuestra voluntad. Es una obra de alto valor teológico y de recia piedad[19].

La explicación de la divina liturgia, en que la misma doctrina espiritual sirve de base a un comentario metódico de ritos y fórmulas de la misa bizantina, ha sido siempre apreciada. Esta obra fue consultada en las primeras deliberaciones del concilio de Trento sobre la misa como un testimonio de la tradición católica. Fue utilizada, para la noción de sacrificio eucarístico, por teólogos del siglo XX occidental como Renz, Kramp, M. de la Taille. Excepto la reserva que se impone para los capítulos 29 y 30 sobre las palabras de la consagración y la epiclesis, el resto del contenido de este libro, para decirlo con expresiones de G. Hervet, «es tal que no se podría imaginar nada más piadoso ni más cristiano».

Los sentimientos antilatinos de Nicolás Cabasilas, que se perciben en los dos capítulos citados y en el prefacio al tratado póstumo de Nilo sobre la *Procesión del Espíritu Santo,* no aparecen en el resto de sus escritos; son una manifestación normal de un teólogo que mantiene una admiración notable por Gregorio Palamas y que sigue su orientación doctrinal.

14. PG 150, 368-492; trad. franc. de S. Salaville en SChr 4, París 1943.

15. PG 150, 493-725; trad. franc. de S. Broussaleux, Amay 1923; trad. ital. de U. Neri, Turín 1971.

16. Ed. de M. Jugie, París 1925, PO 19, p. 456ss.

17. Ed. de Radamacher, «Analecta graeca» (Bonn 1899), p. 5-12.

18. Ed. de R. Guilland, «Byzantinische Zeitschrift» (1929-1930) 96-102; Loenertz, o.c. en la nota 13, p. 51-54, 56, 57, 78-79, 81-83, 85-92, 109, 111, 118; Camelli, *Démétrius Cydonès. Correspondance,* París 1930, p. 205.

19. G. Giamberardini, *La dottrina cristocentrica del Cabasilas,* «Antonianum» 48 (1973) 116-123; P. Tamburrino, *Secondo la Vita in Cristo di Nicolas Cabasilas,* en «Simposio cristiano» 4-5 (Milán 1978-1979) 243-255.

3. *El concilio de Ferrara-Florencia (1438-1439)*

La actitud oficial de la Iglesia bizantina consistía en reclamar la restauración de la unidad de fe por vía conciliar. Sobre todo en el siglo XIV, nadie se oponía al principio de negociación de la unión. Gregorio Palamas y sus discípulos, que tienen en Occidente la reputación de antiunionistas, participaron en las negociaciones y las alentaron. Cantacuceno, su gran protector, adoptó muchas iniciativas en esta dirección, la más espectacular de las cuales fue la importante delegación, a la vez política y eclesiástica, que negoció el proyecto de concilio en Viterbo en 1367 con Urbano V. El patriarca palamita Filoteo sostenía abiertamente el proyecto y ya había mandado las convocatorias al concilio a todo el episcopado oriental en el momento en que el rechazo romano lo hizo fracasar todo. El proyecto fue recuperado en el siglo XV y terminó en el concilio de Florencia.

Muchos elementos que determinaron la historia trágica de dicho concilio están todavía por estudiar. Parece indiscutible, desde nuestro presente, que las actitudes sucesivas de Besarión de Nicea y de Marcos de Éfeso —los dos jefes teológicos de la delegación griega, ya que los demás miembros eran o políticos o personalidades de segunda fila, o abstencionistas— estuvieron determinadas por la gran separación que se estableció en Bizancio en el siglo XIV, en el plano del método teológico, entre humanistas y palamitas: los primeros tendían a transformar la teología en dialéctica basada en las autoridades tradicionales; los segundos defendían una teología de comunión, cuyo conocimiento se hallaba en la verdadera tradición de los padres griegos[20].

Después de los concilios palamitas del siglo XIV, los humanistas —una pequeña minoría de intelectuales— se sintieron cada vez más atraídos por la Italia del renacimiento. De hecho, Besarión, que pertenecía a su grupo, representaba poco la verdadera teología bizantina de la época. Marcos de Éfeso, en cambio, era el verdadero interlocutor válido que, al embarcarse hacia Florencia, había aceptado también un diálogo con los latinos. Su rechazo a estampar la firma en el decreto final se presenta como un acto más decisivo que todas las demás firmas juntas. Proseguir un diálogo de sordos con Marcos ha-

20. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* París 1959.

bría sido difícil para los latinos: el extrañamiento (la cualidad de extraño) tan bien definido por el padre Congar[21], privaba a los griegos y a los latinos de un lenguaje común que les habría permitido entenderse. Pero aquí estaba la condición de una verdadera unión.

Uno de los elementos más sorprendentes de esa condición de extraños es el desconocimiento por parte de los griegos del desarrollo eclesiológico que se había producido en Occidente a lo largo de la edad media. Todas las discusiones de unión, desde Focio hasta Florencia, se centraron en la cuestión del *Filioque*. En cuanto al primado romano, no figura en el primitivo orden del día del concilio de Florencia. Sin embargo, en los últimos días de los debates, creó una dificultad seria[22]. La fórmula de acuerdo, elaborada con prisas, proclama la concepción romana del primado, permitiendo a los griegos, gracias a una cláusula ambigua sobre los concilios y los cánones, interpretarla en un sentido puramente canónico[23]. Los teólogos bizantinos conocían, no obstante, los verdaderos elementos de la cuestión: algunos de entre ellos habían tratado el problema de la sucesión de Pedro en la Iglesia y habían opuesto a la eclesiología romana el principio de una apostolicidad igual en todas las Iglesias locales, cuyos obispos, por su misma función, son todos igualmente sucesores de Pedro[24]. Este punto crucial de las relaciones latino-griegas no fue nunca seriamente discutido entre ambas partes en litigio. Quizá los griegos creían que, al aceptar debatir en concilio ecuménico el conjunto del contencioso, el papa había cedido *de facto* a considerar su primado sólo como un primado de honor. Después de semanas y meses de discusiones, los griegos se hallaron frente a una alternativa: o ceder al punto de vista romano o romper las negociaciones y encontrarse solos, cara a cara con los turcos. Se ejercieron con fuerza presiones morales y financieras en favor de la primera solución; finalmente, la mayoría cedió y firmó el acta de unión. Sólo el metropolitano de Éfeso, Marcos Eugénicos, se mantuvo firme; otro teólogo eminente, Skholarios, futuro patriarca, abandonó Florencia antes de finalizar los debates.

21. *Neuf cents ans après. Notes sur le Schisme oriental,* en *L'Église et les Églises 1054-1954* I, Chevetogne 1954, p. 82-83.
22. J. Gill, o.c. en la nota 2, p. 281-284; véase íd., *Constance et Bâle-Florence,* París 1965, p. 213-292.
23. Denz-Schön 1307-1308.
24. J. Meyendorff, *Saint Pierre, sa primauté et sa succession dans l'Église byzantine,* en *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe,* Neuchâtel 1960, p. 91-115.

Vueltos a casa, la mayoría de delegados griegos se retractaron de su firma, ante la desaprobación general del pueblo, que prefería el yugo turco a la apostasía. El metropolitano de Kiev, Isidoro, volvió a Moscú, donde fue encarcelado; después, con grandes fatigas, logró huir a Roma. El emperador Juan VIII y su sucesor, Constantino, permanecieron fieles a la unión, pero no se atrevieron a proclamarla oficialmente en Santa Sofía hasta 1452; el año siguiente, 1453, el califa Mohamet II entraba en Constantinopla. La primera preocupación del nuevo patriarca, Gennadio Skholarios, será renegar de la unión de Florencia.

La única consecuencia histórica y verdadera del concilio fue reducir en Occidente la oposición conciliar hacia el centralismo romano[25]. Pero el rechazo final del concilio de Florencia por parte de la Iglesia de Oriente mostró claramente la ausencia de un criterio eclesiológico común entre ambas Iglesias.

25. J. Gill, o.c. en la nota 2, p. 411.

Parte cuarta

TEOLOGÍA MONÁSTICA OCCIDENTAL

Capítulo primero

DE LA PATRÍSTICA A LA ESCOLÁSTICA

I. Introducción

El interés reciente por los teólogos medievales de ámbito monástico occidental es indiscutible[1]. Numerosas publicaciones (ediciones de textos, monografías, etc.) lo atestiguan concretamente y prueban la unanimidad de una conclusión fundamental: entre la teología patrística y la especulación escolástica, ha habido una teología o, mejor dicho, una explicación teológica de la Escritura que no entra adecuadamente en ninguna de esas dos categorías. En efecto, los autores medievales del Occidente latino ya no son padres de la Iglesia, aun cuando su esfuerzo de comprensión de la fe se articule según procedimientos análogos a los que utilizó la generación patrística. Por otro lado, no son todavía los técnicos escoláticos, *lectores* de la *sacra pagina,* deseosos de edificar un saber teológico en función de una metodología de carácter aristotélico. Y, sin embargo, han escrutado la palabra revelada, han transmitido la herencia patrística, la han asimilado con la ayuda de los instrumentos y estructuras exegéticas o incluso propiamente teológicos de que disponía la época, la han traducido en un lenguaje accesible a sus contemporáneos. Son, pues, el reflejo de una época de la vida de la Iglesia. Es imposible conceder a esos teólogos monásticos sólo un «papel oscuro de intermediarios»[2].

1. Véase, entre otros, C. Vagaggini y otros autores, *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, p. 242-323; R. Grégoire, *Bulletin de théologie monastique,* «Studia monastica» 10 (1968) 161-180 y 11 (1969) 149-168; íd., *Théologie monastique,* «Lettre de Ligugé» 192 (1978) 25-30; G. Penco, *La teologia monastica: bilancio di un dibattito,* «Benedictina» 26 (1979) 189-198; V. Desprez, *Chronique de théologie monastique et orientale*, RScPhTh 66 (1982) 591-610.

2. J.-J. de Santo Tomás, RT 58 (1958) 713. Un juicio más sereno sobre las dos

No fueron vulgares plagiarios ni teólogos aficionados, ya que vivieron su función espiritual destinada a mantener la orientación contemplativa de toda verdadera teología[3]. «En los siglos de la alta edad media —escribe Henri de Lubac—, en que era difícil ser un verdadero sabio en materia bíblica, muchos no dejaron de alimentar por la ciencia la más ferviente estima, aunque ingenua y torpe. La mayoría de ellos, sabios o no, comulgaron en una misma idea de la Escritura, que a sus ojos era consubstancial a su fe»[4]. Más allá de la simple ciencia exegética, es decir, de la búsqueda del sentido de la Escritura, hay también un esfuerzo de comprensión de la fe, cuyo análisis más penetrante y objetivo, por el hecho de su recurso directo a las fuentes, es el que presentó Jean Leclercq[5]. M.-D. Chenu en *La théologie au XII^e siècle* (París 1957) y V. Cilento en *Medio evo monastico e scolastico* (Milán-Nápoles 1961) muestran las diversas facetas teológicas de una época que está lejos de constituir los siglos bárbaros de la teología: el claustro y la escuela quedan alguna vez contrapuestos, así

formas de teología (escolástica y monástica) en el siglo XII se halla en N. Dunas, «Vie spirituelle» 104 (1961) 542 y sobre todo en M.-D. Chenu, quien no duda en afirmar que de la teología monástica «la teología eclesial tiene gran necesidad para su pleno equilibrio, ante cierto pragmatismo, espiritual o apostólico» (en el volumen colectivo *Points de vue actuels sur la vie monastique*, Montserrat 1966, p. 64). En relación con el tema, M.-D. Chenu había formulado ya su posición en *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 343-350, que fue divulgada en *La théologie est-elle une science*, París 1957, p. 101ss (trad. cast., *¿Es ciencia la teología*, Andorra 1959, p. 125-128). Cf. también P.Th. Camelot, *Théologie monastique et théologie scholastique*, RScPhTh 42 (1958) 240-253. El papel social de la teología monástica se comprenderá mejor a partir de una perspectiva más amplia, en la forma que expone H.-I. Marrou, *La place du haut moyen âge dans l'histoire du christianisme*, en *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente*, Espoleto 1962, p. 595-630.

3. Según G. Penco, el monaquismo medieval es «il rappresentante primario ed insostituibile della tendenza escatologica e contemplativa, fattore indispensabile per una visione integrale del mistero stesso della Chiesa», *Rassegna di studi sulla spiritualità monastica medievale*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 2 (1966) 95. Véase también F. Ruello, *À l'âge de la scolastique: théologie et louange*, «Quatre fleuves» 6 (1976) 24-38, donde se expone el método y el estilo de la teología monástica, ligada a la oración en función del esquema *lectio, meditatio, oratio*.

4. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II-1, París 1961, p. 279.

5. *Chances de la spiritualité occidentale*, París 1966, p. 179-224. Se trata de una refundición parcial de diversos artículos aparecidos entre 1962 y 1965. Viene a ser un complemento de su obra anterior *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París 1957 (trad. cast., *Cultura y vida cristiana*, Salamanca 1965).

como la *collatio* monástica no es una *lectio* magistral: ambas provienen de una fuente común pero con una metodología propia.

II. Historia de una expresión

La expresión «teología monástica» aparece por vez primera en un libro de Jean Leclercq publicado en 1946[6]. Inmediatamente expuso con amplitud su significado[7]. Recibida favorablemente, muchos estudiosos la aceptaron y empezaron a publicarse trabajos sobre ella[8]. Pero fue sobre todo en el IX centenario de la muerte de san Bernardo, en 1953, cuando recibió derecho de ciudadanía por parte de muchos de los participantes en el congreso, cuyas actas fueron publicadas con el título de *Saint Bernard théologien*[9]. Cuatro años más tarde, en 1957, el mismo Jean Leclercq publicaba *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, en que dedica un último capítulo a la teología monástica. Las reacciones no se hicieron esperar. Mientras que para unos se trataba de una evidencia que había que aceptar con los ojos cerrados, otros creyeron que se quería restringir a los monjes, como especialidad que les había sido propia, una manera de hacer teología, que en realidad perteneció y sigue perteneciendo a toda la Iglesia[10]. En el siglo XII la practicaron muchos canónigos regulares y en esa época, e incluso antes en general, cuantos hacían teología sin seguir el método escolástico. Sin embargo, fueron los monjes los que de hecho la representaron en la edad media del modo más amplio y constante y la ilustraron con numerosos y eminentes escritores.

¿Habría sido preferible otra expresión? A propósito de san Bernardo se ha hablado de «la existencia de una teología monástica, bíblica, es decir, de una teología que tiene su primer fundamento en la palabra de Dios: se la podría definir simplemente como la teología de la primacía de la Biblia. Ahora bien, ¿esta teología monástica difiere

6. *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, p. 366.

7. *Médiévisme et unionisme*, «Irénikon» 19 (1946) 12-14.

8. Así, por ejemplo, O. Bauer, *Frowin von Engelberg (1147-1178). De laude liberi arbitri libri VII*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 15 (1948) 27-75 y 269-303. El autor habla de una *klosterlich-monastische Theologie* (p. 27); para las conclusiones, cf. p. 303.

9. «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) III-IV.

10. Véase, por ejemplo, E. Kleineidam, «Theologische Revue» 54 (1958) 26.

mucho, sustancialmente, de lo que debería ser una teología auténtica, una teología a secas?»[11] Si la teología supone un discurso *(logos)* sobre Dios, no se ve que se pueda hablar de una «teología a secas», expresión que parece querer significar una teología sin presupuestos filosóficos. Creo que sólo se puede hablar de teología monástica en el sentido de que fue elaborada por monjes, en una época de transición entre la patrística y la escolástica. Dichos monjes, cada uno en su aquí y ahora correspondiente, tenían una visión del mundo, positiva o negativa, utilizaban un instrumental intelectual, estoico o neoplatónico, y además querían responder a unas necesidades muy concretas, las suyas. Creo también que, así como no hay una teología «perenne», si por teología entendemos algo que nos concierna directamente, existencialmente, tampoco hay, porque no es posible, una «teología a secas», pura, es decir, que prescinda del instrumental intelectual.

Un gran conocedor de la primera escolástica, A. Landgraf decía que la teología monástica es la «verdadera teología tradicional de la que se separó la primera escolástica»[12]. Otro maestro en la historia del pensamiento medieval, É. Gilson, halló la feliz expresión de «patrística del siglo XII»[13], y quizá sea esta fórmula, extendida a toda la «patrística medieval» (y no sólo a la del siglo XII), la que mejor se aplicaría al tipo de reflexión de que aquí tratamos[14].

R. Grégoire, buen conocedor del tema, prefiere que se hable de «teología sapiencial», en sintonía con la presentación que Vagaggini hace de la teología patrística, que califica de «gnóstico-sapiencial»[15]. Según Grégoire, dicha teología, como prolongación de la *lectio divina*, sería el fruto de una experiencia espiritual y, en cuanto tal, se convertiría en la teología por excelencia[16].

11. B. Ulianich, *Studi Bernardini*, «Studi storici dell'Ordine dei Servi de Maria» 8 (1957-1958) 193.

12. J. Leclercq, *Cultura y vida cristiana*, Salamanca 1965, p. 231, n. 2.

13. Prefacio a M.-D. Chenu, *La théologie du XII^e siècle*, París 1957, p. 9; véase H. Nitz, *Mönchtum heute: Wegweisungen*, «Erbe und Auftrag» 39 (1963) 150.

14. Sobre el hecho de que la noción «patrística» se extendiera progresivamente desde la antigüedad a san Bernardo, cf. O. Rousseau, *Le dernier des pères*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 300-308.

15. Véase lo dicho en el apartado *Caracterización de la teología patrística* (parte segunda, cap. primero) sobre el pensamiento de Vagaggini en relación con la teología monástica, cf. *Tendenze recenti in teologia e spiritualità monastica*, en *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Roma 1961, p. 23 y 92.

16. «Lettre de Ligugé» 192 (1978) 25-30.

Estas breves consideraciones sobre el vocabulario son suficientes para mostrar que la llamada teología monástica es una realidad compleja, demasiado rica para agotar su contenido con un único calificativo: es una teología bíblica, patrística y, si queremos seguir llamándola monástica —dado el ámbito que históricamente le fue más favorable—, debemos tener presente que es una teología tradicional, con unos presupuestos filosóficos más o menos explícitos, que se diferenciará de la reflexión que en Occidente, sobre todo a partir del siglo XII, adoptará la teología escolástica. Sin embargo, debemos decir que, según E. Bertola[17], se puede poner en duda la existencia de dos grupos teológicos, de dos orientaciones paralelas. Según el autor citado, la teología monástica sería una *scienza del cuore*, ordenada a la acción (con las notas de existencialismo, humanismo, subjetivismo y filosofía de lo concreto), y la teología escolástica sería una *scienza dell'intelletto*, basada en las *auctoritates* y ordenada al saber. Esta conclusión que se apoya en una serie de temas estudiados por teólogos monásticos, nos sugiere que para llegar a un resultado sólido y definitivo (en la medida en que es posible lo definitivo en el ámbito del pensamiento), habrá que proseguir las investigaciones, evitando introducir en ellas una óptica moderna. Hay una diferencia entre una *quaestio* anselmiana y una *quaestio* tomista, así como hay una pluralidad de teologías monásticas y no hay dos verdaderos teólogos escolásticos idénticos (no es un teólogo aquel que se contenta con repetir, con mayor o menor inteligencia, el pensamiento de un maestro). Antes de llegar a resultados generales, habrá que seguir en el camino de las monografías.

III. Teología tradicional y teología escolástica

La comprobación de la existencia, hasta comienzos del siglo XIII en Occidente, de una teología de tipo tradicional que se cultivó sobre todo entre los monjes, se añade a la comprobación de dos realidades: la primera podría ser llamada un dato de sociología histórica; la segunda es un dato de historia del vocabulario.

En primer lugar, se nos impone el hecho de que a dos ambientes diferentes respondieron dos modos diferentes de reflexión teológica.

17. *Teologia monastica e teologia scolastica*, «Lateranum» 34 (1968) 237-271.

Los dos ambientes y los dos modos de reflexión que se desarrollaron en cada uno de ellos determinaron la coexistencia o, si se prefiere, la existencia paralela de lo que Leclercq denominó las «dos edades medias»[18]: una edad media monástica y una edad media escolástica (esta última debido a los lejanos orígenes del método escolar, que se remonta al siglo IX e incluso antes)[19]. «Coexistencia» porque las dos edades medias no fueron sucesivas, sino contemporáneas; «paralelas», pero con la excepción de que, sin confundirse nunca, a veces se encontraron. Hubo entre ellas conflictos ocasionales, sin que habitualmente estuviesen opuestas una a otra; al revés, ambas se beneficiaron mutuamente. La existencia de dicha diferenciación en el interior de una misma época medieval es ahora un hecho admitido por los historiadores de la cultura. Los hombres de la edad media ya tuvieron conciencia de ello[20].

Este dato de sociología histórica se reflejó en general en el vocabulario cristiano y, en particular, en el de la reflexión religiosa y en la misma designación de esta reflexión. En efecto, a la aparición y desarrollo, en la edad media escolástica, de un tipo de reflexión religiosa influido por métodos escolares, y luego por la utilización de Aristóteles, respondió el uso del término antiguo «teología» en un sentido nuevo, el de una actividad de carácter científico. Gracias a Abelardo, tal innovación conduciría a las controversias que más tarde —hasta nuestros días, pero sobre todo a fines del siglo XIII y comienzos del XIV— suscitó la noción de «teología como ciencia»[21].

18. *Médiévisme et unionisme* (citado en la nota 7), y *Y a-t-il une culture monastique?*, en *Il monachesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Espoleto 1957, p. 339-356 (reimpreso en *Aspects du monachisme*, París 1964).

19. Algunos han dicho que concretamente Boecio († 525), porque gracias a sus traducciones, comentarios y escritos el Occidente conoció la lógica de Aristóteles, «se puede considerar uno de los fundadores del método escolástico» (G. Bardy, *Boèce*, en *Catholicisme* 2, p. 107), o «que se le llamó con razón el último de los romanos y el primero de los escolásticos» (J. Decarreaux, *Les moines et la civilisation*, París 1962, p. 224).

20. J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 231-280, recoge algunos testimonios de esta conciencia, que provienen de monjes.

21. Véase C. Dumont, *La théologie comme science chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Lovaina 1962. J. Leclercq, *La théologie comme science d'après la litterature quodlibétique*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 11 (1939) 351-374 y *L'idéal du théologien au moyen âge*, «Revue de science religieuse» 21 (1947) 121-148, publicó algunos textos de discípulos de santo Tomás y de otros escolásticos sobre el tema de la teología como ciencia. Sobre el proceso por el que, en el siglo XIII, «la

Pero, por otro lado, a la persistencia y desarrollo, dentro de la edad media, de una reflexión religiosa de tipo tradicional respondió la persistencia del sentido antiguo de la palabra «teología» que, a través de toda la edad media latina, por lo menos hasta el siglo XIII, siguió designando una forma de oración a base de ascesis que termina en la contemplación, y en un modo sapiencial de conocimiento alimentado por la oración, que lo prepara y del cual resulta[22]. Esa forma de hablar y la aspiración espiritual que revela han reaparecido en todas las épocas, cuando la especulación escolástica, tan legítima si se relativiza en el seno de sus límites históricos, ha querido ser la única forma de teología[23].

Comprobar —como nos obliga a hacer la historia— la existencia de dos formas de teología diferentes no nos lleva a desacreditar una de ellas ni a juzgar necesariamente una en relación con la otra. Debemos aceptar las dos como realidades que han respondido a las necesidades de la vida de la Iglesia en las épocas en que existieron y que siguen respondiendo a exigencias diversas de la reflexión teológica. Sería una concepción falsa y tiránica de la historia de las ideas considerar todos los siglos que precedieron una época determinada, que se admite como privilegiada —por ejemplo, la segunda mitad del siglo XIII—, como carentes de interés, excepto en la medida en que la prepararon; todo lo que en dichos siglos no fuera reductible a un elemento preparatorio debería ser rechazado como nulo[24]. Nos podríamos privar así de elementos genuinos de la tradición: no tenemos

ciencia teológica... pasa del régimen *monástico* al escolástico», véanse las reflexiones de R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, París 1963, p. 398-401, donde se hace eco de la obra de M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957. Por lo que se refiere a nuestros días, véase la problemática en *Un nuovo paradigma in teologia*, «Il Regno» 14 (1983) 328ss.

22. J. Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961, Studia Anselmiana 48, 70-80 y 157-159. Véase también el art. de F. Ruello citado en la nota 3.

23. Como consecuencia de este hecho, aquí aparece la relación entre teología y espiritualidad del modo como la analiza H. Urs von Balthasar, *Theologie und Spiritualität*, «Gregorianum» 50 (1969) 571-587, donde presenta unas pinceladas histórico-teológicas de la relación teología-espiritualidad en la edad patrística, en la edad media tardía, después del concilio de Trento y ahora en el diálogo ecuménico.

24. Esta actitud es denominada por De Lubac «una ilusión de la historia de la teología» (*Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge*, París ^{2}1949, p. 365-367).

que ver anticipaciones allí donde no hay más que valores tradicionales.

Ese problema de equidad histórica merece atención. En efecto, no se puede negar que hay, por ejemplo, un error sobre lo que comúnmente se llama «el renacimiento del siglo XII». Dicha expresión —que no tiene nada de feliz hoy que vemos renacimientos en todos los siglos— oculta dos ideas a menudo diferentes e incluso opuestas. Según algunos, la historia de dicho renacimiento es, ante todo, el de la primera escolástica o de la preescolástica, preparatoria del gran esplendor del siglo XIII. En esa misma época se da el florecimiento de la antigua tradición monástica, cuya decadencia coincidiría con la gran escolástica. Según los dos puntos de vista se cambiarán las fechas: los admiradores de la escolástica harán que el fenómeno empiece a partir del siglo IX, mientras que los admiradores de la tradición harán que su época perdure hasta comienzos del siglo XIII. Ambos puntos de vista determinarán también una serie de antítesis. Por un lado, adquiere interés una serie de escritos de autores considerados secundarios, que eruditos contemporáneos van editando; por otro lado, se mantiene el culto de los grandes autores indiscutibles.

Una concepción así de la historia de las ideas supone casi necesariamente un desprecio del modo de reflexión religiosa que a priori ha quedado desbancada. De este modo, el interés legítimo dado a la constitución progresiva de la escolástica, de sus métodos, problemas y tesis, induce a desconocer e incluso a despreciar el resto. Si no colocamos en el otro punto de vista, sería injusto responder al desprecio con otro desprecio: hay que reconocer los beneficios de la escolástica, los servicios que ha prestado al pensamiento cristiano. La comprobación objetiva de los datos de la historia de la Iglesia permite evitar una polémica estéril y un espíritu de conciliación que se avendría a compromisos desagradables. Hay que saber apreciar el valor positivo de todo cuanto, en contextos históricos y sociológicos diferentes, ha contribuido a la edificación de la Iglesia y de su pensamiento.

Desde tal perspectiva, podemos refutar la idea de que cierto tipo de teología monástica esté hoy superado, y en cambio ver en él un modo de reflexión permanente en la Iglesia. De esta forma se puede pensar que el espíritu de la teología monástica siga animando una corriente teológica. Si en un determinado momento histórico, fueron los monjes los que lo cultivaron de un modo especial, no debe sacarse la conclusión de que se trate de una teología aparte, tolerada sólo en

el ámbito de los monasterios. No se puede alejar de la continua reflexión eclesial a un san Anselmo o un san Bernardo y a tantos otros. Tienen que permanecer presentes en medio de la tradición.

IV. Para una mejor comprensión de la teología monástica

San Bernardo ofrece una sugestiva descripción del estilo de la teología monástica, cuando escribe en un sermón sobre el *Cántico:* «En cuanto a nosotros, en el comentario de las palabras místicas y sagradas, andemos con precaución y simplicidad. Conduzcámonos como la Escritura, que traduce la sabiduría escondida en el misterio con palabras que son nuestras; cuando nos representa a Dios, nos lo sugiere entre sentimientos que son los nuestros; las realidades invisibles y ocultas de Dios, y que son de gran valor, las hace accesibles a los espíritus humanos, como en vasos de poco valor, en comparaciones sacadas de las realidades que conocemos por los sentidos. Adoptemos también el uso de ese casto lenguaje»[25].

Aunque la teología monástica tenía la preocupación de interrogarse sobre el sentido de la Escritura y de resolver, en cuanto era posible, las dificultades nacidas de esos interrogantes, hay que admitir que su término último es el de cantar a Dios y orar. Según Juan de Fécamp (1028-1078), la teología es una alabanza a Dios[26], y Jean Leclercq ilustra su testimonio con una observación de Evagrio Póntico (345-399): «Si eres teólogo, orarás de veras y, si oras de veras, eres teólogo»[27]. Leclercq cita a este teólogo antiguo, porque cree que su fórmula mantiene una validez para todas las épocas y por eso añade: «El teólogo es un hombre que ora, por decir así, sobre la verdad; en él la oración está entretejida de verdad»[28].

El problema está en saber si la oración es un medio de acceder al conocimiento de Dios, si es el despliegue supremo de tal conocimiento, o si es una y otra cosa[29]. Pero de momento debemos fijar

25 *Sermo* 74, n. 2: PL 183, 1139 C.

26. J. Leclercq, *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp,* París 1946, p. 77.

27. *De oratione* 60: PG 79, 1179. Véase J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 276.

28. J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 276.

29. A diferencia quizá del Pseudo-Dionisio y sus comentadores del capítulo 3 de *Los nombres divinos.*

nuestra atención en la relación que hay, en la teología monástica, entre las actitudes mentales que expresan los términos *lectio, meditatio, oratio.* La «lectura divina» *(lectio divina)* o «lectura de la Escritura santa» tiende a la «meditación» y la «oración»[30]. Es inútil precisar de antemano qué hay que entender por «lectura divina», el primer acto específico, en mi opinión, de la teología. Su segundo acto sería la meditación, en el sentido de rumia de las palabras sagradas[31]. «Meditar —dice Leclercq— es unirse estrechamente a la frase que se recita, ponderar todas las palabras, para conseguir su plenitud de significado; es asimilar el contenido de un texto por medio de una especie de masticación, que nos devuelve todo su sabor; es gustar, como dicen san Agustín, san Gregorio, Juan de Fécamp y otros con una expresión intraducible, con el *palatum cordis* o *in ore cordis*»[32]. Pero sólo se lee y medita para llegar a la oración: «Cuando (el novicio) lea, que busque el sabor, no la ciencia. La Sagrada Escritura es el pozo de Jacob, de donde se extrae el agua que inmediatamente se derrama por la oración. No hay, pues, que ir al oratorio para empezar a orar, sino que en la misma lectura hay ocasión de orar y contemplar»[33].

Este último texto muestra que, si la oración y la contemplación penetran íntimamente la lectura y la meditación, éstas tienden por su misma esencia hacia la oración. Estamos persuadidos de que, no menos que la lectura y la meditación, la oración es un elemento integrante de la teología monástica, porque es un acto teológico. Es, en nuestra opinión, la mirada de admiración que el monje, al leer y meditar, siente hacia el misterio divino, pues no se trata tanto de especular cuanto de admirar[34]. Quizá podríamos ir más lejos en nuestra

30. Cf. J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 91-112. Sobre el tema de la *lectio divina* se puede consultar, además, F. Vandenbroucke, *La lectio divina du XI^e au XIV^e siècle,* «Studia monastica» 8 (1966) 267-293, y sobre todo J. Mattoso, *A lectio divina nos autores monásticos de alta idade média,* ibídem 9 (1967) 167-187. Un punto concreto de organización de la *lectio,* lo ofrece P. Lefèvre, *À propos de la lectio divina en la vie monastique et canoniale,* «Revue d'histoire ecclésiastique» 67 (1972) 800-809, cuando presenta pasajes relativos a la *lectio divina* que emanan de cuatro testimonios del siglo XII, y que plantean el problema de saber si la codificación normativa compuesta por Cîteaux y su influencia sobre la regulación de muchas instituciones canonicales en esa época suponen una fuente canonical común. Pero, ¿cuál sería dicha fuente?

31. Cf. H. Bacht, *Meditatio in ältesten Mönchsquellen,* «Geist und Leben» 28 (1955) 360-374; véase E. Vilanova, *Regula Pauli et Stephani. Edició crítica i comentari,* Montserrat 1959, p. 80 y 164-167.

32. J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 94. 33. J. Leclercq, ibídem.

34. En su *Comentario al Cántico* (*Sermo* 62, n.° 4: PL 183, 1.078), san Bernardo escribe: *Nam quod maiestati attinet interdum quidem et in ipsam intendere audet sed quasi admirans, non quasi scrutans.*

reflexión teniendo en cuenta la distinción, presente en el capítulo 52 de la *Regla* de san Benito, entre la oración privada y el oficio divino. La oración personal, fruto de la lectura y de la meditación personales del monje —lectura, meditación y oración son tres actos teológicos exigidos por el mismo estilo de la teología monástica—, halla su verdadero lugar en el oficio divino que, desde este punto de vista, sería el acto teológico por excelencia. Además, tal como lo concibe san Benito, el oficio divino incluye lecturas con cantos intercalados. Se leen las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y los comentarios que de ellas han hecho los padres católicos y ortodoxos. Se cantan, en número variable, los salmos. Se trata, pues, de la realización, en pleno oficio divino, del primer acto teológico de que hemos hablado. Pero éste queda como informado por la meditación de la Escritura —se trata del segundo acto teológico—, porque, como dice la *Regla* de san Benito, «el tiempo que queda después de las vigilias, los hermanos que lo necesiten lo dedicarán al estudio *(meditatio)* del salterio y de las lecturas» (cap. 8). Considerado en la totalidad de su desarrollo y de los actos que supone por parte de cada monje, ello es esencialmente una confesión del nombre de Dios, una alabanza al creador, siempre que «el pensamiento del monje esté de acuerdo con su voz» (cap. 19)[35].

1. *La escuela y el claustro: relaciones y contrastes*

En la edad media hay por lo menos dos medios diferentes en que se practica la reflexión cristiana: las escuelas de las ciudades y los monasterios[36]. Hay que evitar todo equívoco en relación con la no-

35. Para comprender mejor la aportación de la liturgia a la teología y cómo ésta queda marcada por aquélla, véase E. Vilanova, *La litúrgia des de l'ortodòxia i l'ortopraxi,* Barcelona 1981, reproducido parcialmente en «Phase» 23 (1983) 9-27.

36. «Por lo menos dos medios»: con el fin de reservar a los especialistas la cuestión de los canónigos regulares, en particular los de la escuela de San Víctor. Respecto de las escuelas, hay que decir que las escuelas catedralicias perderían su importancia con el advenimiento de la universidad medieval. El caudal intelectual de la universidad medieval se vio aumentado con la riqueza del saber antiguo griego, conservado por los bizantinos y los árabes y con el mismo saber árabe, incorporados a la ciencia occidental gracias al trabajo de las famosas escuelas de traductores. Su labor no se limitó a una

ción de escuela. Cuando se estudia la historia de las escuelas monásticas, a menudo se exagera su importancia, porque se toman aisladamente. Pero cuando se estudian comparativamente es fácil hacer justicia[37]. Es cierto que no se puede simplificar: en el mismo monaquismo ha habido diversidad. Así, se deben distinguir los monasterios anglosajones, los de Inglaterra y los que, a partir de los mismos fueron fundados en países del imperio, y, por otro lado, los de Italia, Francia y países de «marca»[38]. En el continente los dos modos de monaquismo pueden ser simbolizados por Gorze y Cluny[39]. Los monasterios del primer grupo ocupaban un lugar en la jerarquía eclesiástica; en Inglaterra, sobre todo, muchos eran monasterios de catedrales. Sus teólogos tenían que ocuparse de los mismos problemas de teología que se estudiaban fuera de los ambientes monásticos. Éste fue, por ejemplo, el caso de Senato de Worcester, en el siglo XII[40], aunque éste se opone a que «se discuta sin reverencia sobre Dios» y se perjudique «por medio de sutiles objeciones» el secreto inefable de la divinidad[41]. De este modo se quiere mantener monje, porque, en la medida en que el monaquismo es fiel a su orientación primera, es decir, a la búsqueda de Dios en cierta separación del mundo, halla menos razones para ocuparse de las escuelas exteriores y de los problemas que en ellas se plantean, aunque sean teológicos. Ésta fue la actitud adoptada por Cluny y después de Cîteaux, que en este punto

rama del saber. Matemáticas, medicina, física, geografía, química, astronomía, y, obviamente, filosofía y teología, todo fue objeto de la avidez intelectual de las nacientes universidades europeas.

37. Cf. P. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII^e^ siècle*, «Traditio» 5 (1947) 211-268; a las mismas conclusiones llega J. Leclercq, *L'humanisme bénédictin du VIII^e^ au XII^e^ siècle*, «Analecta monastica» 1 (1948) 1-20.

38. J.M. Lacarra, *La península Ibérica del siglo VII al X: Centros y vías de irradiación de la civilización*, en *Centri e vie di irradiazione della civilità nell'Alto Medioevo*, Espoleto 1964, p. 266ss. En relación con Cataluña, hay un resumen en A. Linage Conde, *La apertura europea de Cataluña*, en *Historia de la Iglesia en España* II-1, dirigida por R. García-Villoslada, Madrid 1982, p. 172-178, y A.M. Mundó, *El monaquisme català i la seva influència social durant l'edat mitjana*, «Qüestions de vida cristiana» 105-106 (1981) 8-14.

39. K. Hallinger, *Gorze-Cluny*, 2 vols., Roma 1950-1951, Studia Anselmiana 22-25, estudió estos dos centros desde la perspectiva de las instituciones monásticas.

40. P. Delhaye, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 24 (1952) 203-224.

41. Citado por R.W. Hunt, *English learning in the late twelfth century*, Londres 1936, Transactions of the Royal Historical Society XIX, p. 30.

como en otros —por paradójico que parezca— siguió la orientación de Cluny[42].

Después de esas precisiones, hay que distinguir, a través de toda la edad media, dos clases de escuelas: las de los monjes y las de los clérigos[43]. Las de los monjes son «interiores», es decir, abiertas a los niños que se preparan para la vida monástica, o «exteriores», si se admitían otros niños (en tal caso se ponían fuera de la clausura). La enseñanza en las escuelas exteriores a menudo se confiaba a clérigos seculares, ya que muchas veces dichas escuelas acarreaban inconvenientes y eran difícilmente compatibles con la observancia monástica. En las escuelas interiores se enseñaban las artes liberales que preparaban al futuro monje a la *lectio divina* dentro del marco de la liturgia; el joven monje recibía así una cultura desinteresada, de tendencia contemplativa.

En cambio, las escuelas de los clérigos, situadas en las ciudades, cerca de las catedrales, eran frecuentadas por hombres que ya habían sido formados en las artes liberales en las escuelas parroquiales o en las monásticas exteriores. Ahora se preparaban para su actividad pastoral, para su «vida activa»: fue en esas escuelas urbanas donde nació y se desarrolló la teología escolástica.

La prueba de la diferencia que existía entre las dos clases de escuelas, y entre las enseñanzas impartidas, es que desde el siglo IX algunos abades necesitaron enviar, por algún tiempo, a alguno de sus monjes a estudiar a las ciudades[44]. Otras veces eran los seculares los que iban a una escuela de algún monje de fama, como pasó con Bec en tiempo de san Anselmo. Otras veces, los monjes habían asistido antes de su conversión a escuelas clericales o iban a las mismas aprovechando que su abadía se encontraba cerca; fue el caso, por ejemplo, de Ruperto de Deutz durante sus años de formación en Saint-Laurent de Lieja. Muchos, finalmente, mantenían buenas relaciones con los

42. Cf. A.H. Bredero, *Cluny et Cîteaux au XII^e^ siècle: les origines de la controverse*, «Studi medievali» 12 (1971) 135-175.

43. Se hallan noticias de interés en J. Leclercq, *Pédagogie et formation spirituelle du VI^e^ au IX^e^ siècles*, en *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto medioevo»*, Espoleto 1972, p. 255-290. A propósito de las escuelas de París del siglo XIII, M.-D. Chenu dice muy exactamente: «Henos aquí lejos del personal de la escuela monástica, el cual, por amor de Dios, sin prisa, sin ambición, sin preocupación por el mañana, prepara al joven monje a la lectura de la Biblia y al servicio divino» (*Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París-Montreal 1950, p. 16).

44. Cf. E. Lesne, *Les écoles de la fin du XII^e^ siècle*, Lille 1940.

maestros de la escolástica. Sin embargo, las escuelas monásticas conservaban su carácter propio, determinado en último término por las mismas exigencias de la vida monástica. La diferencia entre la teología escolástica y la teología monástica responde a las diferencias entre dos estados de vida: la de la vida cristiana en el mundo y la de la vida cristiana en el claustro.

2. *Dos lenguajes teológicos*

La diferencia entre el género de conocimiento religioso que se adquiría en el ámbito escolar o en el monasterio explica la diferencia del lenguaje utilizado en teología. De ahí, por ejemplo, aquel tono fervoroso, aquel vocabulario místico, aquellas invitaciones a la superación, que se hallan incluso en los escritos más especulativos de san Anselmo y que no se encuentran en los escolásticos.

Pedro Comést or es un buen testigo del contraste entre dos categorías de cristianos: «Los hay que se dan a la oración más que a la lectura: son los que viven en los claustros. Hay otros que pasan todo el tiempo leyendo y raramente oran: son los escolares»[45]. En el claustro se hace teología en función de una experiencia monástica, en que andan juntos la búsqueda de la verdad y el esfuerzo por la perfección.

Dicha orientación supone un estilo y géneros literarios que concuerdan con la tradición patrística. Juan de Salisbury caracterizó —y caricaturizó, porque hay algo de exageración y, por lo tanto, de injusticia— a los maestros escolásticos; los opone como innovadores «modernos» a los antiguos —*veteres*— que mantienen la tradición.

Littera sordescit, logica sola placet. Todo el conflicto tiene sus raíces en esta antítesis. El nuevo estilo resulta del predominio que se concede a ciertas disciplinas; se acentúa no la gramática *(littera)* sino la lógica. Asimismo, no se contentan ya con la *auctoritas* de la Sagrada Escritura y de los padres, y se recurre a los filósofos, se busca la claridad en todo. De ahí la diferencia fundamental entre el estilo escolar y el monástico. Los monjes hablan en imágenes y comparaciones extraídas de la Biblia y que incluyen al mismo tiempo la riqueza y la oscuridad propias del misterio a que se aproximan. San Bernardo

45. *Sermo* IX: PL 198, 1747; el mismo tema en el sermón VII de Coméstor: PL 171, 412D-413A.

ve en el lenguaje bíblico cierto pudor respetuoso de los misterios de Dios; admira el tacto y la discreción con que Dios ha hablado a los hombres y quiere proceder del mismo modo: *geramus more Scripturae*[46].

Los escolásticos buscan la claridad; por eso usan gustosamente términos abstractos. No dudan en forjar nuevas palabras, aquellas *profanas vocum novitates*, contra las que el mismo Gregorio IX advierte a los maestros de la Universidad de París[47]. Para los monjes, que no siempre se niegan a utilizar el vocabulario aristotélico llegado a través de Boecio, éste es un vocabulario auxiliar, que no suplanta al bíblico. Así su vocabulario resulta más poético y sin duda más literario que el de la escuela.

Pero en muchos monjes hay algo más que una cuestión de palabras. Hay, sobre la base de un platonismo y un agustinismo, una doctrina de la nada de las criaturas[48]. Por eso, algunos enunciados revelarían, no ya una diferencia de expresión, sino una diferencia de actitud doctrinal en antropología y cosmología. La divergencia de lenguaje, en tal planteamiento, mostraría dos espiritualidades y dos teologías, porque nos hallamos ante dos antropologías y dos concepciones del mundo muy distintas. La espiritualidad puede escapar menos a la necesidad que se impone a toda teología de determinar cuál es su concepción del hombre y del mundo[49]. A pesar de la repugnancia que experimenta el historiador a transferir palabras sin tener presentes los contextos, podríamos recurrir a lo que Y. Congar decía a propósito de Taulero: «Estamos bastante lejos de una actitud de tipo doctrinal o teórico, que se empeña en respetar y situar cada aspecto, cada elemento, según lo que representa de verdad. De las dos actitudes posibles respecto del único absoluto, la que llega hasta la desvaloración de todo el resto y la que lo considera el fundamento

46. Véase el texto citado de san Bernardo (nota 25).

47. M.-D. Chenu, *Vocabulario bíblico y vocabulario teológico*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, p. 161-175.

48. Cf. R. Bultot, *Spirituels et théologiens devant l'homme et le monde*, RT 64 (1964) 517-548. Para toda la polémica suscitada por la tesis de Bultot, cf. L.J. Bataillon-J.-P. Jossua, *Le mépris du monde. De l'interêt d'une discussion actuelle*, RScPhTh 51 (1967) 23-38 y también R. Grégoire, *Il contemptus mundi: ricerche e problemi*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» V (1969) 140-154.

49. Cf. R. Bultot, *Anthropologie et spiritualité. À propos du contemptus mundi dans l'école de Saint-Victor*, RScPhTh 51 (1967) 5-22.

de valor de todas las cosas, los espirituales prefieren la primera»[50]. En el texto citado basta cambiar espirituales por monjes y tendremos un diagnóstico bastante preciso.

Si es así, muchos enunciados de monjes deben ser tomados como expresión de una actitud; se trata de opciones y posturas existenciales muy arraigadas. Secundariamente son enunciados de carácter doctrinal o teórico y, en este sentido, muchas obras monásticas no contienen sólo expresiones de actitudes, sino también justificaciones doctrinales, teorías sobre las conductas adoptadas, a menudo negativas respecto de los valores humanos. Algunos de tales enunciados, propios de los monjes, son inseparables de un contexto de pensamiento, de una interpretación de la condición humana que excluye o reduce la posibilidad teórica de otros puntos de vista. La práctica está vinculada a una teoría más o menos explícita[51].

3. *Especulación y admiración*

La nota común de todos esos autores medievales es haber sido monjes, es decir, hombres esencialmente religiosos, preocupados por la unión con Dios. Ello confiere a su doctrina un valor perenne y también universal. San Bernardo, que impartía su enseñanza sobre todo a los monjes de su monasterio, no es sólo un doctor monástico, sino un doctor de la Iglesia universal.

El mensaje de dichos autores es recordar el carácter de oración y de admiración de toda teología. Balduino de Ford traduce a menudo su actitud en la eucaristía con estas dos palabras: *stupor* y *admiratio*[52]. Está en suspenso, como en éxtasis, en un estado que participa de la inmovilidad que produce el estupor y del dinamismo propio del entusiasmo: no cesa de admirar. Admira el misterio que la revelación propone a la contemplación y admira también el hecho de que los hombres en la Iglesia crean en él; admira la fe. Su admiración recompensa su fe y a la vez la excita; ambas disposiciones del alma influyen

50. *Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos*, en *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, p. 178.

51. El correctivo que representa san Francisco y la teología de sus hijos a esta orientación, lo he expuesto en *Naturaleza y gracia, ¿un nuevo equilibrio?*, «Verdad y vida» 40 (1982) 145-158.

52. *De sacramento altaris:* PL 204, 655, 685.

en el conocimiento mutuo. Despiertan la inteligencia y todas las facultades del hombre; la reflexión y el conocimiento se aprovechan de la admiración y alimentan al tiempo la caridad y las virtudes. Por vía de conocimiento o por un gusto superior aún, experimentamos algo de la suavidad de Dios y nos alegramos de ello deseando la plena manifestación de la realidad que se nos ofrece velada en la fe y los sacramentos.

La teología monástica es una teología admirativa y por ello supera la simple especulación. Admiración y especulación: dos palabras que designan una mirada. Pero la mirada de la admiración añade algo a la especulación. No es que necesariamente vea más, pero basta con lo poco que entrevé para poner al ser del contemplativo en estado de gozo y de acción de gracias.

El resultado de tal actitud lleva de nuevo a la oración. «Se busca de un modo más digno y se halla más fácilmente con la oración que con la disputa», afirma san Bernardo[53]. La reverencia para con los misterios de Dios, que es el distintivo de la teología de los monjes, proviene de lo que san Benito llama la «reverencia de la oración» (*Regla*, cap. 20). No sería difícil ilustrar tal afirmación. Al término de esa actitud espiritual aparece la experiencia de la unión con Dios. En el claustro, dicha experiencia es principio y fin de la investigación. Se ha podido decir de san Bernardo que su contraseña no era *credo ut intelligam,* sino *credo ut experiar*[54], a pesar de que la insistencia en la experiencia no es propia de san Bernardo.

Una determinada experiencia de las realidades de la fe, cierta fe vivida es al mismo tiempo la condición y el resultado de la teología monástica. Ahora bien, la palabra experiencia, equívoca después del abuso que ha sufrido en época reciente, no tienen que evocar aquí nada de esotérico. Expresa simplemente que, en la búsqueda y la reflexión, tiene su parte aquella luz interior de que tanto hablan Orígenes y san Gregorio, que coincide probablemente con lo que san Benito llama *affectus* (*Regla*, cap. 20): una manera de saborear, de gustar las realidades divinas que es enseñada constantemente en la tradición patrística caracterizada, como dijimos, por una teología gnóstica-sapiencial. Se trata de un pensamiento cristiano que se

53. *De consideratione* V, 32: PL 182, 808.

54. J. Schuck, *Das Hohelied des hl. Bernhard von Clairvaux*, Paderborn 1926, p. 11.

mueve siempre en el ámbito de la fe, que nunca hace abstracción de ésta, que no se aleja de su ejercicio y que, en todo momento, sigue siendo un acto de fe. Esa experiencia personal va ligada a todo un ambiente; está condicionada y favorecida por la experiencia conventual de una comunidad y se extiende en un fervor común.

Capítulo segundo

EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

I. El marco de la cristiandad

Cronológicamente es el primero de los renacimientos medievales, que procede de los primeros jalones culturales puestos en aquel período precedente que buscó la asimilación de la cultura romana. Eruditos como Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable intentaron transmitir a los nuevos pueblos el saber de la antigüedad y prosiguieron así la obra educadora de Boecio. Profundamente consciente de recibir de Dios su poder y de tener graves responsabilidades ante el pueblo cristiano, Carlomagno integró fuertemente la Iglesia a la monarquía. Una interpenetración estrecha de lo espiritual y lo temporal hizo del imperio de Carlomagno una cristiandad bajo la dirección imperial. Probablemente la cristiandad fue más una construcción autoritaria y un sistema de encuadramiento de los pueblos que una adhesión consciente de la gente a una fe revelada. De hecho, como cuerpo constituido, la cristiandad constantemente se ha desmentido a sí misma, sean las que fueren la fe, la piedad, el amor de numerosas personas consideradas en particular. Ante los no cristianos, a menudo practicó la ley del más fuerte, olvidando que se trataba de hombres. La cristiandad ha sido proclamada, teorizada, institucionalizada. Seguramente nunca ha sido vivida —y quizá no podía serlo— en una unanimidad de convicciones y sobre todo de comportamientos[1].

1. Véase J. Delumeau, *Quelques réflexions sur l'histoire de la christianisation*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 50 (1980) 153-167. En un plan más divulgativo, Delumeau ha expuesto sus reservas a la cristiandad en *Le christianisme va-t-il mourir?*, París 1977. Para la estructuración sociopolítica de la cristiandad, véase M. García Pe-

Contrariamente a la expresión «civilización cristiana», que nace con el romanticismo y participa de sus ilusiones, la palabra «cristiandad» es antigua. Ha servido para definir el mundo occidental en función de la religión. Desde la edad media, algunos emperadores y sobre todo muchos papas habrían querido hacer de la cristiandad el «marco único y unificador del Occidente». Ello no se realizó a causa de la fragmentación de los Estados, de la diversidad y del antagonismo de los intereses nacionales y de la lucha de clases. A pesar del fracaso, se siguió hablando de cristiandad para designar los países donde vivían los pueblos cristianos. Por lo tanto, el término tuvo primeramente una significación geográfica. Constituía un universo particular que tenía ciertos caracteres específicos: la religión y la moral que los hombres de Iglesia proclamaban eran las únicas verdaderas; se hacía mención del Dios de los cristianos en los edictos de los reyes y en los tratados internacionales; la autoridad secular estaba al servicio de la eclesiástica, cuando se trataba de impedir desviaciones doctrinales o veleidades de hostilidad e indiferencia hacia la religión cristiana[2].

layo, *El reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas en la alta edad media,* Madrid 1959, donde pone de manifiesto cómo el imperio de Carlomagno se construyó ideológicamente siguiendo las pautas arquetípicas del Antiguo Testamento y del *De civitate Dei* de san Agustín (p. 44-48). La tensión entre universalismo (unidad de Europa) y particularismo (feudalismo) ha sido señalada por el mismo García Pelayo, *Del mito y de la razón en el pensamiento político,* Madrid 1968, p. 72-82. Sobre estas cuestiones siguen teniendo interés: H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge,* París 1934; íd, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical,* París 1934; id., *Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique,* en *Augustinus Magister* II, París 1954, p. 991-1003; ténganse presentes las observaciones de De Lubac, escritas en los años treinta, *Augustinisme politique?,* en *Théologies d'occasion,* París 1984, p. 215-254. Véase una buena visión global del tema en F.J. Fernández Conde, *El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medioevo,* «Burgense» 13 (1972) 457-488, donde después de caracterizar la mentalidad medieval, presenta el imperio carolingio visto como una experiencia práctica de la ideología del agustinismo político y también el ideal y la actitud política de Gregorio VII, para terminar analizando el proceso de desintegración de dicha ideología bajo la influencia secularizante del aristotelismo; cf. también las precisiones de P. Brezzi, *Considerazioni sul cosidetto agostinismo politico (alto)-medievale,* «Augustinianum» 25, 1-2 (1985) 235-254. Para una perspectiva actual del tema de la cristiandad, véase A. Filippi, *L'improponibile cristianità,* «Il Regno» 14 (1983) 331-340, que resume las aportaciones de G. Alberigo, N. Nissiotis, D. Menozzi, G. Thils, J. Zizioulas, G. Ruggieri, J.-P. Jossua, publicadas en «Cristianesimo nella storia» 5 (1984) 29-166.

2. Según Marrou, la autoridad secular, más que actuar en función de una política de ocasión, lo hacía consciente de una posición fundamental que ponía en juego la

La cristiandad ha sido, pues, una tarea del cristianismo sobre la vida colectiva de tal modo que su primera identificación no es la nacionalidad, ni la clase social, ni la elección política o ideológica, sino la pertenencia religiosa y confesional. Pero en el mismo espíritu de sus sucesivos responsables, a todos los niveles y en los diversos países, la cristiandad era más que un carné de identidad distribuido a mucha gente. No bastaba con que fuera un credo profesado por los dirigentes, una moral proclamada, un ritmo de ceremonias, un encuadramiento institucional, una serie de lugares de culto y peregrinación. Sólo tenía sentido y existencia verdadera como expresión de una gran fe colectiva y de una conducta general fiel al evangelio. Para que hubiera cristiandad auténtica, era necesario que lo prescrito fuera vivido. Éste era el proyecto de los responsables del cristianismo. ¿En qué medida dicho proyecto se realizó? Preguntémonos en qué podía consistir la fe de las masas. Es difícil responder a la pregunta, ya que hasta la época medieval se trata de un elevado porcentaje de rurales que, casi siempre, no saben leer ni escribir y están separados de nosotros por un abismo de silencio. Lo que sabemos de sus comportamientos religiosos proviene en general de un mundo que les es hostil: la cultura escrita.

Por lo menos, según historiadores competentes, se pueden mantener dos certezas: 1) Los hombres de Iglesia estaban convencidos de que no se es cristiano sin un mínimo de instrucción religiosa. 2) Obispos y predicadores católicos creían, ante el mundo rural, que faltaban conocimientos cristianos de base y que dicho mundo continuaba vinculado a un montón de supersticiones paganas. Para ellos, sin duda, la cristiandad proclamada en las alturas no se realizaba al nivel de cada día. De una época más tardía de la que nos ocupa se ha podido decir: «La cristiandad, hacia 1500, era casi país de misión»[3]. La palabra «misión» es usada aquí de una manera propia. En efecto, ¿es por azar si

esencia de la definición del cuerpo social: de ahí el lugar que adquirían las preocupaciones de ortodoxia, por ejemplo, en la actividad legislativa. Basta con hojear los códigos: todo el libro XVI del *Código* de Teodosio (unas 150 constituciones consagradas a la defensa de la ortodoxia), el libro I del *Código* de Justiniano, que se abre con la definición de la santa Trinidad, seguida de una amenaza dirigida a los que la contestaren... Inútil insistir en el papel histórico de tales documentos, que ejercieron un fuerte influjo sobre el desarrollo del pensamiento jurídico de la edad media, sobre todo cuando, a partir del siglo XII, renació el estudio del derecho romano. Cf. *L'héritage de la chrétienté,* en *Hérésies et sociétés,* París-La Haya 1968, p. 51-54.

3. J. Le Goff, *Histoire des religions* II, París 1972, p. 856.

la Iglesia católica, a partir del siglo XVI, esparce sus misioneros por toda la Europa que le seguía sometida y si el mismo término servía para designar a los apóstoles del exterior y del interior?

Sea cual fuere el lenguaje que la pedagogía de los clérigos deba usar, está claro que el cristianismo intensivo, conducido por las reformas de la cristiandad[4], constituye un esfuerzo sin precedentes para espiritualizar las conductas de cada día. A personas que a menudo practicaban una religión externa se les mostraba que lo único que importaba era el destino del alma, después de la muerte. Proponen una religión de gran austeridad. El mismo exceso de las exigencias propuestas revela en negativo la situación que querrían modificar, una situación de paganismo, en la que rezar es en primer lugar pedir la salud, buenas cosechas y éxitos terrenales.

La situación de cristiandad es importante sobre todo como fruto de la consolidación de una nueva forma social, tanto por su estructura jurídica (relación señor y pueblo), como por la conquista de la unidad y unicidad culturales. Sin duda, la Europa medieval selló en el corazón de la sociedad una impronta clasista que es difícil borrar, por haber arraigado profundamente en los espíritus con la convicción de que la forma social basada en el poder del dirigente monárquico u oligárquico era, de modo inconcluso, la óptima, la perenne y la universal.

La teología tuvo que desempeñar un papel de complicidad ineludible. Sociedad y cristianismo formaban una real hipóstasis dialéctica. El *rex* y el *sacerdos* se unieron con renovada indisolubilidad. Esta unidad directiva también luchaba en sí misma por sobresalir, ora uno ora el otro de ambos componentes, con prestancia hegemónica. Haciendo intervenir a Dios, evidentemente su representante más específico, el *sacerdos,* tenía las mejores cartas. En este juego el *pontifex* solía afilar muy bien la argumentación teológica y, por consiguiente, el raciocinio jurídico. La *potestas* —el poder— era el motor de aquel sistema; el convencimiento de la necesidad de un poder sumo, casi divino, rector y alimentador de la sociedad, tenía forzosamente que favorecer una teología que le fuera útil y propicia.

Es comprensible que el momento más fuerte de la teología medieval, la de los siglos XI al XIII, aunque con sutileza de virtuoso elaboraba por su cuenta las sublimes *summae* centradas en el eje de los *motus criaturae in Deum* (proyección de la criatura hacia Dios), no dejara de dedicarse a la configuración y fortalecimiento de la imagen de quien encarnaba, dentro de la concepción del *magnus ordo* —el gran ordenamiento—, el *poder sagrado.* Y ya que, en dicho sistema, se afirmaba que el pueblo subsistía en el *rex,* la teología y sus acólitos, el derecho y la moral, aceptando tal principio, edificaron un razonamiento compacto y sólido en el que acción de Dios en el mundo y sistema sociopolítico encajaban armoniosamente. He aquí por qué en el pensamiento eclesiológico medieval vivía el diseño articulador de su *corpus theologicum.*

Carlomagno reivindica muchas prerrogativas religiosas para el emperador. Con él se realiza fácticamente la concepción unívoca e indistinta de *Iglesia-mundo.* El imperio es la Iglesia, y viceversa. Ahora el emperador y todo príncipe es llamado *rector Ecclesiae,* mientras que los súbditos en su totalidad son llamados por su parte *fideles* de Dios y del emperador. La Iglesia deja de concebirse como una comunidad de creyentes que en libertad han optado por la fe cristiana, y se entiende como una sociedad que fatalmente tiene —sin excepción— la religión del rey; es, simplemente, *la* sociedad cristiana[5].

El emperador concede por sí mismo los *honores* (beneficios) a los miembros del clero y se considera como *gran ministro* de la Iglesia, acentuando de este modo dentro del imperio la distinción entre *ordenados* y simples vasallos. Para Carlomagno, el emperador y el príncipe son personajes *sagrados,* vicarios de Dios en lo que se refiere al poder y a la autoridad, mientras que el sacerdote —en especial el papa— es más bien el vicario de Cristo y de Pedro en lo que se refiere al ejercicio y las funciones sacerdotales propiamente dichas.

4. M.-D. Chenu, *Reformas de estructura en la cristiandad,* en *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona 1966, p. 33-49; véase también, en la misma obra, *¿Descristianización o no cristianización?,* ibídem, p. 237-243.

5. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 51-55; *Les ministères d'Église dans le monde féodal,* «Revue de droit canonique» 23 (1973) 86. Sin embargo, hay que tener en cuenta, en cuanto a la época carolingia, la tesis de A.M. Papes, según la cual algunos historiadores modernos no han sabido ver el espíritu de los teólogos carolingios, más preocupados por las realidades espirituales que por una política eclesiástica a la manera de los siglos posteriores: *Dottrine politiche nell'età carolingia e nel secolo decimo,* «Salesianum» 40 (1978) 747-778.

II. La renovación cultural

Mantener y potenciar la situación de cristiandad llevó a Carlomagno a preocuparse por levantar el nivel intelectual y moral de su pueblo. A este fin, convenía en primer lugar un clero instruido y, por lo tanto, escuelas: una serie de capitulares (entre los años 791 y 800) prescriben la organización de escuelas catedralicias, monásticas e incluso, en zonas rurales, presbiterales. Destinadas en principio a los futuros clérigos y monjes, dichos establecimientos estaban también abiertos a los laicos, pero éstos no mostraron excesivo interés por la instrucción. Si las escuelas fueron en primer lugar escuelas elementales, algunas de ellas superaron, desde fines del siglo VIII, este nivel y enseñaron las artes liberales, consideradas como el peldaño preparatorio para la adquisición de una cultura superior, que en ese momento se confundía con la teología. La inquietud esencial del gobierno era encontrar maestros capaces de dar el impulso necesario a la renovación de los estudios: como no había bastantes en la Galia franca, Carlomagno los hizo venir del extranjero. Así, a su alrededor se constituyó una «academia palatina»[6] donde confluyeron italianos (Pablo Diácono, Paulino de Aquileya, Pedro de Pisa), originarios de la Marca Hispánica (Teodulfo), irlandeses (Dungal, Dicuil), anglosajones, entre los que sobresalió Alcuino, *praeceptor Galliae*.

Alcuino (nacido hacia el 730, murió en 804) es quien se dedicó más plenamente a la tarea que había aceptado en la academia palatina, a pesar de que pasó varios años viajando entre Francia e Inglaterra (York, donde estudió y dirigió la escuela, será siempre muy querida para él). Desde el 793 hasta su muerte permaneció en el continente, primero cerca del rey y luego en su célebre abadía de San Martín de Tours.

Alcuino escribió cierto número de manuales sobre las materias del *trivium: De grammatica, De orthographia, De dialectica* y un *Dialogus de rhetorica et virtutibus.* Además, un tratado sobre el alma *(De animae ratione),* que es más bien un libro de moral, donde sigue escrupulosamente a san Agustín, aunque silencia el trasfondo metafísico de sus tesis. En su *De Trinitate* se inspira también en san Agustín, así como en Boecio y Mario Victorino. Ninguna de sus obras es innovadora en las cuestiones tratadas. Sin embargo, es interesante leer en las mismas que, según él, el saber profano es la condición del saber sagrado: las siete columnas de la casa que se construyó la Sabiduría (*Proverbios* 9,1) pueden representar las siete artes liberales. En el *De Trinitate* nos hallamos en el cruce de la explicación gramatical de los textos y de la interpretación filosófica de la revelación: éste era el modo como Alcuino se aventuraba en teología.

6. Los poemas de Alcuino y de Teodulfo permiten hacernos una idea de esta academia. Cf. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters* I, Munich 1911, p. 249-250. Para todo lo que se refiere al renacimiento carolingio, véase G.W. Trompf, *The concept of the carolingian renaissance,* «Journal of the history of ideas» 34 (1973) 3-26.

La reorganización de los estudios, la multiplicación de los libros gracias a la actividad de los *scriptoria* que copiaban tanto obras eclesiásticas como de autores latinos —este trabajo aseguró la conservación de la mayoría de los textos latinos que serían redescubiertos por las generaciones siguientes— dirigieron la renovación intelectual perceptible en todos los ámbitos de la actividad literaria del siglo IX: así se puede hablar de un verdadero renacimiento que tiende, no a un retorno a la antigüedad, sino a explotar el legado antiguo en provecho del cristianismo. Los testimonios más representativos del movimiento son: Eginhard, que en su *Vita Karoli Magni* adopta los marcos de la biografía imperial romana; Rábano Mauro, discípulo de Alcuino, autor de una verdadera enciclopedia *(De universo);* Walafrid Strabón, abad de Reichenau, célebre por sus trabajos de exégesis *(Glossa ordinaria)*[7]; los liturgistas Amalario y Floro de Lyón, Lupo de Ferrières, cuya correspondencia lo revela como un letrado ilustre. Y el nombre más sobresaliente del siglo es Juan Escoto (o Eriúgena, es decir, irlandés).

7. Véase E. Bertola, *La glossa ordinaria biblica ed i suoi problemi,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 45 (1978) 34-78, artículo que se debe considerar como una contribución esencial a la historia de dicha *glossa*, que fue el pan de cada día de los teólogos medievales. Las causas de su éxito universal, la parte exacta que tuvo en la investigación teológica, el problema de su evolución, parcialmente explicable por sus orígenes, después del siglo IX, todo queda serenamente analizado en este artículo.

III. La contribución de la Marca Hispánica a la teología carolingia

Escribía M. Menéndez y Pelayo: «Conviene recordar asimismo que España dio a la corte carolingia su primer poeta en Teodulfo, el obispo de Orleáns, autor del himno de Palmas, *Gloria, laus et honor...;* su primer expositor de la Escritura en Claudio; su primer controversista en Prudencio Galindo. Las tres grandes, por no decir las únicas cuestiones teológicas de la época, el adopcionismo, el culto de las imágenes y la predestinación, fueron promovidas por españoles: Félix, Claudio de Turín, Prudencio»[8].

El renacimiento carolingio, en efecto, tuvo su influencia en la Iglesia de la Marca Hispánica. En primer lugar, hay que colocar la figura preclara del obispo de Orleáns, Teodulfo, ciertamente catalán, el mejor poeta en lengua latina de este período y gran colaborador del emperador en la empresa escolar. Es suyo el himno del domingo de Ramos, cantado durante siglos en la liturgia romana, y es suyo también el único mapa de la época carolingia que ha llegado hasta nosotros, gracias a una copia hecha en Ripoll en 1055[9]. Las razones por las que dicho personaje llegó a Francia y entró en contacto con Carlomagno nos son desconocidas. Una cosa es segura y es que el año 798 es designado obispo de Orleáns. Destituido en el 818, cayó en desgracia y murió el año 821. Como teólogo había escrito, a petición de Carlomagno, un tratado *De Spiritu Sancto,* en que se pronunciaba vigorosamente por el *Filioque*[10]. Poco antes había respondido a la pregunta del soberano sobre la significación del rito bautismal[11]. Como obispo dejó interesantes instrucciones pastorales que atestiguan su interés por el restablecimiento de la antigua disciplina y la adecuada formación del pueblo.

8. *Historia de los heterodoxos españoles* I, Madrid 1956, BAC 150, p. 447. Para esos autores de la Marca, véase P. Sáinz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española* I. *Edad Media,* Madrid 1980, p. 349-366. La intervención de Prudencio Galí o Galindo, obispo de Troyes (845-861), de origen pirenaico —catalán o aragonés—, en la controversia sobre la predestinación será tratada en el capítulo dedicado a dicha controversia, de amplio alcance teológico. Al margen de estos teólogos sensibles a la controversia hay que citar a Duoda († después del 872), condesa de Barcelona, casada desde el 824 con Bernardo, conde de Septimania y de Barcelona. Es autora de una obra, *Manuale,* dedicada a la educación de su hijo Guillermo, escrita entre los años 841 y 843; es una colección de máximas bíblicas y lamentaciones poéticas, mezcladas con detalles autobiográficos y exhortaciones a su hijo. La edición de la obra en SChr 225, París 1975, intr., texto crítico y notas por P. Riché.

9. F. Soldevila, *Història de Catalunya,* Barcelona ²1963, p. 44.

10. PL 105, 259-276.

1. *Félix de Urgel y el adopcionismo*

En el momento de la ocupación franca, las Iglesias catalanas se movían en la órbita de la teología visigótica. El ejemplo más claro es la participación del obispo Félix de Urgel en la gran controversia adopcionista[12].

La tendencia extrema del adopcionismo, que negaba la divinidad de Jesucristo por considerarlo mero hombre *adoptado* por Dios como hijo, desarrollada en el Oriente desde el siglo II, influyó en el arrianismo y muy probablemente en el priscilianismo hispánico. La época de predominio arriano, en la España visigótica de los siglos V y VI, pudo dejar su huella en la teología y la liturgia occidentales, y es posible que incluso después de la extinción del priscilianismo y de la conversión de los visigodos al catolicismo, a fines del siglo VI, conceptos arrianos y nestorianos no quedasen completamente desarraigados, tales como el que se refiere a la subordinación del Hijo al Padre.

Es posible que esa explicación tuviera un origen monástico. Lo cierto es que su difusión se debe a los monjes y a la situación fronteriza en que se hallaban las iglesias visigodas después de la invasión musulmana. En las zonas fronterizas en que predicaban los monjes,

11. PL 105, 223-240. El tema era de actualidad y sobre el mismo habían escrito Leidrato de Lyón, *Liber de sacramento baptismi* (PL 99, 853-872) y Amalario de Tréveris (PL 99, 893-901). Véase De Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne,* «Revue de questions historiques» 72 (1902) 384.

12. La bibliografía más actual se basa en el estudio de R. d'Abadal, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigótica,* Barcelona 1949, con las precisiones de M. Riu, *Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel,* «Anuario de estudios medievales» 1 (1964) 77-96. Se hallan visiones globales de la controversia en J. Ventura, *Els heretges catalans,* Barcelona ²1976, p. 19-34; M. Riu, *El adopcionismo: una herejía cristológica en la España islamizada,* en *Historia de la Iglesia* VI, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 521-531, y A. Oliver, *Félix de Urgel y el adopcionismo,* en *Historia de la Iglesia en España* II-1, dirigida por R. García-Villoslada, Madrid 1982, p. 89-92.

éstos querían hacer aceptable el misterio de la encarnación y de la divinidad de Cristo ante el monoteísmo musulmán. Parece que Félix de Urgel fue monje, antes de ser obispo, en el monasterio de Sant Sadurní de Tavèrnoles.

Según los *Annales* de Eginhard, Elipando de Toledo, acorralado por sus enemigos asturianos, Beato y Eterio, y por la enérgica carta de Adriano I *Omnibus episcopis per universam Spaniam commorantibus* (785), buscó apoyo en Félix de Urgel, conocido por su predicación de signo adopcionista.

Carlomagno, preocupado por la paz de sus dominios e interesado por atraer a su órbita a las Iglesias de los Pirineos, reunió una asamblea de prelados en Ratisbona el año 792 y ordenó a Félix que se presentara en la misma para dar razón de su fe (Elipando de Toledo no pertenecía a la jurisdicción del emperador). Félix acudió y ante Paulino de Aquileya y numerosos prelados abjuró públicamente de sus ideas.

De retorno a su país, no volvió a su diócesis y parece que pasó un tiempo con Elipando de Toledo, a quien Carlomagno no podía molestar. En el concilio de Francfort (794) se llegó a una definición dogmática, por la que el adopcionismo quedaba rechazado y anatematizado. Félix, que estaba entonces en Urgel y había reincidido en el adopcionismo, no fue a dicho concilio. En ese momento se inicia una controversia teológica con Alcuino, el cual después de una respetuosa carta le dirigió un *Libellus adversus Felicis haeresim*. Contestó Félix con un *Sermo prolixus*, al que replicó Alcuino con los siete libros *Contra Felicem Urgellitanum*[13].

Mientras tanto, Alcuino consiguió que Félix redactara su *Confessio fidei*, dirigida a los presbíteros y clérigos que ejercían su ministerio en la Iglesia de Urgel y a sus fieles[14]. La misma salutación era ya indicio evidente de su vuelta a la ortodoxia. Contaba lo que había pasado, confesaba sus errores, transcribía textos patrísticos que habían motivado su conversión y les exhortaba a creerlos y profesarlos también.

13. PL 101, 119-230; ed. crítica a cargo de G.B. Blumenshine, *Liber Alcuini contra haeresim Felicis*, Ciudad del Vaticano 1980, Studi e Testi, 285; la introducción de Blumenshine es un buen resumen del estado de las investigaciones en torno al adopcionismo hacia el año 1980.

14. Véase el texto en Werminghoff, *Concilia aevi Karolini*, en *Monumenta Germaniae Historica* I, 2.ª, p. 221-225.

Parece que Félix redactó su *Confessio fidei* en el palacio de Aquisgrán, donde residió algún tiempo. Apartado de su diócesis, vivió bajo la custodia de Leidrato en Lyón, donde según se cree murió el año 818.

El catalán Agobardo, sucesor de Leidrato en Lyón, atestigua que Félix tenía muchos amigos y admiradores, así como una fama irreprochable[15].

El hecho es que fue un hombre irreprensible en su vida, aferrado a las fórmulas teológicas y litúrgicas visigodas. Hizo un buen servicio a la teología obligando a clarificar ideas muy confusas entonces. «La controversia con Alcuino muestra que se trata a menudo de una *lis de verbis* y de problemas de expresión y exposición desde dos concepciones distantes: la visigoda y la franca»[16]. En la larga discusión hubo intereses políticos de Carlomagno frente a los hispanos de la Marca, de modo que con la victoria final de la Iglesia franca, favorecida por el papa, se impone una supremacía doctrinal y territorial de aquélla sobre la hispana. Por otro lado, el emperador «había determinado que la tierra catalana pasase a ser europea y se desligase totalmente de España»[17].

2. *Claudio de Turín: la iconoclastia*

Según Jonás de Orleáns, Claudio nació y creció en la Marca Hispánica. Una vez presbítero, y siendo amigo y discípulo de Félix de Urgel, lo acompañó a la reunión de Aquisgrán (799) y junto con su maestro parece que abjuró del adopcionismo. Con Félix también fue objeto de la custodia de Leidrato de Lyón. Se hizo amigo de éste, como también de otros personajes que lo introdujeron en la escuela palatina de Ludovio Pío. Buen conocedor de la Biblia y excelente predicador, fue elevado por el emperador Ludovico a la sede de Turín[18].

15. Agobardo había escrito *Adversum dogma Felicis (Ad Ludovicum)*, en Agobardi Lugdunensis, *Opera omnia*, edidit L. Van Acker: CChr. Continuatio mediaevalis LII, Turnhout 1981, p. 71-111; véase J. Perarnau, *Noves edicions d'antics teòlegs catalans*, «Revista catalana de teologia» 8 (1983) 489-490.

16. A. Oliver, art. cit. en la nota 12, p. 92.

17. J. Ventura, o.c. en la nota 12, p. 34.

18. J. Ventura, o.c. en la nota 12, p. 35-39. Para situar el problema en el ámbito

Allí la veneración casi idolátrica del pueblo a las imágenes y las reliquias, pervivencia de un paganismo no superado, hirió la sensibilidad de Claudio, educado en el espiritualismo de san Agustín. Además, el concilio de Francfort (794), que había condenado a Félix de Urgel, ya había reprobado el culto idolátrico de las imágenes.

En todos sus escritos y comentarios bíblicos, así como en la actuación pastoral, Claudio se mostró muy preocupado por la cuestión de las imágenes. Y pronto pasó a la acción con cierta agresividad. Con todo su celo por una religión más depurada, combatió los abusos que se infiltraban tanto en el uso de las imágenes como en el culto que se tributaba a la cruz y las reliquias. Tampoco le gustaban los peregrinos, en la línea de su paisano catalán, el poeta Teodulfo de Orleáns. A causa de su actitud se atrajo réplicas vehementes. Se conserva la del monje de Saint Denys, Dungal el Recluso[19], y la de Jonás de Orleáns, que no puede ser acusado de partidario indiscreto del culto de las imágenes[20]. Sin embargo, esta alarma teológica no tuvo consecuencias. Hacia el 825 Claudio contestó a sus opositores con su *Apologeticum*, libro hoy perdido; se ha conservado, en cambio, su *Liber de imaginibus sanctorum*, hasta hace poco atribuido a san Agobardo[21]. A base de textos bíblicos, patrísticos y sobre todo agustinianos, Claudio ataca duramente el culto de las imágenes como un residuo del culto a los dioses y héroes del paganismo. Su intento —que respondía a un problema real que la Iglesia franca había recibido de la bizantina— era muy noble. Si el monje Dungal y el obispo Jonás no hubiesen interpretado con exageración su doctrina, Claudio nos habría llegado como un buen comentador bíblico y como un simple enemigo del culto exagerado a las imágenes, encuadrado en la gran campaña iconoclasta de los bizantinos.

Durante mucho tiempo la Iglesia franca permaneció fiel a la doctrina que había sido expresada en el sínodo de París (825): la confección y exhibición de imágenes es lícita, pero se comete un abuso si

de la iconoclastia, véase E. Amann, *Los carolingios*, en *Historia de la Iglesia* VI, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 97-119 y 227-246.

19. *Dungali responsa contra perversas Claudi Taurinensis episcopi sententias:* PL 105, 465-530.

20. *De cultu imaginum libri tres*, compuesto a petición del emperador: PL 106, 305-388.

21. P. Bellet, *El Liber de imaginibus bajo el nombre de Agobardo de Lyón, obra de Claudio de Turín*, «Analecta Sacra Tarraconensia» 26 (1953) 151-195.

se les da culto, aunque sea relativo. En la vida de los cristianos tienen un papel totalmente secundario. No se tenían que tomar en consideración ni las decisiones del concilio iconoclasta de Hiería (753) ni las manifestaciones iconófilas del segundo concilio de Nicea (787).

IV. El esplendor benedictino

En esa época, la influencia de la *Regla* de san Benito aumenta hasta hacerse casi exclusiva, después de un tiempo en que los monasterios se organizaban y vivían en función de los *codices regularum*[22]. De la preponderancia benedictina hallamos reminiscencias en los escritos de Beda[23].

Pero el primer autor espiritual que se refiere explícitamente a ello es Ambrosio Autpert, monje y después abad de San Vicente de Vulturna, en el sur de Italia, donde murió en 784[24]. Escribió un largo comentario sobre el *Apocalipsis*[25] y algunos opúsculos destinados a tener gran influencia: generalmente bajo otros nombres, hasta fines de la edad media no dejaron de ser copiados e interpolados. Son el

22. A.M. Mundó, *I Corpora e i Codices regularum nella tradizione codicologica delle regole monastiche*, en *Atti del 7.° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Espoleto 1982, p. 477-520.

23. M.T.A. Carrol, *The venerabile Bede: his spiritual teachings*, Washington 1946, p. 226 presenta una mención explícita de la *Regla* de san Benito (cap. 7) en Beda, *In Esdram* (PL 91, 892A). En otros casos, sin que sea nombrado san Benito, se reconocen reminiscencias de su *Regla;* por ejemplo en *Historia abbatum* I (ed. de C. Plummer, Oxford 1896, p. 365), donde se hace eco del prólogo de la *Regla; Epist. ad Ecgbertum*, n. 11 (ibídem, p. 415), donde se hace eco del cap. 64. Para una comprensión global de la figura de Beda, véase B. Capelle, *Le rôle théologique de Béde le Vénérable*, Roma 1936, Studia Anselmiana, 6, y la visión más reciente de C. Leonardi, *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, en *I problemi dell'occidente nel secolo VIII*, Espoleto 1973, p. 603-658.

24. Cf. J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, París 1953. Sobre las obras de Autpert, J. Winandy, *L'oeuvre littéraire d'Ambroise Autpert*, «Revue bénédictine» 60 (1950) 93-119; hay precisiones sobre las atribuciones hechas por Winandy en R. Weber, *Les sermons d'Ambroise Autpert*, «Revue bénédictine» 86 (1976) 321-327; véase también, para las fuentes paralelas, R. Weber, *La prière d'Ambroise Autpert contre les vices et son Conflictum vitiorum et virtutum*, ibídem, p. 109-115.

25. Ed. crítica, por R. Weber, en CChr continuatio mediaevalis XXVII y XXVII A, 1975; véase G. Rapisarda Lo Menzo, *Note su Gregorio Magno fonte di Autperto nell'esegesi dell'Apocalisse*, «Orpheus» 2 (1981) 350-356.

Conflictus vitiorum et virtutum[26], sermones[27] y una oración contra los vicios[28]. Se ha podido ver en este autor a «un monje y un teólogo», el primer representante de la teología monástica[29]. Tributario de autores de la época anterior —como Isidoro y Beda—, pero sobre todo de san Agustín y san Gregorio, sabe dar a su enseñanza una nota personal. Su doctrina se sitúa en una vasta visión del misterio de la Iglesia; concede un lugar importante a la Virgen María; presenta la ascesis como un gran valor de la vida monástica, que favorece un ocio espiritual que denomina «el reposo del sábado» y en el que se gusta la contemplación. A fuerza de vivir el misterio de Cristo en el silencio interior, en el desierto espiritual, con fervor y lágrimas, se obtiene una percepción superior a la que procura la sola inteligencia: *cum amaris, apprehenderis*[30]. Hallamos aquí el eco de las fórmulas de san Gregorio sobre el conocimiento por amor.

Hay que comprender también el papel de Benito de Aniane. En el monasterio de este nombre, con la protección de Carlomagno y Ludovico Pío, dicho reformador introdujo y propagó una forma de vida monástica cuyos caracteres son antinómicos. Por un lado, hay que adoptar la *Regla* de san Benito[31] y, por el otro, impone largas oraciones que hacen su aplicación prácticamente imposible[32]. No todo es nuevo en su obra, y su papel consiste en hacer obligatorias prácticas ya existentes, pero que sólo tenían valor de costumbres. Benito de Aniane mantiene firme la importancia de un elemento esencial y tradicional del monaquismo, la *lectio divina*. En las directivas a su discípulo Garnier, insiste en el papel de la ciencia para llegar a la sabiduría. El estudio de las Sagradas Escrituras, de Orígenes, de san Agustín, de san Jerónimo y sobre todo de san Gregorio tiene que dar una comprensión de la fe que se manifestará en amor; la oración, la lectura, la meditación y el estudio favorecen la contemplación[33].

Dos comentarios de la *Regla* de san Benito terminarán de dar a la doctrina espiritual del monaquismo occidental sus componentes esenciales. Uno de ellos fue escrito hacia el 845. Bajo diversos nombres —sobre todo el de Hildemaro y el de Pablo Diácono— y en diversas recensiones se esparció por Francia y el sur de Italia. Durante siglos fue copiado[34], resumido e interpolado[35]. Ejerció un gran influjo por el hecho de precisar el sentido de la doctrina espiritual de la *Regla*, en función de glosas gramaticales, de referencias bíblicas, de confrontaciones con las fuentes y con las observancias. El autor sitúa el monaquismo en la evolución de la vida perfecta.

Otro comentario de la *Regla* de san Benito fue compuesto por Esmaragdo, abad de Saint Mihiel de Mosa, poco después del 847. Con una forma más literaria y menos espontánea, su comentario es a la vez más teórico y menos evocador de problemas y prácticas de la vida monástica. La obra fue completada por la *Diadema monachorum*[36]. Preocupado por la gramática y por la manera como este arte podía ser útil para el conocimiento de la Escritura, expuso las relaciones sutiles que se dan entre ambos dominios. Se dio cuenta de que el vocabulario y la sintaxis de la Biblia no siguen las reglas dadas por los gramáticos, a la manera como lo había experimentado san Agustín en su juventud. Pero la autoridad del Espíritu Santo tiene que imponerse a la de Donato; la verdadera norma de la latinidad viene dada por la Escritura que, además, enriqueció el lenguaje, ya con palabras nuevas (hebreas), ya con nuevos sentidos atribuidos a palabras ya conocidas (como la palabra *verbum*). Esmaragdo creía

26. PL 40, 1091-1106; ed. crítica, por R. Weber en CChr continuatio mediaevalis XXVII B, 1979.

27. Para las identificaciones, véanse los artículos de J. Winandy y R. Weber citados en la nota 24. Ed. crítica de algunos de esos sermones en CChr continuatio mediaevalis XXVII B, 1979.

28. Sobre la influencia de este texto, véase J. Leclercq, *La prière au sujet des vices et des vertus*, en *Analecta monastica* II, Roma 1953 (Studia Anselmiana, 31), p. 7-17.

29. J. Winandy, *La contemplation à l'école des pères, Ambroise Autpert*, «La vie spirituelle» 82 (1950) 147-155.

30. Textos en Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien, passim*, y J. Leclercq, *Contemplation*, en DS II, París 1953, p. 1936.

31. El hecho ha sido destacado por J. Winandy, *L'oeuvre monastique de saint Benoît d'Aniane*, en *Mélanges bénédictins*, Saint Wandrille 1947, p. 231-241.

32. Ha sido subrayado por Ph. Schmitz, *L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'Ordre de saint-Benoît*, en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Espoleto 1957, p. 401-415.

33. J. Leclercq, *Les Munimenta fidei, de saint Benoît d'Aniane*, en *Analecta monastica*, I, Roma 1948 (Studia Anselmiana, 20), p. 61-74.

34. Cf. W. Hafner, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti*, Münster 1959. El texto fue editado bajo el nombre de Hildemar por R. Mittermüller, Ratisbona 1880, y bajo el nombre de Pablo Diácono en la Bibliotheca Casinensis, IV, Montecassino 1880, p. 3-173.

35. Cf. J. Leclercq, *Le commentaire de Teuzon sur la Règle bénédictine*, «Studien und Mitt. zur Gesch. des Benedikt. Ordens» 64 (1952) 5-12.

36. Cf. J. Leclercq, *Smaragde et son oeuvre. Introduction à La voie royale. Le diadème des moines*, La Pierre-qui-Vire 1949, p. 3-23; cf. también art. *Contemplation*, en DS II, París 1953, p. 1937-1938.

que las artes liberales tenían que depender completamente de la doctrina sagrada: no sólo deben servirla, sino que incluso deben someter a la misma sus propias reglas; es lo mismo que había dicho Gregorio, a propósito de la gramática, en el prefacio a sus *Moralia in Iob*. Hallamos su posición sobre todo en un escrito, propio de su actividad abacial, que nos ha llegado con el título de *Collationes in epistolas et evangelia* o *Liber comitis*.

V. Juan Escoto Eriúgena

Alcuino, el maestro del renacimiento carolingio había venido de Inglaterra; de Irlanda, en cambio, vino el más genial de sus pensadores, Juan Escoto Eriúgena. René Roques, uno de sus mejores conocedores, escribe: «Dos rasgos lo convierten en un personaje de primer plano. Por sus comentarios y traducciones revela a la edad media occidental muchas obras de la antigüedad profana y, más profundamente, los rasgos esenciales de la patrística, latina y sobre todo griega, representada particularmente por Agustín, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo, Dionisio el Areopagita y Máximo el Confesor. Intimamente vinculada a dichas corrientes, la obra personal de Eriúgena, el *De divisione naturae* sobre todo, representa sin duda el conjunto literario, filosófico, exegético y teológico más considerable y elaborado, más riguroso y original del pensamiento latino entre los siglos V y XII»[37]. Gracias a él, el Occidente recupera, transformado, el genio de Dionisio, equilibrado por la teología de los capadocios, puesto en forma por el intelectualismo aristotélico de Máximo. El Eriúgena, a la vez original y profundamente fiel a sus maestros Dionisio y Máximo, explicitándolos en muchos puntos y en nuevas categorías, desplaza el equilibrio de su pensamiento: lo que en ellos era misterio apenas tocado, se convierte en la clave de un sistema poderoso, pero discutible. No es extraño que conozca oposición, continuada todavía en el siglo XIII, una oposición que llega a la condena repetida (1210 y 1225), «convertido en chivo expiatorio, no sin motivo, de los *errores* griegos»[38].

No conocemos la fecha exacta de su nacimiento; hay que ponerla

37. «Recherches de science religieuse» 66 (1978) 230.
38. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 287.

en el primer cuarto del siglo IX. Como muchos de sus compatriotas, vino al continente probablemente para completar los conocimientos que había adquirido en su patria. Llegó a la corte de Carlos el Calvo por los años 846-847 y —clérigo o diácono— enseñó en la escuela palatina; allí comentó concretamente *De nuptiis philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella[39]. En esta exposición de las siete artes liberales concede el mejor lugar a la dialéctica. Hincmaro le pidió que diera su opinión sobre la predestinación, en ocasión de la disputa promovida en torno a Godescalco: el año 851 entrega su *De praedestinatione*. Situando el problema en el campo de la dialéctica, intentó demostrar sobre todo que en Dios, que es simple, no puede basarse una doble predestinación, como pretendía Godescalco. Dios no puede prever los pecados ni preparar de antemano sus castigos, porque pecado y pena no son nada: el infierno es puramente interior y consiste en los remordimientos. El método y el contenido de la obra escandalizaron, e Hincmaro no podía felicitarse por haber buscado un aliado tan comprometedor. El *De praedestinatione* fue condenado en el sínodo de Valence (855) y poco después en el sínodo de Langres[40].

Poco estimulado por ese ensayo de carácter controversista, Eriúgena se dedicó a la traducción: aumentó su conocimiento del griego y se enfrentó con las obras de teología atribuidas a Dionisio el Areopagita, el cual, según se creía, había sido convertido por san Pablo y de él había recibido la revelación de los misterios, en los que el Após-

39. Ed. de C.E. Lutz, *Johannis Scotti annotationes in Marcianum*, Cambridge 1939. Las otras obras de Eriúgena se hallan en PL 122. Sobre su autenticidad, como también sobre cuanto se refiere a su autor, véase la excelente monografía de M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Lovaina-París 1933. Se puede completar esta obra con el excelente artículo de R. Roques, *Jean Scot Érigène*, en DS VIII, París 1974, p. 735-761; del mismo autor, véase *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975. La bibliografía más al día sobre los estudios en torno a Eriúgena la ofrece M. Brennan, *A bibliography of publications in the field of Eriugenian studies 1800-1975*, «Studi medievali» 17 (1977) 401-447, que no pudo tener en cuenta las actas del coloquio internacional del CNRS con el título *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, París 1977.

40. Véase G. Madec, *L'augustinisme de Jean Scot dans le De praedestinatione*, en *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, París 1977, p. 183-190, buen complemento de G. Mathon, *L'utilisation des textes de saint Augustin par Jean Scot Érigène dans son De praedestinatione*, en *Augustinus Magister* III, París 1954, p. 419-428. También hay que ver G. Madec, *Jean Scot au travail: Quelques observations sur le De praedestinatione*, en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiévale*, París 1981, p. 155-161.

tol había sido introducido durante sus éxtasis. El emperador Miguel el Tartamudo envió una copia de dichas obras, el año 827, a Ludovico Pío, quien encargó a Hilduino que las tradujese al latín. (Hilduino era abad de Saint Denys, cerca de París, y escribió además una *Passio sanctissimi Dionysii*, en la que afirmaba que el Areopagita era el fundador de aquella conocida abadía.) Su traducción pareció insuficiente y demasiado oscura, y Carlos el Calvo encargó a Juan que la hiciera de nuevo. Éste la hizo entre los años 860-862; trabajaba sobre una copia defectuosa de un texto difícil en sí mismo y, además, no tenía un conocimiento suficientemente sólido del griego. Sin embargo, con la ayuda de la traducción anterior, consiguió que Dionisio resultase más accesible a los latinos. Tradujo también (hacia los años 862-864) los *Ambigua* de Máximo el Confesor y el *De imagine* de Gregorio de Nisa, e igualmente *Quaestiones ad Thalassium* de Máximo el Confesor. Entre los años 864-866 escribió los cinco libros del *De divisione naturae* o *Periphyseon*, su obra más importante. Más tarde se decidió a comentar a Dionisio e inauguró una serie de *Expositiones super Ierarchias sancti Dionysii* (entre 855 y 870) que tendrán gran importancia en la historia de la teología medieval. Por último escribió una homilía al prólogo de san Juan y un comentario sobre el *Evangelio de Juan*[41].

La fecha de su muerte es desconocida. Probablemente fue hacia el año 870. Una leyenda tardía cuenta que fue llamado a Inglaterra por el rey Alfredo y que fue muerto a golpes de estilete por sus alumnos; otros dicen que fue martirizado. Nada de ello está fundamentado.

Juan Escoto Eriúgena debe el carácter de su pensamiento al contacto con los padres griegos y a la predilección que sintió por ellos, aunque mantuvo el magisterio de los latinos[42]. Su caso recuerda, por ello, el de Mario Victorino y el de Boecio. La teología de Dionisio y los principios exegéticos de Orígenes influyen profundamente en su

41. La *Homilía sobre el prólogo de Juan* ha sido traducida al francés y comentada por E. Jeauneau en la colección SChr 151, París 1969; el comentario al Evangelio, del mismo editor y traductor, se halla también en la colección SChr 180, París 1976. Sobre estos textos, además de las introducciones correspondientes, véase A. Brodato, *Giovanni Escoto Eriugena: dalla «lettura» alla «teologia»*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 13 (1977) 437-460.

42. Cf. G. Madec, *Jean Scot et les pères latins Hilaire, Ambroise, Jérôme et Grégoire le Grand*, REA 22 (1976) 134-142.

pensamiento. En el *De divisione naturae* expone un sistema completo, una descripción del universo, indivisiblemente teológica y filosófica; las sinuosidades de su desarrollo, es decir, su desorden, expresan a su manera la índole total y compleja de su intuición del doble movimiento de la naturaleza: el descenso y el retorno, según el conocido esquema neoplatónico, cuyo punto de partida y de llegada es el mismo, Dios[43]. Uno de los mayores intereses de la síntesis de Eriúgena es que intenta conciliar cosas aparentemente inconciliables: una metafísica neoplatónica hecha para moverse en lo intemporal, y la enseñanza de la Biblia, indisolublemente vinculada a una historia sagrada. Entre ambas tendencias, la síntesis de Eriúgena realiza «un equilibrio difícil que el historiador debe analizar sin decantarlo en provecho de una de las dos perspectivas opuestas»[44].

Aquí se impone una presentación de su método, emparentado con el de los padres griegos que tradujo —Dionisio, Máximo— y que ejercieron en su pensamiento una influencia decisiva. Entre los autores apreciados por Juan Escoto debemos citar también a Orígenes: *Magnum Originem diligentissimum rerum inquisitorem* (PL 122, 929A). La obra del Eriúgena y la de Orígenes serán, por otra parte, objeto de cierta sospecha. En el siglo XVII, Tomás Gale observa, para exculpar a Eriúgena, que había adoptado un género difícil: el *Periphyseon* está en la línea del *Peri arkhon* (ed. del *De divisione naturae*, Oxford 1681, prefacio). Como Orígenes, Juan Escoto muestra una predilección por el sentido espiritual de las Escrituras. En una hermosa página de la *Homilía sobre el Prólogo de Juan*[45], la Sagrada Es-

43. Véase R. López Silonis, *Paradojas del conocimiento de Dios en Escoto Erígena*, «Pensamiento» 23 (1967) 21-49; id., *Sentido y valor del conocimiento de Dios en Escoto Erígena*, ibídem, 131-165; E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 21-25.

44. T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena*, Florencia 1963, p. 30. Según Chenu, «el idealismo neoplatónico de Dionisio es ... felizmente temperado por el realismo cristológico y antropológico de Gregorio de Nisa y de Máximo, familiares a Escoto Eriúgena» (*La théologie au douzième siècle*, p. 301).

45. Texto citado en T. Gregory, o.c. en la nota anterior, p. 61-62. Acerca de esta *Homilía sobre el prólogo de Juan*, véase G.L. Potestà, *Teologia e rivelazione nell'Omelia di Giovanni Scoto*, «Cristianesimo nella storia» 4 (1983) 293-333, donde el autor expone cómo Eriúgena se interroga sobre las condiciones de posibilidad, los principios constitutivos y los ámbitos de ejercicio de la investigación teológica. Ésta presupone el don gratuito de Dios y se fundamenta en la inteligencia del teólogo, en su capacidad de ver los misterios divinos y de manifestarlos a los demás. Diferentes son los ámbitos

critura es llamada «mundo inteligible». Este mundo tiene también sus cuatro elementos: a la tierra corresponde el sentido histórico, al agua el sentido moral, al aire la interpretación física, al fuego la contemplación, que los griegos denominan *theologia*. Y Juan Escoto opone a las sublimes cumbres de la *theologia* el profundo valle de la *historia*.

La *vallis historiae* y el *sublimissimus vertex montis theologiae* son los dos polos extremos entre los que se desarrolla toda la *theoria* o especulación filosófico-teológica. ¿Cómo concibe Juan Escoto el camino del pensamiento entre ambos extremos? En un pasaje del comentario a la *Jerarquía celestial* del Pseudo-Dionisio, la Sagrada Escritura es comparada a las fábulas poéticas. Urgiendo tal comparación se llega a la conclusión de que Juan Escoto trata la Biblia como una mitología y que su especulación teológica enlaza con la exégesis alegorizante practicada por los filósofos paganos sobre los mitos de Homero *(theologica veluti quaedam poetria)*. Pero hay que vigilar tal modo de ver. Está claro que la letra y la «historia santa» tienen, para Juan Escoto, una validez y una historicidad precisas. Si critica alguna vez ciertas exégesis literalistas —es decir, desprovistas de sentido espiritual—, no significa que niegue el valor del sentido literal. Para él, como para los exegetas más ortodoxos, el sentido espiritual de la Escritura se basa casi siempre —pero no siempre, es verdad— sobre la realidad de un hecho histórico.

Sin embargo, con el Eriúgena estamos bastante lejos de la tradicional doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura, ampliamente adoptada por la exégesis latina bajo el influjo de Agustín y Gregorio Magno.

Juan Escoto se mueve en el universo mental de Proclo y el Pseudo-Dionisio. Por influencia de éste, Juan Escoto entiende la lectura de la Biblia —de los misterios o símbolos— como una iniciación a la realidad inteligible.

En fin, si Juan Escoto admite la historicidad de la Biblia, es indudable que el camino que va de la *vallis historiae* al *vertex montis theologiae* se hace cada vez más difícil en la medida en que el «mundo inteligible» se hace más resplandeciente. En definitiva, la letra tiende a dejarse absorber por el espíritu. De ahí el carácter ambiguo de ciertas interpretaciones «espirituales» de Eriúgena, que no se escapan a

de la revelación (Escritura y naturaleza); única es la inteligencia que los atraviesa, en una gradual ascensión que va de la historia a la contemplación.

las dificultades propias de la escuela de Alejandría a la que él se refiere directamente.

La visión teológica que nos ofrece en el *De divisione naturae* recuerda el pensamiento de san Pablo: *ut sit Deus omnia in omnibus* (1Cor 15,28). Según él, verdaderamente Dios es todo en todas las cosas; tiene un sentido muy vivo de la contingencia metafísica de cuanto ha sido creado[46]. Concepción *teocéntrica*, más acentuada que en Agustín y que en Dionisio, hasta el punto de que alguien ha visto en ella un monismo heterodoxo. En realidad, como mostró Cappuyns, se trata de un *monismo ejemplarista:* todo está en el pensamiento divino, en el Verbo, ejemplar de todas las cosas. Gracias a este centro de unidad, encontramos a Dios en todas las etapas: Dios como principio, Dios expresándose en las ideas, después en las teofanías, y por último Dios fin definitivo[47]. La síntesis metafísica de Juan Escoto es, pues, una nueva forma filosófica de la *participación*.

No es extraño que la principal originalidad de Juan Escoto, y por la que estaba destinado a ejercer más tarde cierta influencia en la teología y en el ámbito de la espiritualidad[48], fuera su concepción del conocimiento de Dios.

Antes de él se había visto a menudo en la búsqueda de la verdad un medio para luchar contra las herejías y para reformar las costumbres; Eriúgena piensa menos en pedir a la verdad una regla de vida que conocerla por sí misma, como objeto de contemplación. Está devorado, por así decir, por la sed de conocer a Dios por medio de las Escrituras. Son difíciles; se impone un esfuerzo por parte del hombre y, por parte de Dios, una iluminación que permita al espíritu humano sobrepasar el sentido alegórico-moral, del que los padres ya habían hablado bastante. Hay una especie de intelectualismo, pero religioso: se trata de una aspiración, sostenida por la fe, hacia un «conocimiento superior», llamado *altior theoria* o *contemplatio theologica*.

46. Véase R. Roques, *Genèse 1, 1-3 chez Jean Scot Érigène*, en *In principio: interprétations des premiers versets de la Genèse*, París 1973, p. 173-212; cf. A. Wohlman, *L'homme et le sensible dans la pensée de Scot Érigène,* RT 83 (1983) 243-273.

47. Véase T. Gregory, *L'escatologia di Giovanni Scoto,* «Studi medievali» 16 (1975) 497-535, donde expone el intento de síntesis, elaborado por Eriúgena, de la doctrina escatológica griega, sistemáticamente ignorada o refutada en la tradición posterior.

48. Véase J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, en *Histoire de la spiritualité chrétienne* II, París 1961, p. 118-122.

Para formular ese camino, Eriúgena recurre al Pseudo-Dionisio y a su distinción de las dos teologías o maneras de hablar de Dios. Una, afirmativa, aplica al Creador todo lo que de mejor se halla en su obra; la otra, negativa, rehúsa a Dios todas las limitaciones inherentes a la criatura y a todo lo que de él se puede pensar o decir: Dios lo sobrepasa todo, es la verdad y la bondad superesenciales; considerarlo es a la vez el resultado de la reflexión y el efecto de la gracia. Dicho esfuerzo sólo es posible en Cristo, el Verbo encarnado. Así Dios es el principio que todo lo ha creado. Uno y trino, desciende, por así decir, a las «causas primordiales» y después, a través de ellas, a las criaturas. Las primeras participan de Dios de una forma excelente: son la bondad, la esencia, la razón, la verdad, la eternidad y las demás realidades que podemos afirmar de él. Están unidas a su principio, el Verbo, como rayos que emanan del mismo centro. Ahora bien, en la encarnación, el Verbo, por el hecho de su *inhumatio*, «ha bajado, como hombre, en los efectos de las causas primordiales, a fin de salvar los efectos de estas causas, las cuales le están, por ser Dios, eterna e inmutablemente presentes: las ha hecho entrar por una inefable unión»[49]. Así Dios, que es el principio, es también el fin de todo, y por la estrecha unión del ser divino y de la naturaleza humana en el Verbo encarnado, dicha naturaleza humana es rehabilitada y puede realizar la *reversio*, el retorno a Dios que es el fin de todo esfuerzo de conocimiento. Cristo, habiendo asumido toda la naturaleza humana, la salva y la santifica: y aportará a los elegidos la deificación. Así Cristo realiza en sí mismo la perfección de la humanidad, en la que el hombre quiere participar por el conocimiento de Dios, que sigue un proceso de purificación y de iluminación.

Para exponer la doctrina vasta y sutil que queda aquí muy resumida, Juan Escoto utilizará fórmulas nuevas, expresiones a veces traducidas del griego de un modo torpe, y que, mal comprendidas, le procurarían dos condenas en el siglo XIII. Hay que decir, sin embargo, que su pensamiento no carece de imprecisiones.

49. *De divisione naturae*, 5, 24: PL 122, 912; cf. Cappuyns, o.c. en la nota 39, p. 361-362.

Capítulo tercero

EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA EN LA ÉPOCA CAROLINGIA

I. La Escritura como punto de partida

En la Escritura Dios se ha revelado a los hombres. Este libro, que tiene toda la autoridad, se ha designado de diversos modos: *divina pagina, divina scriptura, sancta pagina, sacri eloquii pagina, scripturarum sanctarum pagina*[1]. La Escritura, fuente de conocimiento y principio de salvación, cuya lectura es indispensable para la vida cristiana, es presentada bajo dos formas. Primeramente, la *lectio* monástica, que tiende hacia la meditación y la oración, tal como la definió la *Regla* benedictina[2]. Y después, la *divina pagina* como objeto de estudio y de investigación. Sobre todo hablaremos de la última y de las condiciones en que se organiza dicha ciencia en los siglos VIII y IX.

La primera condición del trabajo exegético es tener un texto transmitido por manuscritos legibles y un texto auténtico, es decir, que tenga autoridad. Carlomagno, al desear elevar el nivel de la cultura religiosa de los clérigos, monjes y laicos, se da cuenta de que hay que empezar poseyendo manuscritos bien establecidos. Por otro lado, los manuscritos bíblicos presentan versiones muy distintas de la Biblia. La *Vulgata* de san Jerónimo no es seguida en todas partes; la *Itala*,

1. De Ghellinck, *Pagina et Sacra Pagina. Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé*, en *Mélanges A. Pelzer*, Lovaina 1947, p. 22-57; H. de Lubac, *Exégèse médiévale* I, París 1959, p. 84; cf. sobre todo P. Riché, *Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne*, en *Le moyen âge et la Bible* IV, París 1984, p. 147-161.

2. Véase lo expuesto en el apartado sobre la teología monástica occidental (parte cuarta, capítulo primero, IV).

la *Vetus latina* se mezclan con las versiones insulares llegadas con los anglosajones. Una nueva edición de la Biblia que sea la única utilizada en todas partes entra, por lo tanto, en el programa de la reforma carolingia. Dos hombres se dedicaron a esta tarea, Teodulfo de Orleáns y Alcuino. La versión de Teodulfo, bastante próxima al texto hebreo, no tuvo éxito. En cambio, Alcuino, como un gramático que quiere establecer un texto mejor, realizó en Tours la revisión de la Biblia y ofreció al emperador un manuscrito bien copiado, bien ortografiado, bien encuadernado, con motivo del primer aniversario de la coronación, que tuvo lugar el año 800[3]. Dicha Biblia revisada fue reproducida en muchos ejemplares. Pero, a pesar de la autoridad de Carlomagno y de Alcuino, se impuso de un modo lento. Las antiguas versiones todavía eran utilizadas[4].

A partir de su propio texto, los monjes y clérigos letrados se entregan a la *lectio* de la Biblia y aplican a la *divina pagina* los métodos de explicación que enseñan en las escuelas. Entonces surge una primera dificultad. Los clérigos que aprenden en las escuelas a observar la gramática de Donato, a corregir los barbarismos y a evitar los solecismos, se sorprenden al comprobar en el texto bíblico formas no usadas y condenables. ¿Se puede corregir la Biblia? Conocemos la respuesta resumida en la famosa frase de Gregorio Magno: «No hay que someter el oráculo divino a las reglas de Donato»[5]. Entre la *auctoritas Donati* y la *auctoritas divina* la elección es fácil, pero el hecho da pie a una serie de discusiones en una época como la carolingia en que los letrados han descubierto la pureza de la lengua latina.

3. F.L. Ganshof, *La revision de la Bible par Alcuin,* «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 9 (1947) 7-20; B. Fisher, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl der Grosse,* en *Karl der Grosse* II, Düsseldorf 1965, p. 156-216.

4. Así Juan Escoto Eriúgena utiliza para la homilía sobre el prólogo de san Juan lecciones propias de la tradición irlandesa de la Vulgata; E. Jeauneau, París 1959, SChr 151, apéndice IX, p. 340; Rábano Mauro compara la lección de los LXX a la de la Vulgata e Hincmaro, a propósito del salmo 103, reconoce que existen tres versiones de dicho salmo e intenta explicar tal anomalía; cf. J. Devisse, *Hincmar archevêque de Reims* I, Ginebra 1976, p. 362; III, p. 1331; para este importante libro véase H. Platelle, «Mélanges de science réligieuse» 36 (1979) 113-137.

5. *Moralia in Iob,* prefacio; cf. De Lubac, *Exégèse médiévale* II-1, París 1961, p. 16s, y también P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut moyen âge,* París 1979, p. 234.

1. *Los sentidos de la Escritura*

La Biblia, dictada por el Espíritu Santo, escapa, pues, a la condición de un texto humano; no se puede abordar su lectura sin precaución y una larga preparación. Deben conocerse las reglas de lectura establecidas por la tradición de la Iglesia. Son numerosas y variadas.

Los exegetas carolingios heredaron el sistema de interpretación de los padres. Ni las siete reglas de Ticonio que Agustín había presentado en el *De doctrina christiana* son olvidadas, ya que Ambrosio Autpert, Angelom de Luxeuil y Haymón de Auxerre las invocan e incluso las relacionan con los siete sellos del *Apocalipsis*[6]. Al principio, los exegetas se sujetan a los tres sentidos de la Escritura que Beda y los irlandeses habían explotado: sentidos histórico, alegórico y tropológico. A éstos se añadirá un cuarto sentido, el *anagógico.* Así la Escritura nos ofrece hechos, por los que empiezan los principiantes y que sirven de base a la predicación popular: es la *historia.* Dichos hechos pueden interpretarse en un sentido figurado, espiritual, en orden a la edificación de la fe: es la *alegoría.* Ayudan al hombre a comportarse correctamente, con caridad: es el sentido *tropológico.* Finalmente, la lectura del texto puede sobrepasar la letra de la historia, la interpretación alegórica y conducir hacia la esperanza de la Jerusalén celestial: es la *anagogía*[7]. Las diferentes interpretaciones de la Escritura no pueden hacerse sin control. Los carolingios, que tienen más que otros la preocupación de la unidad de doctrina y fe, desconfían de toda interpretación subjetiva. Así, por ejemplo, Rábano Mauro denuncia el exceso de alegorismo[8]. El exegeta no debe trabajar según su autoridad, dice Claudio de Turín, sino que debe tener en cuenta las autoridades que le han precedido.

6. P. Cazier, *Le livre de règles de Tychonius. Sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d'Isidore de Seville,* REA 19 (1973) 241-261; cf. también De Lubac, o.c. en la nota 1, p. 131.

7. De Lubac, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture,* París 1959-1964, *passim;* un óptimo resumen de la obra, en lo referente a los cuatro sentidos expuestos, se halla en R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor,* París 1962, p. 375-391.

8. PL 110, 793. Cf. De Lubac, o.c. en la nota 5, p. 112.

2. *Las «auctoritates» para la interpretación de la Escritura*

La *auctoritas* en el vocabulario jurídico significa la garantía de un acto: el *auctor* ha tomado la iniciativa de dicho acto. Por consiguiente, la *auctoritas* es la cualidad de un hombre digno de crédito. Se hablará de la *auctoritas Augustini*, de la *auctoritas Gregorii*, es decir, de la autoridad de un texto de Agustín o de Gregorio[9]. La Iglesia, desde la época patrística, sancionó el valor de las *auctoritates;* ha definido lo que es auténtico o apócrifo. Los carolingios, Hincmaro en particular, recurren a menudo al *De libris recipiendis et non recipiendis*, atribuido al papa Gelasio[10].

Para saber de qué *auctoritates* disponían los exegetas carolingios, basta recoger algunas citas halladas en los textos, cuando los autores mencionan sus fuentes, y sobre todo examinar los catálogos de las bibliotecas. Empecemos citando alguno de los *introductores* que dan las reglas generales de la hermenéutica. En primer lugar está el *De doctrina christiana* de san Agustín[11]. Rábano Mauro se inspira en él y escribe su *De institutione clericorum*, pero no lo substituye. Siguen los *Libri formularum et instructionum* de Euquerio de Lyón, el libro I de las *Institutiones* de Casiodoro, el libro VI de las *Etimologías* de san Isidoro, titulado *De libris et officiis ecclesiasticis*. El exegeta halla un repertorio de nombres bíblicos en el *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de san Jerónimo y una geografía bíblica en el *De locis sanctis* de Beda y de Adamnano. Para la interpretación alegórica de los números, tan apreciada por los carolingios, disponen del *Liber numerorum* de Isidoro de Sevilla[12].

Pasemos a los *expositores*, es decir, a los comentarios de los padres de la Iglesia a los distintos libros de la Biblia. Poseemos todavía un manual que presenta los diversos comentarios que se deben utilizar. Es un libro que Notker de Saint-Gall envió a Salomón de Constanza a fines del siglo IX; se titula *Notatio de illustribus viris qui ex intentione Sacras Scripturas exponebant aut ex occasione quasdam sententias divinae auctoritatis explanabant*. Es el primer manual crítico de la patrística latina[13]. Notker, imitando a Casiodoro en las *Instituciones*, presenta para cada libro de la Biblia a los exegetas más eminentes que lo han comentado y que tienen autoridad. Se trata en primer lugar de los cuatro grandes, las cuatro columnas de la ciencia cristiana: Agustín, Jerónimo, Ambrosio y Gregorio[14]. Entre ellos hay que conceder un lugar especial a Gregorio, ya que todos los sabios de la alta edad media lo utilizaron, como ha mostrado De Lubac[15]. También hay que advertir que Jerónimo es citado a menudo y que con el nombre de Jerónimo pasaron textos heréticos. Así, para su comentario a las epístolas de san Pablo, Sedulio Escoto utiliza a Pelagio con el nombre de Jerónimo[16]. Además de los cuatro citados, Orígenes desempeña un papel no despreciable, al igual que Beda, que aparece «como un nuevo sol surgido del Occidente para iluminar toda la tierra»[17].

La obra de los padres es tan vasta, que a menudo es conocida a través de extractos: *flores, deflorationes, scintillae*. Los florilegios agrupan muchos comentarios patrísticos, como el *De luminaribus Ecclesiae* del Pseudo-Beda que data de mediados del siglo VIII, y las *Excerptiones patrum* de origen insular. Los extractos se agrupan también según el orden de los libros de las Escrituras en forma de cadenas y de citas fáciles de encontrar[18]. Los extractos se organizan por temas doctrinales en *Sententiae*. Isidoro de Sevilla fue de los primeros que reagrupó en temas doctrinales todo lo que las autoridades patrísticas habían dicho de Dios, los ángeles, el bautismo, la resurrección...[19]

Además de las colecciones de extractos de que disponían, los ca-

9. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, París 1957, p. 353ss; cf. Ph. Hubert, *Auctoritas*, «Bulletin Du Cange» 34 (1964) 99-124.

10. J. Devisse, *Hincmar archevêque de Reims* I, Ginebra 1976, p. 237.

11. Cf. J. Opelt, *Materialen zur Nachwirkung von Augustinus Schrift De doctrina christiana*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 17 (1974) 64-73.

12. Cf. J. Leclercq, *Cultura y vida cristiana*, Salamanca 1965, p. 100; P. Riché, o.c. en la nota 5, p. 282.

13. PL 131, 993-1004.

14. Ya a principios del siglo, Esmaragdo de Saint Mihiel había definido a los cuatro padres: *Augustinus disputat disserte; Ieronimus explicat eleganter; Ambrosius loquitur scholastice; Gregorius tractat moraliter (De Grammatica;* cf. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* I, Munich 1911, p. 463).

15. *Exégèse médiévale* I-2, París 1959, p. 537ss.

16. De Lubac, o.c. en la nota 5, p. 260 y 279.

17. Para Orígenes, véase R. Roques, o.c. en la nota 7, p. 387-389; para Beda, cf. Notker en PL 131, 995.

18. Véase C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, París 1944, p. 12; véase también el artículo *Florilèges*, en DS V, París 1964, p. 536ss, y J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 226-229.

19. Véase J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 208-212.

rolingios compusieron otras nuevas. Las controversias doctrinales, de que hablaremos, obligaron a los exegetas y teólogos a elaborar florilegios nuevos, como las *Beati Augustini sententiae de praedestinatione*, de Floro y, del mismo Floro, las *Collecta ex sententiis patrum*[20]. Pascasio Radberto envía a los monjes de Corvey un *De fide, spe et caritate*, sacado de los padres ortodoxos[21]. Hincmaro de Reims, para su tercer tratado sobre la predestinación, utiliza más de mil extractos, escogidos de ciento cincuenta obras[22]. Cada protagonista entra en el combate doctrinal escudado con referencias y citas de las *auctoritates* que ha podido encontrar en su biblioteca. La fuerza de sus argumentos y la manera de abordar un problema depende, por lo tanto, de su riqueza bibliográfica.

Éstas son las *auctoritates* indispensables para el trabajo de los sabios carolingios. Leyendo atentamente a los padres, hallan las soluciones a las dificultades de la Escritura; y los citan de segunda o tercera mano, lo cual les hace perder originalidad y renovación. Trabajan como los rabinos que comentan la Torá a partir del Talmud y de sus comentarios, y de los comentarios de los comentarios. Por otro lado, entre el ámbito cristiano y el judío había ciertamente relación; los exegetas conocían a los rabinos y las tradiciones de la *haggadá*[23].

II. El recurso a las artes liberales

Los padres de la Iglesia, y particularmente san Agustín, habían justificado el recurso a las «disciplinas externas», al decir que el conocimiento de las artes liberales era necesario para la formación del intelectual cristiano[24]. Alcuino no piensa de otro modo. Las artes liberales, *trivium* y *quadrivium*, por otro lado, son creaciones divinas, cuyos vestigios se hallan en la Escritura. El cristiano no hace más que arrebatar a los paganos lo que le pertenece. El estudio de las letras clásicas, los *studia litterarum*, permite penetrar de modo más cierto el sentido exacto de las Escrituras santas. Es éste el programa que Carlomagno, aconsejado por Alcuino, presenta en su capitular *De*

20. PL 119, 11-14.
21. PL 120, 1387-1490.
22. J. Devisse, o.c. en la nota 10, p. 228.
23. Véase P. Riché, o.c. en la nota 5, p. 97.
24. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1937, p. 331ss.

litteris colendis, donde se hace eco del tratado *De schematibus et tropis Sacrae Scripturae* de Beda, que ya se había inspirado en el *De doctrina christiana* de Agustín. La gramática y la retórica, por lo menos en el primer renacimiento carolingio, no son estudiadas por sí mismas, sino en orden a las investigaciones exegéticas. Lo mismo hay que decir para las artes del *quadrivium*, que permiten conocer la realidad de las cosas y que deben ayudar al exegeta en el comentario alegórico.

Entre las artes liberales, hay una que fue especialmente honrada: es la tercera arte del *trivium*, la dialéctica. Se puede decir que después de Boecio, es decir, después de la primera mitad del siglo VI, y a pesar de Isidoro de Sevilla, los estudios de dialéctica no forman parte del *cursus* escolar. La dialéctica se considera todavía por los maestros insulares del siglo VIII un arma peligrosa, y se ve a los filósofos y dialécticos como los progenitores de los herejes[25].

A fines del siglo VII, se redescubrieron Boecio y sus traducciones de Aristóteles. El *Organon* aristotélico, que abarca las *Categorías* y el *Peri hermeneias*, la *Isagogue* de Porfirio y los *Tópicos* de Cicerón, forma un conjunto que fue denominado la *Logica vetus*. Hay que añadir también las *Categorías* atribuidas a san Agustín.

La filosofía platónica y la neoplatónica son conocidas también gracias a la traducción latina del *Timeo* y las obras convertidas en clásicas: *Commentarii in somnium Scipionis* de Macrobio, y sobre todo el *De consolatione*, de gran influencia en la edad media[26].

Los sabios carolingios no dudaron en elogiar la dialéctica, «madre del pensamiento», como la llama Teodulfo en su descripción de las artes liberales. Por ello, a medida que pasa el tiempo, la dialéctica ocupa en el ciclo de estudios un lugar más importante. Gracias a los irlandeses, el tratado de Marciano Capella, tan olvidado después del siglo VI, vuelve a entrar en circulación. Sabemos que Juan Escoto y su compatriota Martín comentaron *De nuptiis philologiae et Mercurii* y quisieron devolver la autonomía a las artes liberales y a la dialéctica en particular[27].

Así, gracias a los tratados de lógica y de dialéctica, los carolingios descubrieron la importancia de los medios racionales para el estudio.

25. Véase P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, París ³1973, p. 439-440.
26. P. Courcelle, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boéce*, París 1967.
27. G. Mathon, *Les formes et la signification des arts liberaux au milieu du IXᵉ*

Leyendo a san Agustín, sobre todo el *De ordine*, que es copiado en muchos ejemplares en esa época, aprendieron que la *ratio* es el principal elemento de nuestra semejanza con Dios. La fe cristiana no dispensa de la investigación. El *intellige ut credas, crede ut intelligas* de san Agustín, que anuncia el *fides quaerens intellectum*, se convierte en un principio que preside la investigación religiosa. No basta con el argumento de autoridad; hay que completarlo para llegar a la inteligibilidad de la fe. Es también san Agustín quien, en el *De doctrina christiana*, releído con provecho en la época carolingia, afirma: «La ciencia del razonamiento es, con mucho, la más importante para las cuestiones de todos los géneros que hay que profundizar y resolver en las Santas Escrituras» (II, 31)[28].

Sin embargo, pasando el tiempo, la actitud propia de la teología monástica se muestra reservada ante los peligros de la dialéctica. Aunque admiten que no la pueden olvidar, los monjes manifiestan repetidas veces cierta desconfianza respecto a la demasiada frecuencia con que se utiliza en las escuelas[29].

La dialéctica aplicada a la *lectio* de la Biblia da pie a la llamada lectura de *quaestiones et responsiones*, que no es nueva, ya que la época patrística la había conocido, aunque después del siglo VI se había eclipsado[30]. Hay que recurrir a Isidoro de Sevilla para encontrar las *quaestiones* sobre el Antiguo Testamento, y a Beda para las *quaestiones* sobre el libro de los *Reyes*. Esas cuestiones son de distintos tipos. Unas pueden ser de orden literario, orientadas a las formas gramaticales de las palabras o a alusiones históricas y geográficas. Otras llegan a ser una verdadera crítica exegética. Por ejemplo: ¿Cómo conciliar las diferentes versiones del texto de la Biblia? ¿Cómo superar las contradicciones de ambos Testamentos? Antes del método *sic et non* de Abelardo, ya hallamos a Juan Escoto planteándose cuestiones de este tipo.

Escrutando las Escrituras, planteando cuestiones, el exegeta carolingio es conducido a escribir en el margen de los textos bíblicos glosas y escolios, que hoy son objeto de análisis. Los irlandeses, antes que los carolingios, llenaron sus comentarios de glosas, la mayoría inéditas. En el continente, Rábano Mauro, que comentó casi todos los libros del Viejo y del Nuevo Testamento, fue uno de los más célebres glosadores de la época. Su discípulo Walafrid Strabón ha pasado durante muchos siglos como autor de la *Glossa ordinaria;* después de los trabajos de B. Smalley se ha desestimado su paternidad. Sin embargo, glosó algunos libros del Pentateuco, y algunas de sus glosas, unas veinte, pasaron a la *Glossa ordinaria* de los siglos XII y XIII[31].

siècle. L'enseignement palatin de Jean Scot Érigène, en *Arts liberaux et philosophie au moyen âge*, París-Montreal 1969, p. 47.

28. Véase É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París ²1943, p. 35-36.

29. Véanse los ejemplos aducidos por J. Leclercq, o.c. en la nota 12, p. 245-267.

30. G. Bardy, *La littérature des quaestiones et responsiones sur l'Écriture sainte*, «Revue biblique» 41 (1932) 210-236, 341-369, 515-537; ib. 42 (1933) 14-30, 211-229 y 328-352; De Lubac, *Exégèse médiévale* I-1, París 1959, p. 94.

III. La autoridad jerárquica en la teología carolingia

Cuando la fe está en peligro, los obispos, que son sus garantes, deben intervenir. También el rey, que ha recibido la sagrada misión de velar por la pureza de la fe, tiene que usar su autoridad para defender la ortodoxia. Así actuó Carlomagno en la cuestión del adopcionismo, que hizo condenar en el concilio de Francfort (794).

La corte carolingia fue considerada como la autoridad por excelencia que debía vigilar, controlar y castigar para salvaguardar la ortodoxia. En tiempo de Ludovico Pío, cuando aparecía alguna interpretación tendenciosa, no se dudaba en recurrir al rey. Así, cuando Teodomiro, abad de Psalmodi, recibe el comentario de Claudio de Turín a la epístola a los Corintios, la remite a Aquisgrán y advierte a los obispos y a los *optimates*. Al menos en apariencia la gestión fue inútil, porque Claudio dice que su obra recibió el visto bueno de los ambientes imperiales[32].

En la época de Carlos el Calvo los debates teológicos son más animados. Más que su padre, este rey es un espíritu curioso respecto a las especulaciones teológicas. El 842, cuando sólo tenía 19 años, ya se interesa por los problemas sobre la eucaristía, que se debatían desde hacía unos años. El 838, la asamblea de Quierzy se había inclinado hacia la teología de Amalario sobre el *corpus triforme* y había recha-

31. J. de Blic, *L'oeuvre exégétique de Walafrid Strabon et la Glossa ordinaria*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 16 (1949) 5-28; véase también el artículo de E. Bertola, en la misma revista 45 (1978) 34-78.

32. *Monumenta Germaniae Historiae, Epist.* IV, 605.

zado la opinión que «destruía la unidad del cuerpo de Cristo tal como existe en el cielo y en la tierra»[33]. Estando de paso en Corbie, Carlos se encuentra con Pascasio Radberto, que había escrito en el 831 el *Liber de corpore et sanguine Domini*. Pero quiere consultar a otros teólogos. Pide al joven Ratramno que le exponga sus ideas sobre el tema. La cuestión era importante, ya que algunos hablan sólo de comunión espiritual y otros, de comunión material. La unidad del imperio, amenazada en esta época (estamos a un año del tratado de Verdún), descansa en gran parte sobre la comunidad de fe, una de cuyas manifestaciones es el sacrificio eucarístico[34]. Ignoramos cómo recibió el rey los dos tratados que presentaban de modo distinto un mismo misterio. Pero lo que nos interesa observar es que no se contentaba con una sola opinión o con un solo teólogo.

En la cuestión de la doble predestinación, Carlos el Calvo manifestó el mismo interés. Sabemos que al principio el rey interviene a petición de Hincmaro, arzobispo de Reims. El arzobispo veía en la doctrina de Godescalco no sólo una cuestión nueva e inútil, sino una herejía que perjudicaba al cuerpo social. En efecto, si se sigue a Godescalco, poco importa que la acción sea buena o mala, ya que el hombre está salvado o perdido de antemano. La voluntad del hombre es contestada y todo progreso moral negado. Cuando Godescalco es condenado el año 849 en Quierzy, se le reprocha «haber perturbado el orden eclesiástico y civil despreciando el derecho de la Iglesia». El rey siguió al arzobispo, pero no estaba persuadido de que la doctrina incriminada fuese verdaderamente una herejía. Consulta a Servato Lupo de Ferrières, a Ratramno de Corbie y hace intervenir a su amigo Juan Escoto Eriúgena, el cual escribe su *De praedestinatione*, que el mismo autor somete al tribunal de la razón.

La acogida de dicha obra nos permite precisar las posiciones de los adversarios de la *ratio*. Prudencio de Troyes —originario de la Marca Hispánica— da rienda suelta a su fogosidad visigótica. Trata a Juan Escoto de pelagiano y a su doctrina, de «ciencia vana e hinchada», «locura sofística» y «disputa verbal»; le reprocha no haber utilizado los textos de los padres y opone al *quadrivium* la cuadriga

33. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, París 1944, p. 34 y 303; véase también M. Cristiani, *Amalario di Metz e la dottrina del corpus triforme*, en *Atti del convegno di studi*, Todi 1977.

34. Véase M. Cristiani, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, «Studi medievali» 9 (1968) 167-233.

evangélica. A Floro, que habla en nombre de la Iglesia de Lyón, le reprocha también la utilización de la dialéctica y no hacer caso de la autoridad de los padres. La actitud del rey en esa cuestión no es clara; lo cierto es que quedó muy contento cuando dicho conflicto entre sabios e Iglesias del Norte y del Sur terminó en Savonnières y en Thuzey con un compromiso. Así, sin un gran concilio, sin una decisión venida de arriba, sino a base de discusiones, se mantiene una libertad de apreciación. En este caso concreto, estamos lejos de los métodos autoritarios. Juan Escoto y sus discípulos pudieron seguir trabajando sin temor en la corte de Carlos el Calvo.

Como Boecio, Alcuino quería que el príncipe gobernara con toda sabiduría; Carlomagno es un nuevo Salomón, un nuevo David[35]. Este mismo programa es presentado por los intelectuales de la corte de Carlos el Calvo. Lupo de Ferrières confiesa la primacía de la sabiduría, a la que se llega por diversos caminos. Heric de Auxerre alaba a Carlos el Calvo porque encarna el retorno de la filosofía al poder y lo felicita por haber acogido al grupo de filósofos venidos de Irlanda; sin nombrarlo, piensa en Juan Escoto. Así, en el palacio carolingio, imagen terrestre del templo de Dios, en torno al rey, los filósofos y los teólogos entronizan a la sabiduría[36]. Es el sueño de una humanidad en camino hacia la ciudad de Dios reencontrada, sueño desmentido cruelmente por los acontecimientos.

35. Véase W. Edelstein, *Eruditio et sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*, Friburgo de Brisg. 1965, p. 106ss.

36. P. Riché, *Charles le Chauve et la culture de son temps*, en *Jean Scot Érigène et l'historie de la philosophie*, París 1977, p. 44-45.

Capítulo cuarto

LAS CONTROVERSIAS DOCTRINALES DEL SIGLO IX

Tras las grandes controversias teológicas del siglo IX debemos ver todo un mundo de gramáticos, de monjes y de obispos que participarán directamente en las mismas. El nacimiento, la prolongación, a veces la duración de dichas querellas, prueban que el Occidente había salido de su somnolencia. Además, y a diferencia de lo que pasaba en tiempos anteriores, en lugar de entrar en escena unos pocos protagonistas, terminan despertando un eco muy amplio. Tanto las controversias trinitarias, como la eucarística o la que tuvo lugar en torno a la predestinación, degeneraron en verdaderas disputas teológicas.

I. Las controversias trinitarias en la época carolingia

Dos grandes controversias relativas a la Trinidad tuvieron lugar a lo largo de los siglos VIII-IX: la querella del adopcionismo y la del *Filioque*. Llaman la atención no sólo por la importancia de las cuestiones que ponen en juego, sino también por la extensión y duración de las controversias, por el número de teólogos implicados en las disputas y por las resonancias que tuvieron.

No se trata ahora de explicar el detalle histórico. Las vicisitudes históricas de la querella del adopcionismo ya quedan referidas en el apartado en torno a la contribución de la Marca Hispánica a la teología carolingia. La segunda, nacida hacia la misma época, pone en juego, al lado de razones puramente teológicas, cuestiones disciplinarias y, sobre todo políticamente hablando, las relaciones complejas de Oriente y Occidente; se refiere a la ortodoxia de la adición de los términos *Filioque* a la fórmula *ex Patre procedentem* del Símbolo de

Nicea-Constantinopla, en el pasaje que se refiere al Espíritu Santo[1]. Después del concilio de Francfort del 794, Carlomagno decidió hacer cantar el Credo en su capilla imperial con la adición del *Filioque;* el papa León III le dio la aprobación.

El 807, en Jerusalén, el abad del monasterio del Monte de los Olivos, de vuelta a Aquisgrán introdujo en su monasterio ese uso litúrgico de la corte franca; ello fue causa de una disputa con los monjes griegos de San Sabas. Para defenderse, los monjes del Monte de los Olivos escribieron a Roma; el patriarca de Jerusalén hizo lo mismo (su carta está hoy perdida). León III envió ambos documentos a Aquisgrán. Carlomagno movilizó a sus teólogos para la cuestión. De los estudios elaborados en ese momento, conocemos tres: el *De Spiritu Sancto* de Teodulfo (PL 105, 239-276); el segundo, de un anónimo, que se halla entre las obras de Alcuino (PL 101, 64-82), y el de Esmaragdo (PL 98, 923-929). Se celebró un concilio en Aquisgrán el año 809 (sus actas se han perdido). Después, una embajada de prelados francos fue a Roma (noviembre del 809).

León III reafirmó ante los enviados imperiales la perfecta ortodoxia de la doctrina expresada por el *Filioque*. Sin embargo, rechazó la idea de introducir la expresión en los textos litúrgicos romanos. Más aún: pidió su supresión de los textos litúrgicos de las demás Iglesias. Cuando lo había autorizado, después del 794, no había previsto las dificultades que provocaría; para mayor seguridad, juzgaba que lo mejor era volver al uso antiguo. De hecho, la corte franca mantuvo el canto del Credo con el *Filioque* y esta solución se impuso a todos los países del imperio. En el siglo XI, bajo Benedicto VIII, Roma terminó adoptándola también. La cuestión del *Filioque* contribuyó en su conjunto a consagrar el desacuerdo que, a partir de entonces, se va agravando entre las dos mitades del mundo cristiano.

Desde un punto de vista doctrinal, nos damos cuenta de que esas dos querellas plantean cuestiones esenciales que afectan a la naturaleza de las personas divinas y a la estructura de las relaciones trinitarias, y que contribuyeron a la elucidación de este punto principal del dogma cristiano, considerablemente precisado desde hacía ya tiempo, en los siglos de las grandes herejías y de la puntualización ortodoxa.

1. Para el detalle de las incidencias históricas, se puede consultar a E. Amann, *Los carolingios*, en *Historia de la Iglesia* VI, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 165-173. Para la actitud de León III, véase sobre todo B. Capelle, *Le pape Léon III et le Filioque*, en *1054-1954. L'Église et les Églises* I, Chevetogne 1954, p. 309-322.

La querella del adopcionismo se refiere al problema de las dos naturalezas del Hijo de Dios. ¿Cómo conciliarlas? Desde un punto de vista de técnica teológica, tal como mostraron los teólogos francos a los de la Iglesia visigótica, estaban en juego dos concepciones diferentes e incluso contradictorias: el concepto de asunción y el de adopción. La fórmula *assumptus homo,* para designar la humanidad de Cristo, era tradicional en la liturgia visigótica, y podía explicar la venida en el tiempo y en la especie humana de un Dios engendrado antes de los siglos. Por otro lado, la idea de adopción era fecunda desde el punto de vista de la teoría eclesial, ya que permitía poner en continuidad la humanidad rescatada y su Salvador. Se plantea aquí un problema de mediación, tanto desde una perspectiva teológica como lógica: en la economía general de la salvación, Cristo reconcilia al hombre y a Dios dándose a sí mismo, él que es Dios, la naturaleza humana, y realiza así el papel de mediador entre el Creador y la criatura. Pero, lógicamente hablando, esta mediación se fundamenta en una segunda mediación, interior a Cristo, y que consiste en la unidad de una dualidad. Esto es lo que no acababa de ver la razón teológica todavía mal ejercitada por los hispánicos. Se limitaron a recoger de la Escritura y de los padres una doble serie de textos que mostraban ya la filiación eterna de Cristo, ya la filiación temporal; por otro lado, sensibles al pensamiento paulino y agustiniano de la fraternidad de los hombres y del Mesías, insistían en la idea de adopción. No es necesario seguir toda la polémica teológica, desleída en una argumentación detallista.

Observemos únicamente que dicha querella plantea un problema trinitario que afecta sólo a una de las tres personas. Se trata de determinar la manera exacta cómo se articulan en el Hijo la naturaleza divina y la naturaleza humana y, correlativamente, el estatuto del Verbo encarnado. La fuente de la dificultad se halla, pues, en el punto de conjunción del dogma de la Trinidad y del dogma de la redención. Muy distinto será el aspecto de la segunda de las controversias mencionadas: la que se refiere al *Filioque*. Se trata aquí de la estructura interna de la Trinidad considerada en su naturaleza íntima, independientemente de toda irrupción de Dios en la historia humana: el problema se plantea a propósito del modo de ser del Espíritu Santo o, más exactamente, de su relación con las otras dos personas.

Toda concepción de la Trinidad pone al Padre como principio, del cual proceden las otras dos personas. En cuanto al Espíritu, el

Símbolo del 381 afirma que procede del Padre. ¿Tiene el Hijo algún papel en esta procesión? Si se responde afirmativamente, ¿cuál es? Para el Occidente, en este siglo IX, el Espíritu procede del Padre *y del Hijo (Filioque).* Para el Oriente, el Espíritu procede del Padre *por el Hijo.* Ambas fórmulas no son excluyentes una de otra (las cosas cambian si nos situamos a fines del siglo, en que Focio escribe que el Espíritu procede sólo del Padre). Observemos de paso que, en esa época por lo menos, la querella entre orientales y occidentales muestra cierta mala fe en estos últimos: los griegos decían que el Espíritu procede del Padre por el Hijo; no hay nada heterodoxo. No hay duda de que la querella desde un primer momento tomó una mala orientación a causa de las rivalidades de Iglesias, de complicaciones políticas que se mezclaron con la pura especulación. ¿Fue por insuficiente madurez teológica por lo que los occidentales desconocieron la ortodoxia de la fórmula griega, sobre todo tomada en su pleno desarrollo: «del Padre por el Hijo»? Sea cual fuere la respuesta a dicho interrogante, una cosa está clara: que la reflexión sobre el misterio todavía no era lo bastante precisa para la cuestión que se planteaba. Sin embargo, hay que valorar en este punto el nivel de la teología carolingia: estaba bastante instruida en el conjunto de las fuentes bíblicas y patrísticas, como atestiguan los tratados escritos en ocasión de dicha controversia; pero estaba todavía insuficientemente formada en filosofía para plantear los problemas en los términos más claros. Se trataba de describir el orden y la distinción de dos sistemas de relaciones en la unidad de una substancia; las nociones de relación y de substancia eran ciertamente conocidas en el siglo IX[2]; pero no de una manera lo bastante precisa, ni sobre todo lo bastante integrada en el ejercicio ordinario de la especulación, para que dicho conocimiento bastase para resolver la cuestión compleja que se planteaba.

Al lado de esas dos querellas principales, subsisten otras dificultades y ulteriores temas de controversia, que serán objeto de las reflexiones de Godescalco: ¿Cuál es la relación de las personas con la unidad divina? ¿Hay que acentuar al Padre, al Hijo y al Espíritu, o a Dios? Para decirlo en pocas palabras, ¿hay que poner tres personas referidas a una divinidad común, o una divinidad que se despliega en tres personas? Ciertamente, el detalle de dicha problemática parece

2. Como atestigua, por ejemplo, Alcuino en el *De fide sanctae Trinitatis,* I, XV: PL 101, 22C-24B.

extraño a Godescalco y a su adversario, el arzobispo de Reims Hincmaro; pero su querella se origina en una cuestión litúrgica bastante insignificante, de la que ciertos historiadores han podido pensar que se reducía a una mera discusión de vocabulario. En el himno de vísperas del común de varios mártires, el año 860 Hincmaro había sustituido la expresión *trina deitas*, que le parecía implicar la distinción arriana de tres personas, por *summa deitas*. Godescalco, cegado por la *rabies theologorum* y por una idea falsa de unidad divina, acusó a Hincmaro de sabelianismo. La controversia sirvió, como ha mostrado J. Jolivet[3], para comprender mejor el método de Godescalco. A partir de los textos bíblicos, intenta construir fórmulas teológicas precisas; para conseguirlas y justificarlas, fabrica razonamientos muy variados. A pesar de cierto esfuerzo por introducir la lógica en su argumentación, sus razones son a menudo gramaticales. La metafísica que transparenta a través de esos textos y de su método es muy poco elaborada; nos damos cuenta, cuando intentamos precisarla, que es de espíritu platónico. Sin embargo, se descubre en ella, matizada por las características de la época, la preocupación fundamental de lo que será la escolástica medieval: utilizar los razonamientos y las ciencias profanas para una profundización seria del dato revelado, para una formulación cada vez más exacta y justificada de la doctrina cristiana.

II. La controversia en torno a la eucaristía

Antes del siglo IX las diversas elaboraciones doctrinales en torno a la eucaristía parecían convivir unas al lado de otras, como interpretaciones de una realidad. La riqueza inagotable de significaciones de dicha realidad no se dejaba limitar por una definición unívoca: quizá nadie como De Lubac, en su obra *Corpus mysticum*[4], puede explicarnos el sentido de esa polivalencia de las antiguas doctrinas, que se desarrollaron en una atmósfera cultural extremadamente compleja, rica de fermentos religiosos. En la época carolingia, en cambio, una disputa que tiene un desarrollo todavía algo oscuro[5], y que se basa fundamentalmente en dos tratados, el *De corpore et sanguine Domini* de Pascasio Radberto y la obra homónima de Ratramno de Corbie, abre una de las cuestiones más complejas de la historia de la teología, aparentemente resuelta a lo largo del siglo XI con las numerosas condenas de Berengario de Tours, y dramáticamente abierta de nuevo en el momento de la Reforma protestante.

La práctica eucarística de la Iglesia había sido la ocasión de que proliferasen numerosos textos relativos al culto: sacramentarios, comentarios que se referían a los mismos, ya de un modo ocasional, ya *ex professo*. Entre éstos figuran las explicaciones carolingias de la misa[6]. También pesan las corrientes de la teología teórica en que se expresa la riqueza vivida en el culto. Se suele distinguir el metabolismo ambrosiano, el simbolismo agustiniano y la unión ya típicamente medieval de ambas teorías. Cuando miramos retrospectivamente esa época, no podemos despreciar el esfuerzo de aquellas generaciones que no limitaron su trabajo a la sola problemática de la presencia y de la conversión[7]; hay un interés, en la predicación, en presentar la eucaristía como sacrificio, como memorial real del sacrificio de Cristo y como anticipo de la consumación escatológica.

1. *La idea de anamnesis*

La *Expositio Missae Dominus vobiscum*, considerada como el prototipo de las explicaciones carolingias de la misa, sigue el texto del canon dando una explicación literal. Representa una afirmación espontánea de la fe vivida en la celebración de la misa. La anamnesis es presentada como un recuerdo muy subjetivo. Se habla de «imitar en

3. *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, París 1958. Véase también L.D. Davis, *Hincmar of Rheims as a theologian of the Trinity*, «Traditio» 27 (1971) 455-468, donde el autor quiere mostrar, en contra de una opinión bastante extendida, que el *De non trina deitate* de Hincmaro, sin ser una obra maestra de claridad en la controversia con Godescalco, no carece de interés para conocer la teología y la mentalidad carolingias.

4. Véase *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, París 1949.

5. Véase M. Cristiani, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, «Studi medievali» 9 (1968) 167-233.

6. Véase la obra clásica de J.R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926; hoy sobre todo hay que consultar los trabajos de A. Kolping, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers*, «Divus Thomas» (Friburgo) 27 (1949) 369-380; 28 (1950) 79-110, 147-170. Cf. también P. Tena, *El canon de la misa. Siete siglos (IX-XVI) de su historia teológica*, Barcelona 1967.

7. R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche*, Münster 1959, p. 121.

el pan y el vino el misterio de su pasión»[8]. Esa «imitación» es nuestro sacrificio.

Entre las explicaciones de la misa que datan de esta época se distinguen, desde el punto de vista teológico, la obrita del diácono Floro de Lyón († 860), el adversario de Amalario, que no intenta tanto explicar cada palabra, cuanto «exponer y... recordar el sentido de la acción mistérica»[9]. Su visión es dinámica: los dones eucarísticos procuran la participación en el cuerpo del Hijo de Dios; los elementos, pan y vino, guardan también su ser propio. Geiselmann cree poder sacar la siguiente conclusión: «Esta teoría del sacramento indiscutiblemente está orientada hacia san Agustín. A él se debe la valoración del lugar del sacramento en la historia de salvación, la fuerte insistencia en su significación simbólica, la inserción del sacramento en la unidad mística que constituyen Cristo y la Iglesia... Y si ya san Agustín, al final de su vida, había llegado a comprender mejor el papel de la *caro* en el sacramento, Floro, partiendo de aquí y aprovechando las ideas de Gregorio y de Beda, desemboca en una definición más realista del contenido y de la producción del sacramento. Pero no hallamos nada de metabolismo propiamente dicho... Reducida a una fórmula, esta doctrina eucarística podría llamarse un agustinismo de acento realista. Floro prolonga así la línea de Agustín, de Gregorio y de Beda»[10].

2. *Presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo*

Con Amalario de Metz y su explicación alegorizante de la misa[11], aparece un mundo nuevo. Mientras que Floro «todavía está influido por la concepción de la realidad del platonismo antiguo, que ve en transparencia la metafísica a través de los fenómenos físicos, sin que esa metafísica sea alcanzada o modificada por las operaciones que se

8. *Amalarii episcopi Opera omnia* I, ed. de J.M. Hanssens, Roma 1948, p. 320, 20-23.

9. *De expositione Missae* 1: PL 119, 16A.

10. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 104; véase todo el capítulo dedicado a Floro: ibíd., p. 97-104; sobre las explicaciones de la misa: ibíd., p. 70-85.

11. Obras menos importantes: *Canonis missae interpretatio* y *Missae expositionis geminus codex*, ed. de Hanssens, I, p. 291-335, 255-281, y sobre todo *De officio Missae*: libro III del *Liber officialis*, ed. de Hanssens, II, p. 255-386.

dan en el mundo sensible», para Amalario «la realidad que nos aparece... (es) la única verdadera,... aquella con la que tenemos que contar. Si la eucaristía es realmente el cuerpo de Cristo, se encuentra en ella según el modo de la realidad física que se nos presenta»[12]. Para ambos, «toda la misa es un misterio, pero para cada uno desde un punto de vista diferente»; «para Floro la misa es un misterio cultual, para Amalario contiene numerosos misterios»[13]. Floro seguramente es injusto con Amalario cuando le reprocha que «altera con su doctrina condenable la pureza de la fe católica...»[14] Es un testigo de la fe tradicional en el sacrificio eucarístico y en la realidad del alimento sacrificial, aunque a menudo las alegorías tipológicas, conmemorativas y moralizantes hagan perder de vista ese último aspecto. Hay que procurar no despreciar este espíritu nuevo de Amalario en relación con el viejo; la fe que se expresa en él es la misma y los esfuerzos teológicos a que da lugar terminarán en la doctrina de la transubstanciación. Las ideas «cafarnaítas» no aparecen siempre con la misma claridad ni con el mismo vigor; no se puede olvidar que el interés teológico se orienta con gran insistencia sobre la cuestión del carácter de la presencia, como muestran las primeras grandes monografías de la época, consagradas a la eucaristía.

3. *Primer intento de síntesis*

«El verdadero *Theologus eucharisticus* de la época carolingia fue Pascasio Radberto, abad del monasterio de Corbie y exegeta eminente († 850). Consignó su teología de la eucaristía principalmente en la obra que compuso en el 831 y que publicó el año 844: *Liber de corpore et sanguine Domini*»[15]. Dicho trabajo representa el primer in-

12. A. Kolping, *Amalar von Metz und Florus von Lyon*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 73 (1951) 451.

13. Ibídem, p. 454 y 457.

14. Ibídem, p. 457.

15. Ed. crítica del *De corpore et sanguine Domini* en CChr continuatio mediaevalis XVI, 1969. Para la obra, cf. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 144. Observemos también que la autoridad de los textos de Radberto a menudo se quiso potenciar a base de ponerlos bajo la paternidad de Agustín: véase J.-P. Bouhot, *Extraits du De corpore et sanguine Domini de Pascase Radbert sous le nom d'Augustin*, «Recherches augustiniennes» 12 (1977) 119-173. Para un conocimiento global de Pascasio Radberto, véase R. Grégoire, *Paschase Radbert (saint)*, en DS XII, París 1983, p. 295-301.

tento llevado a cabo para ordenar en síntesis coherente la herencia de la patrística. Ello implica evidentemente que es testigo de la fe tradicional en toda su extensión. Para él, exactamente como para su adversario Ratramno, el «sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo» es una acción sagrada, «que cada día es celebrada en la Iglesia»; y «aunque el cordero ya no muere, porque la muerte ya no tiene poder sobre él (Rom 6,9), cada día, sin embargo, en el misterio es inmolado de verdad y comido para la purificación de los pecados»[16]. El interés de la investigación teológica se orienta especialmente hacia la cuestión de las relaciones entre el cuerpo sacramental del Señor y su cuerpo histórico. Apoyándose en el poder absoluto de Dios enseñado por la fe[17], Radberto desarrolla un realismo cuya base se halla, por ejemplo, en la liturgia galicana. La actualización del cuerpo del Señor como contenido del sacramento se produce por la transformación del elemento; pero Radberto se contenta aquí con reproducir la enseñanza de los que le precedieron. «Define exactamente como ellos el hecho de la transformación, pero no el proceso del cambio»[18].

4. *Controversia sobre la misa*

4.1. *Rábano Mauro*

Las ideas de Pascasio Radberto representan para el pensamiento teológico de la época una novedad que parecía temeraria a algunos y que dio lugar a la primera controversia sobre la misa: un testimonio importante, el de Rábano Mauro († 856), lo prueba[19]. Rábano Mauro

16. Pascasio Radberto, o.c. 2, 1 y 2, 3: PL 120, 1272C y 1274C.
17. Véase sobre todo Pascasio Radberto, o.c. 1, 1-6: PL 120, 1267C-1272C.
18. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 149.
19. La importancia de esta figura fue destacada en el coloquio de Maguncia de septiembre de 1980: las actas fueron editadas por R. Kottje y H. Zimmermann, *Hrabanus Maurus, Lehrer, Abt und Bischof*, Akad. Wissensch. Lit. Abhdlg. geistes-sozialwissensch. Kl., 1982. Señalemos dos aportaciones de interés para nosotros: F. Brunölzl, *Zur geistigen Bedeutung des Hrabanus Maurus*, p. 1-17, donde se indica la parte de Rábano Mauro en el renacimiento carolingio, él que fue denominado *primus praeceptor Germaniae*. Y J. Fleckenstein, *Hrabanus Maurus, Diener seiner Zeit und Vermittler zwischen den Zeiten*, 194-208, donde se explica cómo la vida de Rábano Mauro coincide con el apogeo del imperio carolingio y con el comienzo de su desintegración y el nacimiento de las naciones europeas; al servir a su época, sirvió al futuro de Europa

rechaza la identidad del cuerpo sacramental y del cuerpo histórico y recuerda la posición que ha tomado contra dicho «error»[20]. Escoto Eriúgena lucha de manera idéntica «por la interpretación simbólica del sacramento» y «contra el realismo que a sus ojos... amenaza con destruir lo esencial de lo que constituye el sacramento, la función simbólica»[21]. Los teólogos de tendencia agustiniana de esa época se preocupan por el modo de unir la noción de símbolo que han heredado de Agustín con la realidad afirmada por los «modernos»; en efecto, profesan la incompatibilidad del símbolo y de la realidad, de la *figura* y de la *veritas*.

Carlos el Calvo resumía esa problemática en dos cuestiones planteadas a Ratramno, también monje de Corbie como Radberto: «Lo que la boca de los fieles recibe en la Iglesia, el cuerpo y la sangre de Cristo, ¿es en el misterio o en la realidad? ¿Es el cuerpo que nació de María... y que después de la Resurrección y Ascensión, está sentado a la derecha del Padre?»[22]

4.2. *Ratramno*[23]

La respuesta de Ratramno a esas cuestiones está contenida en su tratado *De corpore et sanguine Domini*, donde la posición adversa halla su expresión más clara[24]. Dicha posición supone evidentemente

transmitiéndole la herencia intelectual del renacimiento carolingio. Para una visión rápida de la significación de Rábano Mauro, véase J. Jolivet, *La filosofía medieval en Occidente*, Madrid-México 1974, p. 49.

20. Véase Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 220ss. Rábano Mauro posee un sentido crítico: «toma conciencia por primera vez de que hay una oposición entre Ambrosio y Agustín» (ibíd., p. 239). «A pesar de su insistencia en valorar el *verum corpus*, esta concepción del sacramento es más cercana a Ratramno que a Radberto» (ibíd., p. 240). Él sigue a san Agustín y lo interpreta de tal modo que pueda ser descartada la teoría de la identidad.
21. Véase Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 221ss.
22. Citado por Ratramno, *De corpore et sanguine Domini*, cap. 5: PL 121, 129 C-130 A. Véase Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 177.
23. Véase J.-P. Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, París 1976.
24. PL 121, 125D-170C; una nueva edición del texto por J.N. Bakhuizen van der Brink, Amsterdam 1954. Sobre la historia trágica de dicho libro, cf. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 178-181, 218. La exposición de Geiselmann es un poco más reservada en $LThK^2$ I, 1957, p. 33ss.

la fe común, en el sentido de la conocida carta de san Agustín a Bonifacio, que Ratramno cita en el cap. 35 de su obra[25].

Ratramno aplica su crítica a la concepción admitida hasta entonces y a la interpretación realista de Pascasio Radberto, mostrando las consecuencias imposibles a sus ojos de una presencia en verdad histórica; sobre todo hay que destacar su crítica del proceso del cambio, sobre el cual da una explicación elegante y dialéctica[26]. El resultado de la crítica es para él la siguiente: así como nos es imposible comprobar el más mínimo cambio físico, la conversión «no se puede producir *corporaliter,* sino sólo *spiritualiter;* por lo tanto, hay que decir que se produce en figura *(figurate)*»[27]. Hablar en el sentido según el cual entienden los realistas la *veritas* del cuerpo del Señor no es posible; el término propio no es *veritas,* sino *figura.* Sólo así se salvaguarda el sentido auténtico de la palabra *sacramentum,* tal como Ratramno cree haberlo recibido de los padres, en particular de san Agustín. El cuerpo eucarístico y el cuerpo histórico no son idénticos; el primero únicamente es «un elemento simbólico con la *virtus* sacramental que le corresponde»[28].

Ratramno desarrolla las ideas que le sugiere san Agustín, de tal modo que Berengario podrá referirse a éste para exponer una doctrina que, ahora claramente herética, sale de los límites de la discusión permitida en el interior de la Iglesia.

4.3. *Conclusión: la carta de Radberto a Frudegardo*

La querella sobre la eucaristía recibió más tarde su última conclusión con la carta de Radberto a Frudegardo[29]. Nos dice que la lucha entre ambos monjes «ha hecho que muchos se volvieran escépticos ante la concepción realista»[30]. La confrontación con el dinamismo y

25. PL 121, 141s.
26. Ratramno, cap. 6ss (PL 121, 130ss) y 12ss (132Bss); cf. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 181ss y 204ss.
27. Ibídem, cap. 16: PL 121, 134B.
28. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 216.
29. Radberto, *Ep. de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum:* PL 120, 1351A-1366A. Cf. Geiselmann, o.c. en la nota 6, p. 240-256; véase también LThK[2] I, 1957, p. 33ss.
30. PL 120, 1351A y 1354C.

el simbolismo lleva a Radberto a insistir más que nunca sobre la tesis de la identidad. Para establecerla y defenderla, Radberto intenta sobre todo apoyarse en san Agustín; se esfuerza por interpretar su pensamiento en un sentido realista y por armonizarlo con la teología ambrosiana. Defiende la posibilidad de unir *figura* y *veritas*[31]. Esa nueva definición del carácter propio de la eucaristía, considerada como realidad «verdadera», y a la vez «simbólica» (más exactamente «figurativa»), representa un esfuerzo conciliatorio en relación con la parte adversa y constituye en sí misma un resultado importante de la querella.

Las discusiones habían aportado un poco de claridad; las posiciones quedaban más definidas. La originalidad de la posición de Pascasio era patente: renunciando substancialmente a fundamentar la función sacramental sobre la idea del cuerpo místico, sobre un simbolismo cuyo significado tiende siempre a limitarse a la sociedad eclesiástica —por lo tanto, incomprensible e incomunicable al pueblo—, Pascasio reconoce en el milagro de la presencia corpórea de Cristo un fundamento, objetivamente válido, de aquella misma paradójica objetividad de la fe que pide una renuncia a todas las evidencias sensibles.

La cultura carolingia que, como tantas veces ha pasado, afirma sus valores nuevos a través de una fidelidad detallista a la tradición, no podía comprender el giro que suponía la posición de Pascasio. En el siglo IX, quizá sólo un espíritu batallador como Hincmaro de Reims, «el gran teórico de la monarquía según la Iglesia»[32], supo valorar su alcance[33]; dos siglos después, los protagonistas de la reforma gregoriana, liberados de la fidelidad erudita a la letra de la tradición, supieron valerse de nuevas doctrinas eucarísticas como de un instru-

31. PL 120, 1353AB.
32. L. Halphen, *Le De ordine palatii d'Hincmar,* «Revue historique» 183 (1938) 4. Sobre la doctrina política de Hincmaro, inspirada en líneas generales en la teoría gelasiana de la separación de los dos poderes, pero en la que se afirma decididamente la superioridad de los obispos, herederos directos del poder transmitido por Cristo a sus apóstoles, véase K.F. Morrison, *The two kingdoms. Ecclesiology in carolingian political thought,* Princeton (N. Jersey) 1964, p. 19ss y 78-79, con abundante bibliografía.
33. Hincmaro es el único autor del siglo IX que se adhiere plenamente a la doctrina, dado que P. Glorieux rechaza la autenticidad de todas las obras sobre la eucaristía atribuidas a Aimón de Halberstadt; cf. *Pour revaloriser Migne,* «Mélanges de science religieuse» 9, cahier supplem. (1952) 57.

mento de lucha para construir una nueva realidad, y Pascasio fue canonizado en 1073 por Gregorio VII, mientras un maestro de dialéctica, Berengario de Tours, protestaba por ello.

III. La controversia sobre la predestinación

La controversia sobre la predestinación coincidió con la que tuvo lugar sobre la eucaristía. Por las mismas fechas, unos agustinianos rígidos y sus antagonistas en materia de predestinación y de gracia chocaron y resucitaron una querella que tenía antecedentes en la antigüedad y que se repetiría en la modernidad, ya que a partir del siglo XVI volverían a enfrentarse ambas posiciones. Incluso debemos decir que todavía hoy no se da el acuerdo entre los teólogos católicos.

La controversia sobre la gracia y la predestinación —adormecida después del concilio de Orange del 529— adquiere un volumen que llega a dividir en dos campos a la Iglesia franca del siglo IX. El origen de tales disensiones fue la enseñanza del monje Godescalco, oblato del monasterio de Fulda, que halló en Rábano Mauro y sobre todo en el arzobispo de Reims, Hincmaro, unos adversarios irreductibles, pero que halló también defensores, en particular en la Iglesia de Lyón[34].

Godescalco se aplicó, con insuficiente preparación, al estudio de san Agustín, interesándose por el delicado problema de la predestinación. Condenado en el sínodo de Maguncia (848) y al año siguiente en el de Quierzy, fue relegado al monasterio de Hautvilliers, donde murió, privado de comunión. En la profesión de fe presentada al sínodo de Maguncia, admitió que había «una doble predestinación, la de los elegidos a la gloria, la de los réprobos a la muerte»[35].

34. Sobre el desarrollo histórico de la controversia, véase: E. Amann, *Los carolingios, en Historia de la Iglesia* VI, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 329-353; B. Lavaud, *Prédestination*, en DTC XII, París 1935, p. 2901-2935, y el breve resumen de P. Godet, *Gotescalc*, en DTC VI, París 1920, p. 1500-1502. Consúltense también los estudios de B. Lavaud, *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme*, RT 37 (1932) 72-101; E. Aegerter, *Gottschalk et le problème de la prédestination au IX.e siècle*, «Revue d'histoire des religions» (1937), 187-223; H. Rondet, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966, p. 144-149, y sobre todo C. Lambot, *Godescalc d'Orbais. Oeuvres théologiques et grammaticales*, Lovaina 1946.

35. Hincmaro de Reims, *De praedestinatione*, cap. 5: PL 125, 89. Para toda la

Enseñó, además, que Dios no quiere salvar a aquellos pecadores por los que su Hijo «no se encarnó, ni oró, ni derramó su sangre, ni en modo alguno fue crucificado, ya que preveía su pésima conducta, y que justamente estaban preparados para ser condenados a los tormentos eternos»[36]. Rábano Mauro, además, informa, sin referir las palabras textuales, que, según Godescalco, los réprobos no cometen más que pecados[37]; Godescalco parecía, pues, haber defendido: *a*) que había una doble predestinación absoluta; *b*) que Cristo murió sólo por los predestinados; *c*) que las acciones de los réprobos son pecados solamente.

No faltaron las reacciones entre los amigos de Godescalco. Ratramno de Corbie escribió un grueso volumen *De praedestinatione* que envió a Hincmaro. Éste quiso atraerse a Prudencio de Troyes y a Servato Lupo, abad de Ferrières, así como también cultivó la corte de Carlos el Calvo, donde se interesaban mucho por los problemas teológicos.

Cuando la situación pareció peligrosa para Hincmaro, éste solicitó la ayuda de Juan Escoto Eriúgena, que gozaba de la confianza del rey. Así nació el *De praedestinatione* de Juan Escoto, obra que, como hemos explicado al hablar de dicho autor, comprometió todavía más la causa de Hincmaro[38]. En efecto, contra el aparente racionalismo y la dialéctica alambicada de Juan Escoto, surgió una viva reacción de oposición tanto en Francia como en los Estados de Lotario. Hincmaro extrajo una veintena de proposiciones y las remitió a su sufragáneo Prudencio, obispo de Troyes, que pasaba por un hombre muy sabio.

Prudencio Galindo, de origen pirenaico —catalán o aragonés—, parece emparentado con los condes de Aragón, Pallars-Ribagorza y Urgel-Cerdaña. Había sido consejero de Ludovico Pío y de Carlos

sinuosa actitud de Hincmaro, véase la obra de J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims*, Ginebra 1976.

36. PL 125, 275.

37. PL 121, 347 y 350. Para la oposición de Rábano Mauro a Godescalco, y la correspondencia de Rábano e Hincmaro, véase G. Schrimpf, *Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts*, en *Hrabanus Maurus, Lehrer, Abt und Bischof*, Akad. Wissensch. Lit. Abhdlg. geistes-sozialwissensch. Kl., 1982, p. 145-153.

38. Véase la edición de la obra, hecha por D. Madec, en CChr continuatio mediaevalis L, 1978, XIX + 279, y la presentación que de la misma hace G. d'Onofrio, *La nuova edizione del De divina praedestinatione liber di Giovanni Scoto*, «Studi storico-religiosi» 5 (1981) 267-288.

el Calvo, quien lo había hecho obispo de Troyes[39]. Escribió una refutación de la obra de Juan Escoto, que debió de publicarse a finales del 851 ó del 852[40]. En su escrito, que rezuma irritación, evita solidarizarse con Godescalco e intenta descubrir los puntos vulnerables del método utilizado por Juan Escoto. Éste preconizaba la dialéctica y su «cuádruple vía» como camino indispensable para llegar a la verdad. Pero no era precisamente a los filósofos a quienes había que pedir lecciones sobre la predestinación. Las definiciones conciliares, y los escritos de los santos padres eran la norma que presidía la doctrina. A partir de esta metodología, no le fue difícil a Prudencio reducir a la nada las sutiles argumentaciones de su adversario. Como buen agustiniano, conocía bien las tesis de san Agustín, cuya autoridad indiscutida dio a sus formulaciones una fuerza convincente[41].

Pero sería de Lyón de donde saldrían las más vehementes refutaciones dirigidas contra Hincmaro y sus aliados. Se deben al diácono Floro; al menos según una atribución hoy aceptada, sería él el redactor de *Ecclesiae Lugdunensis adversus I. Scoti erroneas definitiones liber*[42]. Puesto en circulación dicho libro, Hincmaro se encontró en situación incómoda y, a pesar de todas las maniobras para atraerse a los protagonistas de la polémica, recibió un nuevo ataque con la obra de Remigio de Lyón, o de alguien de su círculo, el *Liber de tribus epistolis*[43].

A fines del 852, las cosas iban mal para Hincmaro; sus aliados lo habían comprometido más que ayudado; se atacaba su doctrina y sus procedimientos. Pero Carlos el Calvo, amigo de Hincmaro, quería recuperar el prestigio, bastante deteriorado, del arzobispo. Disuelto el sínodo de Soissons (853), el rey invitó al palacio de Quierzy a buen número de obispos y abades con quienes creía poder contar. Allí, se elaboraron y fueron sometidos a aprobación real los cuatro *capitula*

39. A.M. Mundó, *Prudenci Galí*, en *Gran enciclopèdia catalana* XII, Barcelona 1978, p. 138.

40. PL 115, 1009-1378.

41. Para comprender la doctrina de Prudencio de Troyes puede ser útil el art. de M.G. Mara, *Agostino di Ippona: massa peccatorum, massa sanctorum*, «Studi storico-religiosi» 4 (1980) 77-87.

42. PL 119, 101-250. Desde el siglo XVII Mauguin atribuye el manifiesto a Floro; el padre Cellot era de opinión contraria. La controversia no ha sido resuelta. Hoy Ebert y Manitius mantienen la atribución a Floro.

43. PL 121, 985-1068. El libro es anónimo y constituye la respuesta de la Iglesia de Lyón. Fue publicado por Mauguin bajo el nombre de Remigio.

en que Hincmaro pensaba resumir la doctrina ortodoxa[44]. Las ideas expresadas en los cuatro *capitula* suponían una ruptura con la teología de la época. Proclamarlas a través de una reunión íntima apoyada en la autoridad real, en lugar de someterlas a una discusión seria, no era el mejor medio para asegurar su triunfo. Hincmaro no tardaría en darse cuenta.

La Iglesia de Lyón fue la primera en alarmarse. La misma pluma que había redactado el *Liber de tribus epistolis* empezó a preparar la respuesta. Esta crítica contra la actitud de Hincmaro, sin duda, peca de falta de objetividad, y el autor se deja llevar demasiado por sus prevenciones contra el arzobispo de Reims.

Sin embargo, el nuevo manifiesto volvía a situar a Hincmaro en una situación desfavorable. El año 855, el emperador Lotario reunía en Valence a catorce obispos de las provincias de Lyón, Viena del Delfinado y Arlés, que trataron las cuestiones discutidas en un ambiente muy crítico contra los procedimientos de Hincmaro. Denunciaron, en primer lugar, los «cuatro *capitula* admitidos con demasiada precipitación por un concilio de nuestros hermanos»[45]; y a continuación las teorías tan imprudentemente puestas en circulación por Juan Escoto. El concilio, sin embargo, no se limitó a realizar exclusivamente una tarea negativa. El canon 6 se completa, en efecto, con una serie de pensamientos extraídos de los santos padres que daban una doctrina positiva sobre la naturaleza de la gracia y sobre sus relaciones con el libre albedrío: éste, incapaz por sí solo de levantarse del estado en que lo ha puesto el pecado original, necesita la gracia para hacerlo. La gracia es, por consiguiente, la fuente del mérito, y no es el mérito la fuente de la gracia[46].

El año 859, resueltas las cuestiones políticas que preocupaban a Carlos el Calvo, los episcopados de Francia, Lotaringia y Provenza fueron invitados a reunirse en Savonnières, cerca de Toul, donde los respectivos soberanos les citaban. Se enfrentaron la Iglesia de Lyón, en torno a Remigio, con la de Reims, encarnada en Hincmaro. Lo

44. Texto aportado por Hincmaro al prefacio del segundo tratado (perdido) *De praedestinatione* (PL 125, 63ss). De aquí pasó a las colecciones conciliares (Mansi XIV, col. 920ss); se halla también en el Denz-Schön, [33]1965, 621-624.

45. La autenticidad de estas palabras fue rechazada por Leclercq, *Histoire des conciles* IV, 2.ª parte, p. 1390-1398, pero parece que sin razón suficiente.

46. Estas afirmaciones no se hallan en el Denz-Schön; hay que buscarlas en PL 125, 62.

más fácil era volver a proclamar la doctrina que cuatro años antes se afirmó en Valence, pero surgieron profundas diferencias que aconsejaron diferir el examen de esas oscuras cuestiones doctrinales.

Mientras tanto Hincmaro escribió un nuevo tratado, el tercero, sobre la predestinación[47], en el que establecía el paralelo entre los cánones de Valence y los artículos de Quierzy. Con ello se preparaba para la gran reunión episcopal que debía tener lugar en Savonnières y que tuvo lugar en Thurzey, el año 860, bajo la presidencia de Carlos el Calvo y del rey Lotario II. Este concilio —asamblea impresionante de catorce provincias galas— se ocuparía exclusivamente de cuestiones eclesiásticas: una vez más, de los abusos que estaban a la orden del día. No estamos bien informados sobre los debates en torno a las doctrinas que antaño habían dividido tan vivamente a los espíritus. Que hubo discusiones vehementes en torno a la doble predestinación y a la voluntad salvífica del Señor, no se puede poner en duda, si leemos la interminable carta sinodal que transmitió a la posteridad las ideas dogmáticas de los conciliares que allí se reunieron.

Dicha carta constituye un relativo éxito para Hincmaro. Si no pudo lograr la condena reglamentaria de lo que llamaba «herejía predestiniana», si no había obtenido el reconocimiento expreso de los artículos de Quierzy, por lo menos introdujo en el documento conciliar muchas de las expresiones e ideas que eran de su agrado.

A partir del momento en que los defensores del agustinismo integral —Prudencio, Remigio...— ocuparon el primer plano de la escena, fue olvidado en cierto modo aquel que tan imprudentemente suscitó por vez primera el problema: Godescalco. Nadie parecía inquietarse por su suerte en la prisión de Hautvilliers.

Fuese cual fuese el desarrollo de esa dura controversia, hay que decir que Rábano Mauro e Hincmaro no lograron nunca calmar a Godescalco, ya porque perdieron demasiado pronto la paciencia, ya porque no habían hallado el buen camino castigándolo tan ásperamente. Prescindiendo de si el pensamiento de Godescalco era o no ortodoxo, por lo menos sus fórmulas eran inquietantes. Aquel monje era un espíritu estrecho, unilateral, testarudo y obstinado. Si hubiese vivido en Lyón, en el ámbito de Remigio, probablemente habría terminado sus días en paz. Pero Rábano Mauro e Hincmaro, autoritarios, no veían las cosas del mismo modo. Cada cual tenía un extremo

47. PL 125, 55-474.

de la cadena. Además, Rábano Mauro e Hincmaro eran pastores de almas. Godescalco no tenía cargo pastoral. La predicación del misterio de la predestinación está infinitamente lejos de ser peligrosa. *Praedicandum est prorsus,* decía san Agustín a quienes pretendían que no era materia de enseñanza. A pesar de lo que se haya dicho, a menudo se ha mostrado que san Agustín había conciliado perfectamente el punto de vista teológico y el punto de vista pastoral. Pero se necesita más prudencia que ciencia para no hacer más mal que bien al predicar sobre este misterio. Si se insiste demasiado y de modo inhábil, no sólo en la infalibilidad y la gratuidad de la predestinación, sino en la irrevocabilidad de la justa reprobación, se corre el riesgo de escandalizar y de inducir a la desesperación o a la presunción a los espíritus simplistas y poco delicados. Rábano Mauro e Hincmaro veían el peligro que podrían correr los espíritus débiles con los discursos intemperantes y con la insistencia de Godescalco. Éste, preocupado ante todo por mantener la inmutabilidad divina y la gratuidad de la predestinación y no viendo el vínculo entre su doctrina y las consecuencias prácticas que algunos sacaban de ella, proclamaba oportuna e inoportunamente con un rigor inflexible los principios de la teología agustiniana, entendidos del modo más fuerte y menos matizado y salía, o parecía salir, de los límites de la ortodoxia.

Dos posturas así tenían que chocar por fuerza. Un poco de pasión que se mezcló —y una pizca de orgullo—, lo cierto es que los hombres dejaron de comprenderse, no hicieron esfuerzo alguno por hacerlo, y adoptaron puntos de vista irreductibles y actitudes intratables.

La lucha, sin embargo, fue desigual. Godescalco sólo tenía su pluma y después algunos amigos impotentes. Los que de lejos se interesaban por defenderlo, se preocupaban antes de la doctrina que de su persona y sólo podían protestar contra el rigor de su castigo. El papa, informado ya tarde, no había sido obedecido en Reims por el poderoso metropolitano. Algunos dudaban, porque éste presentaba la doctrina del prisionero acentuando lo que sus fórmulas tenían de duro y peligroso, y falseaba su alcance. Así se explica el drama doloroso de la condena del *miserabilis monachus,* de su largo y severo encarcelamiento, de su triste muerte sin comunión.

Capítulo quinto

LA REFORMA DEL SIGLO XI

I. La necesidad de reforma

Como es sabido, en la historia de la Iglesia —y, por consiguiente, para la teología— los siglos x y xi son un período en que se manifiestan dos impulsos contrarios, uno provocador del otro: una tendencia hacia la decadencia y un movimiento de reforma. El primero proviene de la anarquía consecutiva al derrumbamiento del imperio. La organización de la Iglesia, de hecho, su modo de insertarse en la sociedad, en la vida de los hombres, y en relación directa con la conciencia que tiene de su función en la historia, determina la doctrina eclesiológica y viene determinada por ella. La organización eclesiástica que hallamos entre los siglos x y xi deriva todavía substancialmente de la que se había forjado en el período carolingio; pero en una fase de lenta evolución —adoptando el lenguaje de los reformadores se podría decir: en gradual descomposición[1]—, de progresivo descentramiento, o descolocación de los centros de autoridad. El fenómeno es lo bastante conocido para tenerlo que tratar aquí. Lo que en la construcción carolingia era, o quería ser, una ordenación de autoridad orgánica —donde a los vínculos de dependencia correspondían recíprocos derechos de inmunidad— era sustituido por una yuxtaposición de autoridades cada vez más limitadas, cada vez más independientes e incomunicadas. Lo mismo pasaba en la pirámide eclesiástica, dominada por el pontífice romano, pero en la que el poder episcopal gozaba de derechos muy precisos, uno y otro insertos en un contexto de normas y tradiciones que los limitaban y condicionaban mutuamente. Es un típico fenómeno de laceración del tejido social, que permite toda clase de abusos en el papado, entre los obispos, en los monasterios: la simonía y el nicolaísmo en el clero. Se comprende que en tal situación, la producción teológica —donde la hay— sea de una pobreza sorprendente. Si exceptuamos a Gerberto, el futuro papa Silvestre ii, que pasó por la escuela de Vich[2], y —en la Cataluña naciente— al obispo y abad Oliba[3], no hallamos ningún nombre significativo.

Sin embargo, a lo largo de ese período turbulento y penoso, se afirma la vitalidad de la Iglesia: en el monaquismo, Cluny; después, en todas partes aparece un movimiento de protesta, que fundamenta la reforma en todos los países y a todos los niveles[4]. Se trata de un fenómeno general de evolución interna de toda una sociedad, tanto

1. Véase la interesante visión que ofrece G. Tabacco, *La dissoluzione medievale dello stato nella recente storiografia*, «Studi medievali» 1 (1960) 397-446. Sobre la crisis religiosa del siglo x todavía es válido el diagnóstico de A. Fliche, *La réforme grégorienne*. I. *Formation des idées grégoriennes*, Lovaina-París 1924, p. 1-38.

2. Para esta figura polifacética, cf. J. Leflon, *Gerbert. Humanisme et chrétienté au Xe siècle*, Saint Wandrille 1946; F. Trystram, *«Le coq et la louve». Histoire de Gerbert et l'an mille*, París 1982. Respecto a su paso por Cataluña, véase J.M. Millàs Vallicrosa, *España y los orígenes de la ciencia europea*, «Punta de Europa» 15 (1957) 42-63; íd., *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Barcelona 1931, reed. 1983; íd., *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona 1949; A. Oliver, *Gerbert, un savi d'Europa fet a Catalunya*, en *Studia historica et philologica in honorem P. Batllori*, Roma 1984, p. 357-368.

3. De Oliba, escritor ocasional, conservamos cuatro panegíricos, nueve poemas y epitafios en verso, dos encíclicas mortuorias y ocho cartas (PL 142, 599-604). Entre sus corresponsales está el rey Sancho el Mayor de Navarra, a quien dirige una carta en forma de tratado jurídico-moral, pensada y documentada con citas de erudición poco común. Cf. L. Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, Viena 1907-1908; R. d'Adabal i de Vinyals, *L'abat Oliba, bisbe de Vic i la seva època*, Barcelona ³1962; A.M. Albareda, *L'abat Oliba, fundador de Montserrat*, Montserrat ²1972; A.M. Mundó, *Entorn de les famílies dels bisbes Oliba de Vic i Oliva d'Elna*, «Boletín de la Academia de las Buenas Letras de Barcelona» 28 (1959-1960) 169ss. El diplomatario del abad Oliba será obra póstuma de E. Junyent.

4. C. Violante, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico e ecclesiastico*, en *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960. Del mismo autor, *Le sacerdoce et la société chrétienne de la fin du IXe au milieu du XIIe siècle*, en *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, París 1954 y también los dos volúmenes *La società milanese nell'età precomunale*, Bari 1953, y *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica* I. *Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955. Véase también J.-F. Lemarignier, *Histoire des institutions françaises au moyen âge. Institutions ecclésiastiques* III, París 1962, volumen dedicado precisamente al período postcarolingio y gregoriano. Para una información más amplia, cf. C. Capitani, *La riforma gregoriana e la lotta per le investidure nella recente storiografia*, «Cultura e scuola» 6 (dic. 1962-febr. 1963) 112ss.

en las estructuras religiosas como en las civiles, y que halla en su origen la crisis de la construcción carolingia o, quizá mejor, el fracaso de un modelo de construcción social que le había sido propuesto gradualmente. Ya sólo quedará su recuerdo, perpetuado en meditaciones teóricas, en textos de leyes, en colecciones canónicas, en formularios de cancillerías: la visión de un mundo dispuesto piramidalmente, que abarca toda la sociedad-Iglesia y en la que *duae principaliter extant eximiae personae, sacerdotalis videlicet et regalis*[5]. Se pueden hallar en las historias de la Iglesia y en las monografías descripciones documentadas de la situación en el siglo x y primera mitad del xi, que ha sido definida como «la Iglesia en poder de los laicos». Las iglesias eran propiedades de los señores que las habían fundado y dotado y, en consecuencia, ponían el capellán que les parecía bien: de ahí el éxito de la simonía, de un clero a menudo sin vocación, que vivía con mujer e hijos (nicolaísmo), que se escapaba de la autoridad episcopal. El sistema feudal acentuaba más dichos inconvenientes. No sólo suponía una fragmentación de la autoridad, sino que desembocaba en una confusión de lo temporal y espiritual desfavorable a ambos.

Los emperadores sajones lucharon contra la simonía y por la reforma de las costumbres clericales en el marco de un ideal de Sacro Imperio. Los tres Otones, Enrique ii y Enrique iii quieren rehacer la unidad a la vez espiritual y política del imperio. Instituyen y destituyen a los papas: en diciembre de 1046, en Sutri, Enrique ii depone a los tres que había entonces; pero nombra a otro. En el interior del imperio los emperadores designan también a los principales dignatarios. La vida de la Iglesia, ¿estará regulada y absorbida por el derecho público del imperio? Entonces el papado era débil, objeto de disputas entre facciones políticas y familiares.

En este contexto se comprende que la reforma denominada de Gregorio vii —aunque él mismo ya es fruto de los primeros esfuerzos por llevarla a cabo, pues fue iniciada cuando sólo era el monje Hildebrando[6]— se inserta en una situación política muy precisa, que a veces parece desfigurar las intenciones de dicha reforma, pero que no reduce su valor religioso. Nos hallamos en plena lucha entre el sacerdocio y el imperio. La Iglesia está debilitada por un régimen en

5. Jonás de Orleáns, *De institutione regia* 1, ed. de J. Reviron, París 1930, p. 134.
6. Véase G.G. Meerssemann, *Teologia monastica e riforma ecclesiastica da Leone IX a Callisto II (1124)*, «Publ. Univ. cattol. Sacro Cuore Milano. Varia» 7 (1971) 256-270.

el que la investidura de los cargos y de las funciones se hace *en* ella, pero prácticamente promovida desde *fuera* de ella, lo cual evidentemente conduce a una permanente intromisión extraña sobre su organismo, que sería mortal para toda la sociedad. Era necesario liberarse o morir. Pero liberarse era difícil dentro de esa red de compromisos feudales en que la misma Iglesia se constituye como garante de las instituciones establecidas y se beneficia tanto económica como políticamente del régimen: obispados, abadías, iglesias, deben ser provistas de titulares sólo por la autoridad religiosa, pero dichos titulares se hallaban automáticamente en la situación de ser detentores de bienes y cargos temporales, vinculados a su función, en los cuales dependían de la autoridad política. ¿Cómo separar, en tales condiciones, de la administración laica la *cura animarum*? ¿Cómo romper el vínculo feudal de los dignatarios eclesiásticos frente a los príncipes, ya que, por otro lado, se abusaba de dicho vínculo? Gregorio establece un doble programa de decisiones políticas y de reformas morales: supresión de las elecciones episcopales, eliminación de la participación laica, concentración romana de los poderes, por un lado; y, por el otro, corrección vigorosa de la simonía y de la inmoralidad que ponían a los clérigos a merced de los príncipes temporales. Todo ello, apoyado en una serie de «dictados» (los *dictatus papae*) enunciados vigorosamente por los poderes y las formas jerárquicas de la Iglesia. Son conocidas las dificultades y los resultados de este programa, que sólo hemos querido recordar para captar mejor la aportación que supone a la eclesiología[7].

II. Los primeros esfuerzos de reforma: la renovación monástica

1. *Cluny*

Precisamente a causa de esta situación se hace sentir una voluntad de independencia y de reforma, sobre todo en la región entre Germania y Francia. Es especialmente Cluny la que representa la primera fuerza reformadora estructurada[8]. Fundada el año 910, la abadía bor-

7. Véase A. Oliver, *Gregorio VII y Cataluña*, en *Historia de la Iglesia en España* II-1, dirigida por R. García Villoslada, Madrid 1982, p. 285-287.
8. Sobre Cluny y lo que representa en el movimiento eclesial y eclesiológico, véase

goñona fue gobernada por abades notables (Odón, Mayol, Odilón). En su momento de gran expansión, la reforma de Cluny afectará a 1184 casas. El término *ordo* designa entonces en el vocabulario monástico cierta reglamentación definida de vida. *Ordo monasticus* se refería a los monjes considerados como un cuerpo social según sus observancias regulares. *Ordo cluniacensis* traducía, además, la idea de un organismo que tenía una organización propia, en el sentido en que hoy hablamos de orden religiosa. El fundador había hecho don de Cluny a los apóstoles Pedro y Pablo, lo cual, en la bula por la que Juan XI confirmaba su estatuto de inmunidad en el 931, se convertía en un don a la Sede Apostólica. Ello supone un estatuto de *libertas* o de independencia respecto de cualquier otra autoridad episcopal o secular que no fuese la romana[9]. Cluny vivió y representó una situación de Iglesia supranacional, de observancia unitaria, apoyada en la monarquía pontificia y sometida a su magisterio. Por eso Cluny no sólo constituyó una fuerza de la que el papa se serviría para actuar y superar el particularismo episcopal o feudal, sino que se convirtió en un ambiente favorable a las ideas eclesiológicas que expresaron León IX, el cardenal Humberto, Gregorio VII (que había sido monje en Cluny por los años 1047-1049). Cluny recupera la idea romana de la Roma *caput*, de modo que todas las demás Iglesias deben seguir a la cabeza, como miembros suyos, y conformarse a ella. En aquel momento Cluny no estaba solo: la corriente eremítica de Italia[10], la renovación canonical, los esfuerzos de los emperadores sajones actuaban en el mismo sentido.

Spiritualità cluniacense, Todi 1960, especialmente el estudio de C. Violante citado en la nota 4; *Neue Forschungen über Cluny und Cluniacenser*, bajo la dir. de Tellenbach, Friburgo 1960; G.-C.-M. Valous, *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle*, París 1970; *Cluny. Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, bajo la dir. de H. Richter, Darmstadt 1975. En cuanto al papel de Cluny en la reforma gregoriana, cf. H.E.J. Cowdrey, *The cluniacs and the gregorian reform*, Oxford 1970.

9. Véase J.-F. Lemarignier, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, en *À Cluny. Congrès scientifique*, Dijón 1950, p. 228-234; íd., *Structure monastique et structures politiques dans la France de la fin du X^e et des débuts du XI^e siècle*, en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Espoleto 1957, p. 357-400; Th. Schieffer, *Cluny et la querelle des investidures*, «Revue historique» 225 (1961) 58ss.

10. Véase, por ejemplo, J. Leclercq, *Saint Romuald et ses disciples*, en *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 142-148; véase, en relación a san Pedro Damián, G. Tabacco, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdiana*, «Il Saggiatore» 4 (1954) 1-20 (del extracto).

Según Lemarignier[11], Cluny representa el primer intento de aquella exaltación del pontificado que será fundamento y a la vez motor de la sucesiva reforma. Pero a esa novedad estructural corresponde sólo parcialmente una peculiar «novedad» ideológica, de espiritualidad. La eclesiología cluniacense halla de hecho su expresión más plena en aquella concepción de los tres *ordines*, monástico, clerical, laico —*continentes contemplativi, continentes activi, coniugati*—, distintos según sus estados de vida, en una disminución de posibilidades de perfección que hace que sólo en los monjes se pueda vislumbrar aquella imagen de la Iglesia angélica que es el ideal de los últimos tiempos. Por eso la vida monástica es propuesta como modelo[12], y los sucesivos reformadores pedirán, como su patrón Gregorio VII, que se convierta en *Ecclesiae primitivae forma*, fórmula cuya densidad no se puede exagerar[13]. Es una concepción que tiene sus raíces en la alta edad media, claramente orientada a una progresiva identificación de la vida cristiana en la vida monástica. En este marco, los temas de la separación del mundo, de su renuncia, más que la tensión moral de perfección personal, representan la base para la exaltación de la organización, de un estado de vida que garantiza en sus estructuras una práctica cristiana que de otro modo resulta imposible. Por ello la misma polémica contra el *saeculum*, contra las degeneraciones clericales y laicas, sirve para dar nuevo relieve a la vida del claustro.

Se comprende que en tal contexto sea pobre —o mejor dicho escaso— un discurso eclesiológico que tenga en cuenta la presencia de la Iglesia en la historia y en la sociedad. Partiendo de la concepción de una escala de perfección fundamentada en los estados de vida y, por lo tanto, típicamente conservadora y aristocrática respecto a las situaciones existentes, el discurso hacia los otros *ordines* tenía que ser parcial y limitado, en los límites impuestos por su misma naturaleza

11. Véanse los artículos citados en la nota 9.

12. Cf. entre otros J. Leclercq, *L'idéal monastique de saint Odon d'après ses oeuvres*, en *À Cluny. Congrès scientifique*, Dijón 1950, p. 227ss. Por lo que se refiere a los *ordines*, cf. las observaciones de P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961, Studi Storici 42-44, p. 62ss.

13. El dossier de dicha fórmula, se halla en G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma*, «Studi medievali» 1 (1960) 470-490, reeditado con ampliaciones en *Chiesa gregoriana*, Florencia 1966, p. 225-229. Véase también G. Olsen, *The idea of Ecclesia primitiva in the writtings of the twelfth-century canonists*, «Traditio» 25 (1969) 61-89. Para el destino ulterior de la fórmula, G. Alberigo, *Forma Ecclesiae dans l'humanisme chrétien, en particulier chez Nicolas de Cuse*, «Istina» 19 (1974) 111-129.

e imperfección. Verdad, evangelio, Iglesia primitiva pasan a través del monaquismo, y llegan a los demás sólo en un tenue reflejo.

No hay duda de que la contribución cluniacense para fijar en sus líneas jurisdiccionales el primado romano fue de gran importancia. Lemarignier insiste, en este sentido, en la contribución de Cluny a la sucesiva reforma[14]. Pero, si la orientación cluniacense puede constituir un válido precedente para la exaltación romana del primado, existen demasiados límites ideológicos y prácticos en la acción monástica para convertirla en un precedente gregoriano. Hay que decir, pues, que no toda renovación de la sociedad pasa por el monaquismo.

Es verdad que el discurso reformador y eclesiológico andan juntos en aquellos monjes insertos en contextos estructurales distintos de los estrictamente cenobíticos. Humberto de Silva Cándida, Pedro Damián, Hildebrando, la gran mayoría del colegio de cardenales a partir del pontificado de León IX, todos son monjes llamados a vivir en una condición humana diversa de su condición originaria, que llevan el rigorismo moral al mismo ambiente de Roma, donde podrán obrar con mayor eficacia que en sus fundaciones monásticas[15].

Pero también hay que señalar el papel de la experiencia eremítica en el discurso eclesiológico y de reforma. Dicha experiencia se mueve todavía fuera de los esquemas seguros de las tradiciones bien organizadas y traduce el propio y vigoroso compromiso religioso y moral en el anhelo de perfección individual buscado en la soledad, que a menudo se desborda en una acción reformadora de cenobios y colegiatas, en el consejo a los obispos o en la organización del clero. En una vida como la de san Romualdo es imposible reconstruir más allá de cierto límite el contexto mental eclesiológico en que se mueve su actividad mediante los pocos testimonios que nos han llegado[16]. Esto es más posible con Pedro Damián, tal vez el teórico del renacimiento eremítico más atento a la eclesiología[17]. Su escala de perfección es todavía una escala fundada en los estados de vida, en cuya cumbre se coloca la vida eremítica. Pero, precisamente ésta, que tiende a exaltar la individualidad de la experiencia religiosa, la búsqueda personal de la propia salvación, hace que su atención a las formas organizadas, naturalmente necesarias en una sociedad como la Iglesia, se haga más aguda, sensible a las posibilidades que éstas ofrecen para lograr el fin al que todos estamos llamados. Es verdad que en la base de su discurso de reforma siempre está presente un ideal eremítico: las virtudes que en el eremitismo hallan mejor explicación son las que se difunden en los demás ambientes. Precisamente porque se basan en los méritos y en las cualidades personales pueden asumir un valor universal, más allá de los marcos de la construcción cluniacense.

14. Lemarignier, art. cit. en la nota 9.

15. Cf. H.-W. Klewitz, *Die Entstehung des kardinalkollegiums*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte» 56 (1936) 135ss; reeditado en *Reformpapsttum und Kardinalkolleg*, Darmstadt 1957, p. 33ss. Para la relación concreta de Gregorio VII y Cluny, véase L.M. Smith, *Cluny und Gregor VII*, en *Cluny. Beiträge zu Gestalt...*, Darmstadt 1975, p. 22-42.

16. Véase el art. de G. Tabacco citado en la nota 10. Sobre su obra de reforma, véase del mismo autor *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, en *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán 1965, p. 73ss.

17. Véase J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Roma 1960, obra que sitúa globalmente su figura; véase además, G. Miccoli, *Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien*, en *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 459-483; sobre su obra de legislador monástico, O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, en *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán 1965, p. 122ss.

2. *San Pedro Damián*

Nacido en Ravena en 1007, se hizo ermitaño en Fonte Avellana en 1035 y se convirtió en un promotor de la reforma eclesiástica y de las costumbres[18]. Vivió en una tensión continua que pasaba de la contemplación a la solicitud reformadora y a un compromiso directo por ésta, a pesar del deseo de quedarse fuera de todo vínculo jerárquico, para mantenerse libre de volver a la solitaria búsqueda de la inspiración divina en la oración y la lectura de los textos bíblicos y patrísticos, única posibilidad humana de salvación. Toda su abundante producción literaria constituye una vigorosa protesta contra los excesos y los abusos del espíritu mundano que se infiltraba en los ambientes monásticos y también, bajo la forma de estudios profanos, en

18. Véase J. Leclercq, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Roma 1960; I. Camaldolese, *S. Pier Damiano e i suoi discepoli*, Siena 1972; se encuentra una buena síntesis de su personalidad en R. Grégoire, *S. Pier Damiano: sete del deserto e servizio della Chiesa*, «Studium» 68 (1972) 795-806; C. Somigli, *Rassegna bibliografica di studi Damianei (Anno centenario)*, «Vita monastica» 26 (1972) 243-268. Una buena síntesis de su doctrina moral, en F. Vandenbroucke, *La morale monastique du XI^{e} au XVI^{e} siècle*, Lovaina-Lille 1966, p. 35-43.

la cultura de los monjes. Partidario de una concepción rigorista de la vida cristiana y de la vida monástica, Pedro Damián tiene una visión del mundo fuertemente pesimista, a la que quizá debe algunas páginas bien amargas[19]. Para él la miseria de la condición humana y la perpetua vaciedad del mundo se pueden superar mediante el retiro a la soledad y la práctica de la vida eremítica. Sólo en la celda del ermitaño puede el hombre readquirir su libertad y fuerza ante los asaltos del demonio. Ésta es la nota fundamental de su producción literaria, en la que se transparenta su amor por el ideal monástico buscado hasta las últimas exigencias, nota que sonaba entonces del todo insólita a causa de la decadencia de las costumbres eclesiásticas y de las luchas entre el papado y el imperio.

Leclercq dedica un capítulo de la biografía del santo al Pedro Damián teólogo, al *Doctor Eximius,* título que le reconocían los medievales[20]. Sin despreciar sus diversas aportaciones, hay que decir que su principal contribución tiene lugar en el campo de la eclesiología, del *Ecclesiae sacramentum*[21], hecho muy explicable por el momento reformador que vivía. Escribió contra el nicolaísmo (*Liber gomorrhianus,* 1049) y contra la simonía (*Liber gratissimus,* 1052) y fue creado cardenal por Esteban IX en 1057. El año 1060 Hildebrando, convencido, como Humberto y como lo habían estado León IX y Esteban IX —los tres de Lorena—, de que una reforma radical tenía que afectar al ordenamiento jurídico de la vida eclesial y apoyarse en el papado, pidió a Pedro Damián que recogiera todos los textos sobre la supremacía de la sede romana; el santo no llegó a realizar esta tarea. Murió en 1072, un año antes de la elección de Gregorio VII. Fue un pregregoriano.

Congar resume la eclesiología de Pedro Damián haciendo notar que se trata de una visión tradicional de la Iglesia: la manifestación sobre la Tierra de la Jerusalén celestial[22]. La Iglesia es el cuerpo de

19. Véase R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde.* IV. *Le XI^{e} siècle* 1. *Pierre Damien*, en *Christianisme et valeurs humaines*, Lovaina-París 1963; del mismo autor, *La dignité de l'homme selon S. Pierre Damien*, «Studi medievali» 13 (1972) 941-966.

20. *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église,* Roma 1960, p. 217-237.

21. Ibídem, p. 229-235.

22. *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 92-95. Desde el punto de vista eclesiológico interesan L. Kühn, *Petrus Damiani und seine Anschauungen über Staat und Kirche,* Karlsruhe 1913; A. Fliche, *Réforme grégorienne* I, Lovaina 1924, p. 175-264; O.J. Blum, *St. Peter Damian. His teaching on the spiritual*

Cristo en cuanto que, en su extensión universal, está animada por su Espíritu. Pedro Damián desarrolló una teología profunda de la Iglesia como comunión en el Espíritu. También insiste en el hecho de que todos los fieles son consagrados y tienen la dignidad sacerdotal. Los presbíteros ordenados dan forma visible y aplican la acción de Dios o de Cristo, sacerdote supremo. Pedro Damián está en la línea de san Agustín en la cuestión de la validez de las ordenaciones simoníacas (referencia a la acción eficaz de Cristo: de ahí la validez, a condición de que se guarde la fe de la Iglesia).

Pero esta Iglesia ha recibido de Dios una estructura que hace que la Iglesia romana goce de autoridad divina. El papa es el único obispo universal de todas las Iglesias. En la decadencia general y en orden a la reforma de las costumbres, la Iglesia romana es el soporte necesario de una eficacia incomparable: es para toda la Iglesia *fundamentum et basis.*

Se distingue de los de Lorena (Humberto y León IX) y de los gregorianos por la manera como habla del poder imperial. Éste, como el poder papal, procede igualmente de Dios, en cierta manera *ex aequo,* aunque los reyes están sometidos al papa en lo que se refiere a su salvación. El ideal es un entendimiento, un soporte mutuo, una especie de circumincesión por la que el poder de los reyes estaría en el papa y viceversa. Ello supone una eclesiología del *populus christianus,* más carolingia que gregoriana, y también una idea muy alta del carácter sacral de los reyes. Reformador moral, Pedro Damián no es un teócrata: el enunciado del sermón 69 sobre las dos espadas, que se le atribuyó, no es suyo sino de Nicolás de Clairvaux[23].

life, Washington 1947; F. Dressler, *Petrus Damiani Leben und Werk,* Roma 1954, Studia Anselmiana 34; J.J. Ryan, *St. Peter Damiani and his canonical sources,* Toronto 1956; P. Palazzini, *Il Diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani,* Roma 1956; *Studi su S. Pier Damiano, in onore card. A.G. Cicognani,* Padua 1961; G. Miccoli, *Pier Damiani e la vita comune del clero,* en *Chiesa gregoriana,* Florencia 1966, p. 75-100.

23. Véase J.J. Ryan, *Saint Peter Damian and the sermons of Nicholas of Clairvaux: a clarification,* «Mediaeval studies» 9 (1947) 151-161.

3. *Juan de Fécamp*

Juan de Fécamp, «el más notable autor espiritual de la edad media antes de san Bernardo»[24], fue durante mucho tiempo un desconocido: en efecto, bajo los nombres de Ambrosio, Agustín, Casiano, Alcuino y Bernardo, sus escritos tuvieron mucho éxito[25]. Nacido hacia el año 990 en la región de Ravena, entró todavía joven en la vida monástica; acompañó a su tío y maestro Guillermo de Volpiano que fue a fundar en Saint-Benigne de Dijón, y de allí pasó a la Trinidad de Fécamp, en Normandía, de donde fue prior aproximadamente de 1017 a 1028, y después abad hasta su muerte, el 22 de febrero de 1078. Sumergido, debido a su función abacial, en los problemas de su época, este contemplativo, que estuvo en contacto con los ambientes de Romualdo y en particular con san Pedro Damián[26], no dejó de añorar la quietud de una vida exenta de responsabilidades sociales y administrativas, ni de aspirar a la soledad del eremitismo.

Según Leclercq, nos ha dejado dos clases de escritos: unos son opúsculos variados —poemas, cartas, oraciones, en particular la fórmula *Summe sacerdos* que, bajo el nombre de san Ambrosio, figuró en el *Misal romano* entre las oraciones de preparación a la misa. Pero sus obras más amplias, las más reveladoras de su manera de ser y de su influencia, consisten en libritos de oración, que son redacciones sucesivas de una misma y larga invocación a Dios. La primera es una *Confessio theologica* en tres partes. Fue retocada y completada, con el título de *Libellus de scripturis et verbis patrum*. Después, el mismo texto fue transformado en una *Confessio fidei*, en que los elementos dogmáticos ocupan un buen lugar. Pero la primera redacción fue objeto todavía de una nueva edición abreviada. De todos estos textos, algunos extractos entraron en la colección de *Meditationes* llamadas

24. A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París 1932, p. 127.

25. Fueron restituidos por el erudito Willmart. Los inéditos fueron publicados después. Véase J. Leclercq y J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XI*[e] *siècle: Jean de Fécamp*, París 1946, trabajo resumido por el mismo J. Leclercq en *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 156-160; véase, del mismo autor, el art. s.v. en DS VIII, París 1974, p. 509-511.

26. J. Leclercq, *La contemplation dans la littérature chrétienne latine*, en DS II, París 1952, p. 1943.

de san Anselmo y sobre todo de aquellas que, bajo el nombre de san Agustín, conocieron una amplia difusión.

En todos sus escritos muestra Juan de Fécamp una gran cultura y sorprendentes cualidades de estilo; pero sobre todo revela una experiencia personal de vida de oración que da a sus elevaciones un tono de sinceridad que explica su éxito. Señor de su alma, vive en una paz profunda. Conoce ardientes aspiraciones, pero ignora los contrastes violentos: todo se expresa con el signo de la dulzura, de una serenidad que proviene menos del temperamento que de la contemplación de Dios. Como san Agustín, en quien se inspira, «confiesa a Dios»: lo alaba, lo glorifica, le da gracias: toda su oración es una eucaristía, una «teología» en el sentido antiguo de la palabra, que incluía una dimensión doxológica, un himno admirativo. «Habla a Dios de Dios bajo la inspiración de Dios.» Pide sus palabras a la Escritura, a san Gregorio, a los *Libelli precum* de la época carolingia y a la liturgia. Puede decir que sus palabras son palabras de los padres; pero en realidad las asume en una síntesis personal. Insiste en la trascendencia de Dios, que nos sobrepasa infinitamente, pero a la que nos da acceso la mediación de Jesucristo.

Esa trascendencia que explica el misticismo de Juan de Fécamp es la base sobre la que R. Bultot ha interpretado su reacción personal ante las realidades del mundo presente[27]. Es normal que sea particularmente sensible, como contemplativo, a la distancia infinita que separa la criatura del Creador. El temperamento interviene, y es consciente de ello. Su opción personal por la contemplación pura y su dinamismo místico, aunque traducen un profundo y ferviente amor a Dios, suponen sin embargo una concepción pesimista, según Bultot, de la vida terrestre y una visión negativa de las realidades profanas.

La condición de los laicos cristianos, por ejemplo, permanece como tal fuera de su universo mental y, cuando habla de ellos, lo hace en cuanto que aman el mundo, cosa condenable. Al amor al mundo opone la renuncia integral a los bienes de la tierra. ¿Piensa que toda forma de afecto a las realidades creadas es mala? Los textos no son lo bastante explícitos. Pero su desprecio del mundo, en todo

27. *La doctrine du mépris du monde* IV. *Le XI*[e] *siècle*. 2. *Jean de Fécamp*, en *Christianisme et valeurs humaines*, Lovaina-París 1964, p. 11-23. La doctrina moral de Juan de Fécamp ha sido expuesta por F. Vandenbroucke, *La morale monastique du XI*[e] *au XVI*[e] *siècle*, Lovaina-Lille 1966, p. 43-47.

caso, no es sólo un rechazo del pecado, que hace de la criatura un absoluto; afecta a lo que es visible; es un rechazo de los bienes y de las actividades profanas, que no tienen valor a causa de su carácter transitorio. Tal visión del mundo, fundamentada en el espíritu del *Eclesiástico*, atestigua un sentido agudo de la trascendencia, pero deja a lo creado sin significación y densidad propias.

La actitud de Juan de Fécamp, discutida por algunos autores[28], es bastante explicable a causa del acento dado a la experiencia de la dulzura y la suavidad de Dios que termina en la pura contemplación. El medio para lograrla será la lectura. Considera que, incluso para los contemplativos, es difícil orar demasiado tiempo de modo espontáneo. En tal caso, hay que fijar la atención, los ojos del corazón, en un texto que, meditado, saboreado, coloca al alma en un estado de elevación espiritual, más allá de sí misma. De esta oración pura dejó una descripción admirable, discreta y precisa al final de la *Confessio theologica*, cuyo término tiene que ser la contemplación[29]. Sin embargo, hay que decir que, en esta misma obra, Juan de Fécamp también sabe tratar los temas en la perspectiva de una teología especulativa o polémica, a la manera como se explicaba en las escuelas; nos ha dejado un buen ejemplo de ello en la cuestión de la creación[30].

III. La teología en el pontificado de Gregorio VII

Después de la muerte de Alejandro II (1073) fue elegido papa por aclamación popular el arcediano Hildebrando, antiguo monje (al menos durante dos años, de Cluny). Era el hombre indicado para regir la Iglesia en un momento de reforma. El fin principal de su vida fue establecer el «recto orden», es decir, la consolidación, lo más perfecta posible, del «reino de Dios en la tierra» bajo la guía activa del sucesor

28. Para toda esta polémica, véase L.J. Bataillon - J.-P. Jossua, *Le mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle*, RScPhTh 51 (1967) 23-38, y también R. Grégoire, *Il contemptus mundi: ricerche e problemi*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 5 (1969) 140-154.

29. Texto latino en Leclercq - Bonnes, o.c. en la nota 25, p. 182; texto francés en Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, p. 159.

30. G. Mathon, *Jean de Fécamp, théologien monastique? Notes de lecture de Confessio fidei III, 26-40*, en *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant*, Lille 1967, p. 485-500.

de Pedro, a quien las potencias seculares debían subordinarse en todo lo que se refiere a la salvación del mundo cristiano[31]. El proyecto de dominio universal del papa se basaba, por lo tanto, en un fundamento religioso. La divisa conductora de su obrar fueron las ideas agustinianas de *iustitia et pax*.

En primer lugar, Gregorio continuó la reforma eclesiástica iniciada por sus antecesores. En los sínodos cuaresmales celebrados en Letrán en 1074 y 1075 se renovaron con acentuado vigor los decretos de León IX y Nicolás II contra la simonía y el matrimonio de los eclesiásticos.

A la lucha en el interior de la Iglesia contra la corrupción del clero se añadió la decidida toma de posición contra las investiduras laicales. La palabra pragmática *libertas Ecclesiae*, propia de los reformadores de la época, pide la elección canónica de los obispos y la libertad de la Iglesia para disponer de sus propiedades[32].

Reclama para la Iglesia y sus hombres un derecho original e independiente; este derecho depende enteramente del papa. Así es como la Iglesia está sometida a la monarquía pontificia. Como dice acertadamente Congar, Gregorio VII diseñó los rasgos de una eclesiología jurídica dominada por la institución papal. Su acción determinó el mayor viraje que la eclesiología católica ha conocido. Por lo demás, de un modo general, el final del siglo XI o el paso del XI al XII representan el paso de un mundo a otro: del mundo patrístico y mistérico a los primeros anuncios del mundo moderno[33].

31. Véase J. van Llarhoven, *Christianitas et réforme grégorienne*, en *Studi Gregoriani* VI, Roma 1961, p. 1-98; véase además, la obra clásica de H.X. Arquillière, *Saint Grégoire VII. Essai sur la conception du pouvoir pontifical*, París 1931; P. Morghen, *Gregorio VII*, Turín 1942; Y. Congar, *Der Platz des papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts*, en *Sentire Ecclesiam, Festschrift Hugo Rahner*, Friburgo de Brisg. 1961; G. Miccoli, *Chiesa gregoriana, Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Florencia 1966; L.F.J. Meulenberg, *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII*, La Haya-Roma 1965.

32. G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936.

33. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 103. Teniendo presente este contexto, se leerá con provecho J. Leclercq, *Usage et abus de la Bible au temps de la réforme grégorienne*, en *The Bible and medieval culture*, Lovaina 1979, p. 89-108.

1. *Juridización de la noción de Iglesia*

Si la idea jurídico-monárquica tuvo tanto éxito fue porque estuvo conducida por una visión religiosa y mística, grandiosa y vigorosa al mismo tiempo[34]. Su pensamiento no parte de un punto de vista individualista o de una experiencia personal, sino más bien de una realidad social y comunitaria. Conforme a la tradición agustiniana, en esa realidad que es la humanidad hay dos grupos: el cuerpo de Cristo y el cuerpo del diablo. El primero es la Iglesia y los cristianos son sus miembros. Por consiguiente, para Gregorio todos los rangos, las posiciones y las profesiones sólo funcionan en la medida en que aprovechan a la Iglesia. No hay nada en la Tierra que no le interese: por encima del *regnum* y del mismo *sacerdotium*, ella es la que cuenta.

Es notable que, entre las muchas imágenes bíblicas referidas a la Iglesia, Gregorio escoge preferentemente la *mater Ecclesia*. Su maternidad se extiende a todos: papa y emperador, obispos y reyes, presbíteros y duques, monjes y laicos, todos son sus hijos. Esta madre también es soberana: *domina et mater*. Como soberana tiene que ser libre, y no sólo por lo que se refiere a su *sacerdotium*: de ahí los reproches constantes de Gregorio contra los que querrían tratar a esa soberana como sirvienta. En fin, esta madre y soberana es también esposa, según el término paulino.

Cuando Gregorio habla de la Iglesia, considera y connota al mismo tiempo la Iglesia romana. La noción de Iglesia romana es tan acentuada, que casi siempre la identifica con la Iglesia universal. Aquélla es la cabeza, el centro, el corazón mismo: o, mejor dicho, sirviéndonos de una terminología moderna, la Iglesia romana corporifica la Iglesia universal. En este sentido es especialmente madre y soberana. Todo ello adquiere un carácter especial y específico en orden a la santidad de la Iglesia romana, y no sólo en su doctrina. La madre y soberana es también *magistra*, la gran maestra para toda la Iglesia. Ella sola, la Iglesia romana, es infalible: el mismo Señor se lo ha garantizado en la promesa hecha a san Pedro. La responsabilidad del verdadero fiel se hace así una fidelidad romana que afecta a la doctrina, la liturgia y todas las costumbres de esa *mater omnium Ecclesiarum*.

34. Y. Congar, ibídem, p. 103.

En la idea gregoriana del papado se halla la misma reducción del todo a su centro, la reducción de un cuerpo a su cabeza, la identificación de una idea o de una tarea a una persona. Así como la Iglesia, para Gregorio, se personificaba en la Iglesia romana, así también lo esencial del papado es precisamente la representación de san Pedro: y éste está presente en su sucesor. La naturaleza y la función, los derechos y los poderes del papado fueron enumerados por Gregorio en los *Dictatus papae*, que más que un elogio de la Iglesia romana constituyen una exaltación del papado romano[35]. Es de institución divina, independiente, el único universal y extremadamente poderoso en su régimen y en su administración[36].

Todas esas ideas habían de tener grandes consecuencias, en primer lugar en el interior de la misma Iglesia. En los movimientos de reforma, el pontificado de Gregorio VII marca una intensificación de tendencias y una cohesión de líneas sólo explicable por su fuerte personalidad, que tradujo las ideas fundamentales en una práctica eclesiástica estricta. Gregorio centralizó la Iglesia en Roma; consolidó los intentos anteriores, para dirigir en persona toda la reforma y toda la actividad de la Iglesia desde un único punto central, Roma, y bajo una sola dirección, el papado. Dicha doctrina tuvo sus efectos sensibles: desde la época de Gregorio VII, los obispos van y vienen del mundo entero a Roma, para resolver sus asuntos, y a veces porque los han llamado a justificarse o explicarse ante el tribunal supremo del papa y de su curia. Uno de los medios más fuertes para el debilitamiento de los poderes locales y para el restablecimiento del primado romano fue la institución de los legados.

Un cambio importante se produce en la órbita inmediata del papa. La tarea litúrgica del colegio de diáconos para las iglesias de Roma ha sido cambiada en una tarea de consejeros para la Iglesia universal. Forman ahora los poderosos «cardenales presbíteros», y con los «obispos lateranenses», a quienes Nicolás II confió la elección pontificia, tenemos las tres categorías de cardenales en un colegio único. Forman el consejo supranacional del pontífice romano, y como *senatores spirituales*, un verdadero senado romano para toda la Iglesia universal[37].

35. A. Fliche, *La réforme grégorienne* II, Lovaina-París 1925, p. 173-204; K. Hofmann, *Der Dictatus Papae Gregors VII*, Paderborn 1933.

36. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952.

37. Véase J. Leclercq, *Pars corporis Papae. Le Sacré Collège dans l'ecclésiologie*

Por medio de todos esos instrumentos nuevos o renovados, la Iglesia romana desarrolla y extiende su influencia central sobre la totalidad del mundo cristiano. Conviene ahora señalar dos cosas.

Como sus predecesores, Gregorio se interesó mucho por la supresión de las liturgias propias y nacionales, para lo que se sirvió especialmente de los monjes de Cluny. La lengua romana tiene que ser la lengua oficialmente litúrgica en todo el mundo eclesiástico; y el rito romano es la única garantía del culto auténtico[38].

En el ámbito del derecho se da también una acción influyente de Gregorio: después de las *Sentencias* de Humberto, estimuló a Anselmo, Deusdedit y Bonizón a hacer nuevas colecciones que, reforzando la autoridad y las sanciones romanas, serán de rechazo las grandes fuentes para la gran obra de la unificación canonista, el *Decretum Gratiani*[39].

---

médievale, en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* II, París 1964, p. 183-198; Y. Congar, *La collégialité épiscopale*, París 1965, p. 118-129; G. Alberigo, *Le origini della dottrina sul ius divinum del cardinalato (1053-1087)*, en *Reformata reformanda. Festg. H. Jedin* I, Münster 1965, p. 39-58.

38. En Cataluña, la liturgia romana ya se había introducido en la época carolingia; consúltese A.M. Mundó, *El Commicus palimpsest Paris lat. 2269. Amb notes sobre litúrgia i manuscrits visigòtics a Septimània i Catalunya*, en *Liturgica* I, Montserrat 1956, p. 151-275; M.S. Gros, *La liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide des rites liturgiques*, en *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Conférences de St. Serge 1975), Roma 1976, p. 127-154; A.-G. Martimort, *Sources, histoire et originalité de la liturgie catalano-languedocienne*, en «Cahiers Fanjeaux» 17 (Toulouse 1982) 25-49; A.M. Mundó, *Sur quelques manuscrits liturgiques languedociennes de l'époque carolingienne*, ibídem, p. 81-95. Sin embargo, tres siglos exige la romanización litúrgica de la Marca Hispánica: se mantuvo la resistencia de la liturgia hispánica, resistencia que parece palpable todavía en el siglo XI, en el momento del empuje gregoriano en favor de la uniformidad litúrgica. Véase A. Olivar, *Les supervivències litúrgiques autòctones a Catalunya en els manuscrits dels segles XI-XII*, en *II Congrés litúrgic de Montserrat* II, Montserrat 1967, p. 21-90; íd., *Survivances wisigothiques dans la liturgie catalano-languedocienne*, en «Cahiers Fanjeaux» 17 (Toulouse 1982) 157-172; J. Bellavista, *La litúrgia a Catalunya en els segles de transició de l'alta a la baixa edat mitjana*, «Revista catalana de teologia» 6 (1981) 127-156. Para la consecuencia que el uniformismo cultural romano tiene en la liturgia y, concomitantemente, en la teología, véase E. Vilanova, *La litúrgia des de l'ortodòxia i l'ortopraxi*, Barcelona 1981, p. 34-38.

39. Cf. P. Leicht, *Il pontefice san Gregorio VII ed il diritto romano*, en *Studi gregoriani* I, Roma 1947, p. 93-110; véase el resumen incisivo sobre el papel de los polemistas y canonistas gregorianos en Congar, o.c. en la nota 33, p. 107-112. Para la evolución consiguiente, véase G. Garancini, *Razionalismo e volontarismo nella concezione del diritto naturale nel Decretum di Graziano*, «Aevum» 47 (1973) 1-31.

Así la Iglesia romana supo imponer su primacía a la vida de la Iglesia. Precisamente en la acción reformadora obtuvo el resultado de convertirse en el centro real de la Iglesia universal. La reforma contribuyó a la unificación de la Iglesia. Y se extendió a todos, a obispos y clérigos, a monjes y laicos. Durante cincuenta años la Europa cristiana sólo habló de cuestiones eclesiásticas, de poderes de la Iglesia, de usurpaciones de Roma, de los beneficios aportados por Gregorio VII. Verdaderamente la sede apostólica aparece de ahora en adelante como la fuente más importante de la vida y de la actividad eclesiales; o inversamente, como lo expresa de manera espiritual Rupp, toda la Iglesia es a partir de ahora «la gran parroquia del Papa»[40].

2. *La teología del sacerdocio*[41]

La simbiosis profunda que la Iglesia vivió en Occidente con el sistema sociopolítico del emperador hizo que se impusiera en el campo eclesiástico un mimetismo ineluctable de formas estructurales de la comunidad civil. Y como en definitiva también se trataba de una lucha de poderes, ello pedía a la Iglesia oficial una considerable carga de sutileza dialéctica para no discrepar del espíritu del Nuevo Testamento. Evidentemente, estructura-praxis eclesial y teología no formaban una alianza politiquera, sino que simplemente coexistían dentro de la misma dinámica propia de una cultura peculiar, que en el fondo estaba informada por el estatuto feudal. También hay que advertir que la Iglesia medieval, a partir de Gregorio VII, aparece en su autocomprensión como una ruptura respecto al sistema eclesiológico patrístico; ahora bien, la potencia del método y del razonamiento teológico medievales se impuso durante siglos y siglos, subyugando cualquier otra forma metodológica que se le pusiese delante. El cuerpo teológico medieval fue aceptado como oficial por los *pontífices;* ello le garantizaba larga vida y prestancia.

---

40. J. Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale dès origines à Innocent III*, París 1939, p. 56, 71.

41. En este apartado sólo intento resumir, en lo que se refiere al papel de Gregorio VII, el art. de R. Pou i Rius, *La diferenciació sacerdoci-laïcat. Dades de la teologia medieval*, «Qüestions de vida cristiana» 97 (1979) 54-72. He tenido presente, además, a B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, prefacio de Y.-M. Congar, París 1978.

Por lo tanto, es oportuno delinear de modo sucinto dos argumentaciones que influyeron eficazmente, entre otras, en conformar la Iglesia de aquella época bajo el signo de una marcada dualidad: el sacerdocio como bloque o clase dirigente a la cabeza del simple pueblo fiel o laicos.

2.1. *La primacía del romano pontífice*

En el vértice de la edad media, en el siglo XI, aparece como acabamos de ver una nueva reivindicación del *primado* del pontífice romano. Los razonamientos tanto de tipo histórico como teológico que se presentaban para fortalecer esta tesis, hoy diríamos que iban más allá de la cuenta, ya que la mayoría son indefectiblemente vulnerables. Decir esto desde nuestra perspectiva no significa que no se pueda probar un *primado;* únicamente significa afirmar la poca solidez de ciertos argumentos, algunos de ellos asumidos por la enseñanza oficial, que se construyeron para resolver situaciones perentorias, como, por ejemplo, la cuestión de las *investiduras* eclesiásticas en manos del poder laico o de la misma consumación del cisma de Oriente (1054) en tiempos de Cerulario.

Con Gregorio VII empieza de un modo contundente la era de la tesis sobre el *primado* del pontífice romano, radicado en su singular potestad. Esta tesis aparece desde ahora con una característica de absolutez, centrando el razonamiento sobre la base de la institución divina de un jefe pontificio dotado de plenitud de poder y autoridad en lo que se refiere a la *mediación* entre Dios y los hombres, misión suprema y privilegiada en la sociedad. Desde este principio indiscutiblemente afirmado y actuado, y ahora poseído con más firmeza que nunca, se consolida la interpretación de la primacía de Pedro y de sus sucesores en la sede de Roma, del texto de Mt 16,19. El asunto más importante sobre dicha cuestión que tiene lugar en ese tiempo es la forma como se incorpora dentro de un sistema jurídico cada vez más armónico y ordenado. La fuerza argumental definitiva de una tal institución divina, y que al mismo tiempo le da la explicación más coherente y comprensiva, es la idea de *mediador,* intrínsecamente vinculada con la de *sacerdote-pontífice.* Aquí radica —según el aforismo de que toda autoridad viene de Dios— la fuente de autoridad y de poder necesarios para establecer y conservar el gran ordenamiento

social, con destino eterno, querido por Dios. Dentro de esa *mediación* singular, y a partir de la misma, existe todo el cuerpo sacerdotal en sus diferentes grados. La mediación pasa a considerarse causa instrumental necesaria *(de necessitate medii)* de la salvación de los hombres con la que Dios agracia al mundo.

En el interior de esa concepción pontifical, el concepto de *comunión,* que desde el inicio de la Iglesia cristiana era entendido en el marco de una Iglesia-*misterio* (signo de la real comunicación salvadora de Dios con los hombres), pasa ahora a ser comprendido fundamentalmente con categorías jurídicas, dentro de un montaje de Iglesia-*sociedad.* La *comunión* eclesial es una dinámica en manos de la misión de los pontífices plenipotenciarios de *las llaves.*

Los tres momentos fuertes de la historia de la doctrina pontificia medieval referente a la hegemonía del poder sacerdotal del obispo de Roma son:.

Gregorio VII (1073-1085), con la promulgación del imperioso *Dictatus papae,* cuyas afirmaciones se apoyan en las llamadas *Falsas decretales*[42].

Inocencio III (1198-1216) confunde la sociedad humana con la *universalis Ecclesia,* de modo que en virtud del poder sacerdotal del supremo pontífice romano todo el mundo laico le está sometido, y debido a eso el cuerpo sacerdotal, cohesionado intrínsecamente en el papa, y el cuerpo de los laicos forman dos espacios bien diferenciados y graduados, dependiendo el segundo del primero.

Bonifacio VIII (1294-1303), con la bula *Unam sanctam* (18 de noviembre de 1302), declara solemnemente y de modo inequívoco que fuera de la Iglesia romana, única y verdadera, no hay salvación ni remisión de los pecados, a la vez que dicha Iglesia está regida y sostenida por una sola cabeza: Cristo y su vicario Pedro con sus sucesores. También aquí la cualidad preeminente de dicha cabeza es el sacerdocio[43]: por consiguiente el poder o la espada temporal del laico es para la ayuda, en la sumisión, al sacerdocio *(ad nutum et patientiam sacerdotis).*

El combate iniciado por Gregorio VII para reordenar la Iglesia en la sociedad feudal fue claramente en orden a la independencia del *ordo clericalis,* de modo que tenía que quedar bien clara la debida distancia

42. Véase Congar, o.c. en la nota 33, p. 62-63.
43. Denz-Schön 873.

entre *Iglesia* —nombre ahora predicado principalmente del cuerpo sacerdotal— y sociedad cristiana, que se llama *populus christianus* o simplemente *cristiandad*.

2.2. *La sistematización teológica del orden sacerdotal como sacramento*

Con esa reivindicación tan decisiva de la primacía papal se creó un clima nuevo para las categorías eclesiológicas. La teología de la época en su eclosión esplendorosa y eufórica respiró profundamente esos aires y se dedicó laboriosamente a configurar el sacerdocio dentro de la armonía de sus síntesis, cuando empezaba a nacer una inaudita sistematización sacramental. En este sentido, la teología, que iba libremente por su camino, partiendo del *statu quo* oficial de la Iglesia romana, procede a razonar la naturaleza del sacerdocio.

A partir de la condena de la tesis de Berengario de Tours, se insistió en comprender cómo el sacerdote es aquel que tiene una potestad sobre el *corpus verum* eucarístico, que no tiene el laico, y de ahí le deriva la que tiene sobre el cuerpo de los fieles o el *corpus mysticum*. Conviene, pues, comprender de qué modo fue concebido el sacerdote dentro de aquel sistema doctrinal.

La teología del *orden sagrado* entendido como sacramento aparece en el seno de la sistematización teológica de la baja edad media. Si tenemos en cuenta la transformación que a lo largo de la época medieval sufre la concepción sobre la Iglesia y su *jerarquía (poder sagrado)*, el vacío que resultaba de una teología sobre el *orden* en la Iglesia (el ministerio según el Nuevo Testamento), como sacramento del sacerdocio era una de las ausencias teológicas más sentidas que había que subsanar. El *sacerdote* situado ante el pueblo cristiano, los laicos, tenía que razonar debidamente su posición diferenciada. Y he aquí que el razonamiento teológico se basa en la *potestad* que se atribuye al ordenado sobre el cuerpo eucarístico: el poder de consagrar el *corpus verum Christi*. Por otro lado, en esta precisa potestad recibe la otra potestad sobre el cuerpo místico: el cuerpo de los fieles. Ahora bien, todo estaba en hallar la clave de la entidad realizadora de esa potestad sacerdotal. La teología encontró finalmente el elemento llamado *carácter* sacramental.

Pedro Lombardo († 1160) presentará las bases del nacimiento de

la sacramentología; es él quien instaurará el carácter como elemento sacramental; a partir de entonces se intentará distinguir en el sacramento la marca invisible y permanente de la gracia transmitida, doctrina que oficializará Inocencio III[44].

«La noción de carácter, que los grandes escolásticos reconocen y que no se halla en los padres, se convertirá para ellos en un principio eclesiológico fundamental, que permitirá distinguir a los creyentes de los infieles, y a los miembros de la jerarquía en el interior de la Iglesia (santo Tomás, *IV Sent.*, d. 4, q. I, a. 4, sol. 3). A ella se vincula el mismo orden, que es definido esencialmente como un poder sacramental: *ordo est pars potestatis*. Así, cada sacerdote poseía personalmente (individualmente) el poder del orden, independientemente de su pertenencia a la comunión eclesial. Ello es el final de la eclesiología agustiniana de la *Ecclesia*»[45].

Ante las dudas sobre la validez de las órdenes, la teología fija la noción de *carácter indeleble*, y en el momento de catalogar y cualificar las órdenes, la noción de carácter, unida a la de *potestas*, determina quiénes tienen la capacidad de consagrar la eucaristía, es decir, el poder sobre el cuerpo *verdadero* de Cristo, al cual va ligado el poder de las llaves y de la predicación en orden a la edificación o el gobierno del cuerpo místico. En este punto se tuvo que hacer una distinción entre *potestad de orden* y *potestad de jurisdicción*, distinción iniciada por Graciano —hacia 1140— con la nomenclatura: *potestas* y *executio potestatis*, y consagrada definitivamente con la fórmula: *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis* en tiempos de Guillermo de Auxerre († 1237), a fin de salvar el carácter del sacramento del orden como entidad —algo ontológico en el sentido de la época— que se confiere al individuo ordenado sacerdote y que lo capacita radicalmente para consagrar el cuerpo eucarístico, mientras que todavía no se le ha dado jurisdicción para poder ejercer válidamente la potestad sobre el cuerpo místico: el pueblo fiel. Se trataba, por lo tanto, de edificar una teología que considerara al sacerdote como aquel que, en el ámbito eclesial, ha recibido un carácter óntico que lo capacita individualmente para consagrar el pan y el vino en carne y sangre de Cristo.

Como podemos darnos cuenta, este razonamiento basado en la realidad sacerdotal en sí misma, y que ya se da en los ordenados de

44. Denz-Schön 781.
45. Congar, o.c. en la nota 33, p. 170.

presbítero, deja en suspenso la cuestión de la sacramentalidad del episcopado, cuestión controvertida hasta los tiempos modernos.

3. *Berengario de Tours y la controversia eucarística*

Nacido en Tours en los primeros años del siglo XI, murió también allí en 1088. Estudió en la escuela de Chartres y enseñó en San Martín de Tours, donde tuvo entre sus discípulos a san Bruno. Hacia 1047 empezó a difundir sus opiniones sobre la eucaristía[46].

Una carta suya dirigida a Lanfranco, que llegará a ser arzobispo de Canterbury, halló a su destinatario en Roma y, leída en un concilio de 1050, provocó tanta indignación que su autor fue excomulgado[47]. La condena se repitió en Vercelli (el mismo 1050) y al año siguiente en París. Pero se hizo absolver en 1054 por un concilio de Tours, el cual se contentó con una profesión de fe no errónea, pero muy genérica. Hildebrando, el futuro Gregorio VII, que se hallaba en Tours, aconsejó llevar su causa a Roma[48]. De hecho, se presentó al concilio de Letrán de 1059 y fue obligado a leer una retractación de sus opiniones. Pero, vuelto a Francia, enseñó las mismas doctrinas de antes. Llamado de nuevo a Roma, terminó con la aceptación de una fórmula ortodoxa ante el sínodo de Letrán de 1079. Después, retirado en Tours, vivió externamente en paz con la Iglesia, aunque persistiendo en sus opiniones.

La obra principal de Berengario, la que nos permite valorar mejor su pensamiento, es *De sacra coena,* que escribió antes de 1070 como respuesta al *De corpore et sanguine Domini,* de Lanfranco[49]. Contra el concilio de Letrán de 1059 respondió con un escrito citado por

46. Lo esencial, en una forma concisa, se puede hallar en Geiselmann, s.v. en LThK² II, 1958, p. 215; cf. también B. Neunheuser, *L'eucharistie* II. *Au moyen âge et à l'époque moderne,* París 1966, p. 46-55; J.-C. Didier, *Aux débuts de la controverse eucharistique du XIe siècle: Hugues de Breteuil, évêque de Langres et Bérenger de Tours,* «Universitas. Mélanges de science religieuse» 34 (1977) 82-97.

47. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle,* Lovaina 1971, con las precisiones de O. Capitanti, *L'affaire bérengarienne ovvero dell'utilità delle monografie,* «Studi medievali» 16 (1975) 353-378.

48. O. Capitani, *Per la storia dei rapporti tra Gregorio VII e Berengario di Tours,* «Studi gregoriani» 6 (Roma 1959-1961) 99-145.

49. Cf. B. Neunheuser, o.c. en la nota 46, p. 50-51; J. de Montclos, o.c. en la nota 47.

Lanfranco, *Contra praefatam synodum*[50], y escribió otro contra los concilios de 1078-1079. Tiene también algunos versos, más elegantes que su prosa inhábil, y veintitrés cartas.

El instrumento de que se sirvió Berengario para desarrollar su doctrina eucarística y defenderla contra sus adversarios fue la dialéctica[51]: «se convirtió realmente en el principio fundamental de su trabajo teológico»[52]. Berengario empieza por un simbolismo claramente afirmado: las dos especies eucarísticas son «no el verdadero cuerpo y la verdadera sangre, sino figura e imagen *(similitudo)*»[53]. Apoyándose en san Agustín, ve en el sacramento esencialmente un símbolo, un signo. Esa concepción simbólica, tan rica, debido a su misma riqueza era difícil de manejar por autores que exploraban ese inmenso ámbito desde otra perspectiva. El realismo de Pascasio Radberto había marcado una orientación nueva de preocupaciones[54]. La célebre trilogía eucarística: cuerpo histórico, cuerpo sacramental, cuerpo eclesial, se había convertido en una teoría del doble cuerpo: cuerpo histórico-sacramental y cuerpo eclesial, el primero de los cuales —con un notable empobrecimiento— se volvía el objeto de la atención casi exclusiva de los investigadores[55].

50. PL 150, 409ss.

51. Cf. A. Cantin, *Ratio et auctoritas dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérenger et Lanfranc,* REA 20 (1974) 155-186; íd., *La raison dans le De sacra coena de Bérenger de Tours (av. 1070),* «Recherches augustiniennes» 12 (1977) 174-211.

52. J.R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik,* Paderborn 1926, p. 290.

53. Geiselmann, o.c. en la nota anterior, p. 291, n.1.

54. Véase lo que De Lubac expone sobre «El paso del símbolo a la dialéctica» en *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge,* París 1949, p. 248-277.

55. Según ha probado De Lubac (o.c. en la nota anterior), la acentuación de la presencia real del Señor en las especies del pan y del vino incrementa cierta desconfianza ante la palabra *místico* aplicada al cuerpo eucarístico del Señor, tal como se venía denominando desde una venerable tradición multisecular. Todavía en buena parte de la teología medieval, como en la de los padres, la expresión *cuerpo místico* se predicaba de la eucaristía, mientras que la Iglesia era llamada *cuerpo verdadero (corpus verum)* de Jesucristo.

A medida que la teología se consolidaba en un contexto cultural en que la *simbología* tan característica de la patrística y en la Biblia era alterada, considerándola como un lenguaje no realista (¡grave error!), la fuerza expresiva y adecuada de la palabra *místico* en el sentido original se disolvió absurdamente dentro del mar de un lenguaje positivista y fisicista, que era el que aparecía en el campo de las ciencias que entonces se despertaban como un alba del renacimiento. Con esa tergiversación de culturas se

No hay que olvidar tampoco la extrema confusión en el lenguaje. Es un hecho que el pensamiento profundo de la Iglesia tenía dificultades para expresarse en el lenguaje corriente. Las fórmulas que hoy nos parecen claras, después de siglos de precisiones, no lo eran entonces en el mismo grado; la palabra *substancia,* por ejemplo, no estaba todavía clarificada. Berengario niega categóricamente un cambio de substancia en la eucaristía, y ésta es una de las principales razones por la que no permaneció fiel a la fórmula romana que firmó en 1079.

Las discusiones provocadas por la enseñanza de Berengario ejercieron considerable influencia sobre la formulación del dogma eucarístico. Históricamente, dicha controversia condujo a la primera definición de transubstanciación en el concilio de Roma de 1079: Berengario tuvo que suscribir que el pan y el vino estaban «substancialmente convertidos»[56]. Sin embargo, hay que reconocer que, a partir de la controversia, la teología de la presencia real es precisada en un sentido que ha perjudicado los valores del simbolismo sacramental. Todo estaba para formular la doctrina de la transubstanciación[57], como vemos en los tratados de la escolástica incipiente.

IV. Teología de las cruzadas

En 1095 Urbano II proclama en Clermont la primera cruzada. En 1146 san Bernardo, en nombre de Eugenio III, proclamará la segunda en Vézelay. En el intervalo de ambas fechas, el entusiasmo religioso hace aparecer y mantiene esa nueva forma de *peregrinatio*[58]. Sin duda, intereses políticos intervinieron en ese amplio movimiento, como exponen los historiadores de la Iglesia[59]: está el deseo de los papas de prolongar su esfuerzo por consolidar la cristiandad y reconquistarla para la reforma de las instituciones; también se suele señalar el intento de restablecer la unión entre Roma y Constantinopla. Están además las ganas de terminar con las «guerras fratricidas» entre cristianos, orientando su ardor belicoso hacia Tierra Santa.

Es conocida la historia de la palabra «cruzada», cuyo solo uso bastaría para determinar, en el tiempo y en el espacio, las zonas de un régimen en que lo sagrado, para santificar lo profano, se hace cargo de él e intenta gobernarlo. La cristiandad de la edad media realizó, no sin verdad y grandeza pero tampoco sin confusión, esa unidad religiosa del hombre, que desemboca sociológicamente en la guerra santa. Así, en formas diversas y en direcciones diferentes, las cruzadas medievales plantearon, en el inconsciente determinismo de las situaciones históricas, el problema de los motivos de la guerra[60]. Todo el organismo social, económico y político, incluso la utilización de la fuerza, queda en cierto sentido controlado por el dominio de los fines religiosos que absorben el contenido y los fines propios de las actividades cívicas. En último término, teocracia, de la cual el pueblo hebreo fue en la historia y en la religión el caso más importante. La cristiandad medieval realizaba así, por encima del evangelio, los principios y las consignas del Antiguo Testamento. Las cruzadas, como

realiza la permuta del *corpus verum,* dicho de la Iglesia, por el *corpus mysticum* predicado hasta entonces de la eucaristía. Así la Iglesia pasa a ser la realidad mística de Cristo, mientras que el cuerpo eucarístico del Señor fue afirmado como el *corpus verum* de Cristo. Este cambio de aplicación del calificativo *verum* aplicado a *corpus (Christi)* es fruto de la transformación de las categorías filosóficas, cuando se pasa de una verdad de carácter bíblico, es decir, la *plenitud* del ser hacia la que se encamina un proceso dinámico, a una verdad que consiste en ser la misma cosa.

56. Denz-Schön 700.

57. Cf. Neunheuser, o.c. en la nota 46, p. 57ss. En Cataluña, un eco del interés por el tema eucarístico se halla en el canónigo Renall († después de 1143), biógrafo de san Olegario, que escribió un tratado *De corpore Domini,* del que sólo se conocen unos versos mnemotécnicos. Cf. A.M. Mundó, *Renall,* en *Gran enciclopèdia catalana* XII, Barcelona 1978, p. 467.

58. En la intención de los papas, en la de sus animadores y en la de muchos de los participantes, la cruzada es esencialmente una peregrinación. Véase a este propósito, E. Delaruelle, *La croisade comme pèlerinage,* en *Mélanges saint Bernard,* Dijón 1954, p. 60-64, y especialmente A. Dupront, *La spiritualité des croisés et des pèlerins d'après les sources de la première croisade,* en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino a la 1.ª crociata,* Todi 1963, p. 449-483; del mismo autor, *Anthropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe Occidentale,* en *Miscellanea historiae ecclesiasticae* V, Lovaina 1974, p. 235-258. También hay que tener presente a E.R. Labande, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^{e} et XII^{e} siècles,* «Cahiers de civilisation médiévale» 1 (1958) 159-170 y 339-348.

59. Para no alargarse en una bibliografía fácil de hallar, citaré solamente S. Runciman, *Historia de las cruzadas,* Madrid 1954; C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens,* Stuttgart 1955; L. Boehm, *Gesta Dei per Francos oder Gesta Francorum. Die Kreuzzüge als historisches Problem,* «Saeculum» 8 (1957) 43-55. También se halla una rica información, de mucho interés para la orientación adoptada en estas páginas, en E. Delaruelle, *L'idée de croisade au moyen âge,* Turín 1980.

60. M.-D. Chenu, *La evolución de la teología de la guerra,* y *La cruzada,* en *El Evangelio en el tiempo,* Barcelona 1966, p. 555-574 y 575-580; A. Dupront, *Guerre sainte et chrétienté,* en *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^{e} siècle* 4 «Cahiers Fanjeux» (Toulouse 1969) 17-50.

los diezmos, el Sacro Imperio y la Inquisición, fueron el rasgo característico de una cristiandad en la que las realidades temporales y las sagradas se contaminaban, al sostenerse mutuamente, según necesidades provisionales. «La mística del amor podía entonces, en un san Bernardo, compaginarse con la exaltación de la caballería»[61].

Cruzada y cristiandad[62], en su tiempo de intensidad, parecen caminar paralelamente, y cuando los vínculos se deshacen, es decir, cuando las contexturas espirituales del mundo cristiano se desprenden del complejo de la guerra santa, es normal que muera la cristiandad, para que algo nazca, libre de un parentesco histórico que resulta bien extraño a nuestras mentalidades.

En el Occidente cristiano, cruzada y cristiandad se sitúan en la dinámica de una religión triunfante, cuando la reforma gregoriana empieza a marcar la especificidad de una Iglesia de clérigos. Todo podría resumirse en el uso histórico de la triple invocación *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,* luminosamente escrutada por Kantorowicz a través de las *Laudes Regiae*[63]. Victoria, reino, imperio, tal es la tríada de la religión triunfante, donde el vencedor es Cristo. Sean cuales fueren los orígenes complejos de la guerra santa, desde la realeza bíblica al triunfo constantiniano o al éxito carolingio, es cierto que se expresó en las cruzadas una necesidad sacral del Occidente cristiano, donde coexisten una religión del Dios vencedor y una sacralización del imperio. Todos los datos son ambivalentes, es decir, susceptibles de una doble lectura: por un lado, la del triunfo imperial, imagen pagana, pero gloriosamente nostálgica, sacralizada, expresiva de la victoria sobre los bárbaros y del establecimiento de la *pax romana;* por otro lado, en el plano del psiquismo escatológico, la espera tensa, a causa de la proximidad del *millenium,* ya sea del segundo advenimiento o parusía, ya sea del reino. En las formas, para dicha espera, habría que distinguir; de hecho, el fondo común es la

61. M.-D. Chenu, art. cit. en la nota anterior, p. 567. Véase J. Leclercq, *L'encyclique de saint Bernard en faveur de la croisade,* «Revue bénédictine» 81 (1971) 283-308.

62. Para el análisis del uso de la palabra *christianitas* en los *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* y demás documentación contemporánea, véase el art. de A. Dupront citado en la nota 60, p. 25-32. Cf. también J. van Laarhoven, *Chrétienté et croisade,* «Cristianesimo nella storia» 6 (1985) 27-43.

63. E.H. Kantorowicz *Laudes Regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval rule worship,* Berkeley 1946.

imago regni, es decir, a la vez el retorno al Padre, la unidad del género humano, la salida del tiempo de la historia, el mundo de la naturaleza sublimado en sobrenaturaleza. La *imago regni* es expresión soberana o suprema de la unidad. La experiencia histórica del Occidente medieval tiende por entero hacia un cumplimiento, trinitario si se quiere, de la promesa, de la sobrenaturaleza, de lo eterno.

Cuando los documentos de la época se refieren a los cruzados, señalan el vínculo con Cristo. Dicen *gens Christi, servi Christi* y sobre todo, como expresión de plenitud, *populus Dei.* El vínculo se hace aquí entero y recobra mentalmente las vibraciones electivas del Antiguo Testamento. Se pueden percibir, en el entusiasmo del triunfo, cuando Antioquía es tomada a fines de junio de 1098, en el momento en que la décima narración canta la alegría del *populus Christi, victores scilicet peregrini. Militia Christi, Christi milites* son apelaciones convergentes; esos *Christi milites,* movidos por la *gratia Dei,* o más habitualmente *Deo adiuvante* o *Deo annuente,* ejercen en los momentos de triunfo la *virtus divina.*

Todos los episodios victoriosos de la gesta van acompañados de acciones de gracias: alegría, alabanza, exaltación de Dios, éste es el trofeo exultante de la victoria. Más allá, apenas se da la preparación sacramental para el combate. Esto aparece una vez antes de la batalla decisiva contra Kerboga: confesión y comunión, en un triduo de ayunos y procesiones, completados por algunas limosnas y celebraciones de misas. La guerra santa, vivida para la gloria de Dios, es para el hombre un combate de gloria. Gloria en una y otra vida: así la gloria cierta que adquieren en el *iter hyerosolimitanum* victorioso, y sobre todo gloria para los que mueren en el combate. Su suerte es como la de los mártires. Así la guerra santa es camino para la gloria, sobre todo cuando es camino para la vida eterna.

Dos rasgos caracterizan el combate. El primero, ilustrado por el psiquismo religioso de la época, es que se trata de una lucha contra el demonio y sus satélites. En un universo bipartito, en el que la ruptura se da menos entre naturaleza y sobrenaturaleza que entre Dios y el demonio, el combate por Dios es lucha contra el demonio. Por eso tiene que ser exterminadora. En una sociedad occidental donde la imaginería de los tímpanos románicos fijó en la piedra la figura de Cristo juez que pronuncia para la eternidad el destino de los elegidos y de los réprobos, no tiene nada de especial que los textos de la *Gesta* exulten sobriamente ante la matanza de los enemigos de Dios. El se-

gundo rasgo es la inhumanidad religiosa de las narraciones: sin que se pueda hablar de complacencia morbosa en la matanza, sí que se mantiene una sangre fría ante la imagen de los cadáveres de los paganos, cuyo número sólo Dios conoce. Armonía salvaje en un combate maniqueo: para liberar el sepulcro glorioso y el lugar de la promesa, la victoria se expresa en una virilidad bárbara sin entrañas. Todo en nombre de Dios.

Para los contemporáneos esta violencia tiene algo de creativo. La cruzada supone una integración al cuerpo cristiano; creadora como *ampliatio* del pueblo de Dios, es promoción cristiana de la gente pagana[64]. La fuerza juega aquí en favor del otro, para quien se inaugura una posibilidad de conversión. Para favorecerla es comprensible que se entrelacen batallas y milagros. El milagro interviene como lo extraordinario, pero como un extraordinario natural, de la naturaleza de un mundo en que todas las fuerzas cósmicas concurren al orden de Dios[65]. El milagro desempeña un claro papel apologético.

Sin embargo, históricamente cruzada y cristiandad tienen el rasgo común de no haber podido institucionalizarse ni definirse con reglas que valiesen para siempre. Han sido, en la historia, estados de excepción.

Un último aspecto común de cruzada y cristiandad es que connaturalmente son realidades soteriológicas y escatológicas. Bastará evocar aquel momento último del tiempo en que se cumple la plenitud del espacio humano y de Dios. En efecto, cuando las naciones se encuentren agrupadas en Jerusalén, será la *plenitudo gentium*: la realización de la cristiandad. Y la *plenitudo gentium* coincide con el fin de los tiempos, la salida de la historia, la *plenitudo temporum*. Así la cristiandad se hace camino y signo del reino futuro; en cuanto a la cruzada, como vimos, desemboca en la gloria. Pero seguramente su verdadera medida es que representa el combate por la paz, la última de las guerras. Es vivida como el drama del último combate, después del cual Dios se manifestará, él y su orden y la plenitud de dicho orden, en el que ya no habrá ni males ni guerras. En esta perspectiva

64. Cf. E. Delaruelle, *Charlemagne et l'Église*, «Revue d'histoire de l'Église de France» 39 (1953) 170-173; y sobre todo cf. Y.M.-J. Congar, *Église et cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des croisades, en particulier dans le De peregrinante civitate Dei d'Henri d'Albano*, en *Mélanges offerts à É. Gilson*, Toronto-París 1959, p. 173-202.

65. Véase A. Dupront, art. cit. en la nota 60, p. 43.

la cruzada es revolución de Dios, forma total de un teocentrismo primitivo; y así, incluso en su inhumanidad más impasible, halla su justicia de eternidad.

Sin embargo, continúa siendo válido el juicio con que Chenu termina su artículo sobre la cruzada: «Francisco de Asís sigue siendo, para el cristiano, el testigo del Espíritu. Las cruzadas fracasaron»[66].

V. La piedad popular medieval como lugar teológico[67]

Cuando se habla de devociones populares, se advierte cierto interés en oponerlas a la devoción oficial, es decir, a la liturgia propuesta por la Iglesia jerárquica, que usa de su autoridad para exigir, por ejemplo, la asistencia a la misa dominical o el cumplimiento del precepto pascual. El éxito de la piedad popular revela una insatisfacción ante la liturgia y, en este sentido, supone cierta crítica más o menos explicitada respecto a una Iglesia clerical y autoritaria como la que resulta de la reforma gregoriana del siglo XI. A partir de aquel momento se hace sentir la reacción del «pueblo cristiano» que va adquiriendo conciencia de sí mismo; no sorprende que aparezcan movimientos populares con devociones particulares.

En la piedad popular medieval aparece una característica casi permanente a la que hay que prestar atención: una religión que tiene necesidad de signos y, en este sentido, es eminentemente exterior. Esta religión tiene el gusto por lo maravilloso y fantástico, está en espera de los milagros, de modo que éstos terminan viéndose como naturales, en perjuicio de su trascendencia y significación. Religión antropocentrista, más ocupada de la salvación —sea cual fuere el modo cómo se conciba—, que de la alabanza a Dios. Religión cristocéntrica también, a la que no cuesta pasar del Cristo vencedor re-

66. *La cruzada*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 580.

67. Para todo este apartado nos apoyamos sobre todo en la obra de E. Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge*, Turín 1980, obra que recoge un conjunto de estudios de gran interés para nuestro tema. Véase también C. Lecouteux, *Paganisme, christianisme et merveilleux*, «Annales. Économies. Sociétés. Civilisations» 37 (1982) 700-716, que completa la buena síntesis ofrecida por Fr. Rapp, *Réflexions sur la religion populaire au moyen âge*, en B. Plongeron, *La religion populaire. Approches historiques*, París 1976, p. 51-98. Sobre el clima de inseguridad de la edad media y sus consecuencias en las mentalidades y la piedad popular, véase H. Platelle, *Peurs et espérances au moyen âge*, «Mélanges de science religieuse» 26 (1969) 3-21.

presentado en los tímpanos románicos al Cristo en la cruz del gótico patético; del Hijo de Dios en el esplendor de su gloria al hijo del hombre en las humillaciones de su pasión.

Son muchos los que se preguntan acerca de las relaciones de esa piedad popular con las herejías de la época. Sería necesario que las herejías y las devociones fuesen homogéneas en el período que presentamos. Parece que, desde un punto de vista sociológico y psicológico, una herejía debe tener sus afinidades con devociones populares concretas. El gusto por lo maravilloso, característico de la piedad de las masas, se halla en el universo fantástico de la cosmogonía cátara. En el campo de la superstición, testimonio de un paganismo antiguo todavía arraigado, podemos hallar también puntos de contacto. Si ampliamos la época de nuestra presentación, encontraremos un ejemplo significativo en el utraquismo: una devoción de carácter indiscutiblemente popular, que no era sabia, sino espontánea y no impuesta por la autoridad eclesiástica, que fue durante mucho tiempo el medio de expresión de los fieles de Hus, los cuales no aceptan las condenas contra él del concilio de Constanza y del papa. La connivencia de la devoción y de la herejía es en este caso manifiesta.

Otras devociones fueron también acusadas de heréticas. Pero no podemos olvidar que el término herejía es singularmente equívoco en esa época, y puede servir de pretexto a cualquier acusación. San Bernardino de Siena, que introduce una devoción popular nueva al Nombre de Jesús, propuesto a la veneración de la gente, grabado en las casas y los edificios públicos, fue acusado de herejía. Y no se ve que su iniciativa cuestionara la doctrina tradicional; sus últimos historiadores insisten más bien en su falta de originalidad teológica. Se podría decir algo semejante de san Vicente Ferrer, cuyo origenismo, atacado por el inquisidor Nicolau Eimeric, no tiene consistencia.

Parece difícil poner en correspondencia herejías y devociones populares: una tabla de concordancia sistemática revelaría pocos puntos de contacto. Excepto que, para unos y otros, se trate de beber de un pozo común, coincidiendo en las características señaladas.

Podríamos evocar aquí que tanto en la piedad popular como, sobre todo, en las herejías se da un carácter anticlerical. Tanto si se trata de las herejías del siglo XI, como de los cátaros o de Wiclef o Hus, siempre están en el mundo popular, no en el de los clérigos. Su crítica contra éstos no tiene un tono intelectual o teológico, sino afectivo y pasional, definido por una actitud de reivindicación, de agresividad, de resentimiento.

Esa mentalidad anticlerical no tenía, por otro lado, un aspecto claro de ruptura en la fe. El anticlericalismo se ha quedado a menudo en la edad media en un plano de malquerencia, sin poner necesariamente en cuestión el edificio doctrinal tradicional. ¡Cuántas rehabilitaciones, después de veinte o treinta años, de personas tenidas durante un tiempo por sospechosas, que fueron consideradas buenos cristianos, a pesar de tener dificultades con sus presbíteros!

El aspecto positivo de muchas de tales actitudes se hallaría en que rechazar la autoridad del sacerdote significa, para muchos, querer establecer de un modo u otro contactos personales con Dios; desvincularse de los sacramentos es querer acentuar primariamente la fe; contestar la autoridad de la Iglesia docente es reconocer la Escritura como única fuente de creencia. Dentro de la complejidad histórica, que pediría análisis concretos contrarios a simplificaciones fáciles, parece que se puede decir que pudo haber en movimientos populares, más o menos marginales, un evangelismo sincero que, mucho más que una táctica, fue una devoción profunda, extraña a toda reivindicación[68]. Nos quedamos en el umbral del siglo XIII, cuando los movimientos espirituales, a pesar de inevitables ambigüedades, muestran una vitalidad sana y vigorosa[69]. Podemos pensar en el ejemplo de Francisco de Asís, cuyo movimiento de hecho empezó como otros movimientos populares de la época. La Iglesia de Inocencio III y de Gregorio IX, por su vitalidad, era capaz de absorber los grupos marginales que se interrogaban[70]. Hasta el final de la edad media, se comprueba una especie de instinto en la Iglesia para satisfacer las necesidades religiosas que podrían convertirse en oposición, para encuadrar a los dubitativos, para eliminar de cierto anticlericalismo su virus herético.

---

68. Cf. M.-D. Chenu, *Contestation sans schisme dans l'Église médiévale*, «Concilium» 88 (1973) 47-54.

69. Para estos movimientos, M.-D. Chenu, *La experiencia de los espirituales en el siglo XIII*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 51-65 y J.A. Estrada Díaz, *Un caso histórico de movimientos por una Iglesia popular: los movimientos populares de los siglos XI y XII*, «Estudios eclesiásticos» 54 (1979) 171-200; por lo que se refiere a Cataluña, J. Gil i Ribas, *Aclariments entorn del fenomen dels espirituals*, «Qüestions de vida cristiana» 95 (1979) 103-109, donde el autor analiza la *Alia informatio beguinorum* de Arnau de Vilanova, obra editada por Josep Perarnau.

70. Cf. Cl. Gerest, *Mouvements spirituels et institutions ecclésiales*, «Concilium» 89 (1973) 35-50.

Capítulo sexto

EL ÁMBITO BENEDICTINO

A pesar de la aparición de nuevas órdenes —canónigos regulares, premostratenses, cartujos—, el ámbito benedictino conoce en el siglo XII cierto apogeo[1]. Los historiadores coinciden en decir que en general la disciplina monástica era buena y que los monasterios hacían honor a la Iglesia. El viejo tronco benedictino daba pruebas de una sorprendente vitalidad. En Italia, ésta empezó ya en el siglo XI con las ramas de la Camáldula, Valleumbrosa, Fonte Avellana y continuó en el siglo siguiente con Guillermo de Vercelli (Montevergine), Juan de Matera (Pulsano), Guillermo de Malavalle (Grosseto), y sobre todo con la figura de Joaquín de Fiore. En Francia, basta recordar el centro de Fontevrault, fundado por el beato Roberto de Arbrissell, y el de Grandmont, obra de san Esteban de Muret, a cuya imitación surgen monasterios florecientes; y deberíamos citar también Cîteaux, por la influencia que ejercería en el monasquismo tradicional, que será objeto de otro capítulo. En los Países Bajos también es notable la vitalidad experimentada, de la que da testimonio la fundación de Afflighem (1083), que extiende su influjo por Flandes.

Todo ello es indicio de un gran vigor, signo también de una crisis, aunque se trate de una crisis fecunda[2]. Indica claramente que la forma que revestía el monaquismo en la tradición benedictina no bastaba para satisfacer las aspiraciones ascéticas de muchos espíritus generosos. Cîteaux se sitúa en ese movimiento. Constituiría la reacción a un lento proceso de espiritualización de la observancia y de los ejercicios

1. Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, III, Maredsous 1948; íd., *Le monachisme bénédictin au XII^e siècle*, en *San Bernardo*, Milán 1953, p. 1-13.
2. Cf. J. Leclercq, *La crise du monachisme aux XI^e et XII^e siècles*, «Bolletino dell'Istituto stor. ital. per il medioevo» 70 (1958) 19-41.

ascéticos. Una concepción más interior de la vida cristiana había llevado a distinguir entre los medios de perfección propuestos por la *Regla* y el «espíritu»[3]. Un ejemplo clásico es ofrecido por Pedro el Venerable, que, en las discusiones con los cistercienses, siempre lo conduce todo hacia la caridad. Lo que cuenta no es la práctica integral de la observancia, que puede variar y no tiene valor en sí, sino el espíritu con que se cumple. De hecho la época feudal habría «perdido su fe en la función religiosa y en cierto modo santificadora de la observancia». Cîteaux querría recobrar una mayor fidelidad a la *Regla* para realizar, en la práctica exacta de la observancia, una separación más completa del mundo, una pobreza más rigurosa,... una ascesis más conforme a la codificada por san Benito[4].

I. Cluny y Pedro el Venerable

Bajo el largo mandato abacial de Pedro el Venerable (1122-1156), Cluny conserva una gran fuerza de irradiación. La definición de los componentes del espíritu de Cluny, de su cultura y de su espiritualidad, han sido objeto de numerosos estudios que han provocado conocidas polémicas. Los monasterios cluniacenses tradicionalmente fueron considerados centros de cultura y de arte, centros de espiritualidad[5]. Hace ya algunos años surgió una opinión distinta. Se opuso el monaquismo francés al alemán como un «monaquismo de culto» a un «monaquismo de cultura»[6]. En el imperio, se realizaría el ideal benedictino de monasterio-escuela, mientras que Cluny, a causa de cierta antipatía por la cultura, representaría una reacción en contra de los estudios[7]. Dicha orientación conduciría a un tipo de espiritualidad caracterizada por un ritualismo que hace de la celebración de las alabanzas divinas el más importante —y casi el único—

3. P. Salmon, *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, en *Mélanges Saint Bernard*, Dijón 1954, p. 268-283; id., *L'ascèse monastique et la spiritualité*, «La vie spirituelle. Supplément» 7 (1954) 195-240.
4. P. Salmon, art. cit. en *Mélanges Saint Bernard*, p. 281-282.
5. Cf. la bibliografía sobre Cluny en G. de Valous, *Cluny*, en DHGE XIII, París 1956, col. 169-174.
6. K. Hallinger, *Gorze-Cluny*, 2 vols., Roma 1950s, Studia Anselmiana 22-25.
7. En el mismo sentido se expresaba S. Hilpisch, *Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten*, «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens» 68 (1957) 78-79.

deber del monasterio benedictino, con una visión del *contemptus mundi* teñida de pesimismo, que llevaría a una actitud negativa ante los valores humanos y culturales[8]. Contra esta tesis se levantó una decidida oposición[9]. Las categorías demasiado simples difícilmente explican la complejidad de las situaciones reales, sobre todo para un fenómeno tan vasto en el tiempo y el espacio como fue Cluny. De hecho se sabe que Cluny amó los libros, tuvo la «biblioteca más rica en manuscritos de toda Francia»[10] y una larga lista de escritores[11].

La cultura de Cluny se caracteriza por sus vínculos con la sede romana, que le dan un tono de universalismo procedente de las relaciones y de las múltiples influencias recibidas de todo el mundo cristiano e incluso del musulmán, con un carácter menos utilitario, menos ligado a funciones pastorales, que el monaquismo de Inglaterra o de las regiones del imperio.

La cultura y la espiritualidad de Cluny halla su completa expresión en Pedro el Venerable[12], que debe a Cluny toda su formación[13]. Su doctrina está estrechamente unida a la realidad concreta que vivió desde joven: Cluny, «paraíso de caridad». Todo su trabajo de abad y reformador tenderá a elevar a los monjes al nivel de su vocación. En su *De miraculis*, cuyo modelo es fácil de hallar en los *Diálogos* de san Gregorio, quiere transmitir a los monjes una especie de recuerdos de familia para apreciar la auténtica grandeza de su pasado[14].

8. Cf. K. Hallinger, *Cluny*, en *Enciclopedia cattolica* III, 1949, p. 1890-1892.

9. Cf. H. Rupp, *Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, Friburgo 1958, p. 215-219 y 284-290; J. Leclercq, *Cluny fut-il ennemi de la culture?*, «Revue Mabillon» 47 (1957) 171-182; íd., *Spiritualité et culture à Cluny*, en *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960, p. 103-151.

10. Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît* II, Maredsous 1942, p. 73, 76, 81-82. Se puede hallar una documentación en J. Leclercq, *Spiritualité et culture*, art. cit. en la nota anterior, p. 108-110.

11. Cf. G. de Valous, art. cit. en la nota 5, col. 162-165.

12. Cf. J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946; *Petrus Venerabilis*, Roma 1956, Studia Anselmiana 40. En cuanto a la teología moral de Pedro el Venerable, véase F. Vandenbroucke, *La morale monastique du XI^e au XVI^e siècle*, Lovaina-Lille 1966, p. 71-76.

13. Contra la suposición de quien afirma: «Pierre le Vénérable est, au XII^e siècle, la gloire littéraire de Cluny, mais c'est la gloire individuelle plus que le produit normal de l'institution.» Así G. Paré - A. Brunet - P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les Écoles et l'enseignement*, París-Ottawa 1933, p. 41.

14. Sin desconocer el tono de simplicidad familiar del libro, el alcance apologético del milagro en el conjunto de la obra de Pedro el Venerable ha sido puesto de relieve

Pedro el Venerable es un hombre delicado y pacífico; por su pasado y por su conducta es el testigo de una tradición que continuaba viva. Animado por un gran sentido de Iglesia, que había asegurado la fecundidad a Cluny en la época de la reforma se consagra al servicio de los papas, se interesa por la unión de las Iglesias, exhorta a los judíos a convertirse a Cristo, organiza una especie de cruzada intelectual destinada a facilitar el acercamiento entre cristianos y musulmanes. Esta simple enumeración revela el interés de la eclesiología de Pedro el Venerable[15]. Como teólogo dejó sobre todo tres tratados polémicos, expresión de su intención de combatir por la fe de la Iglesia. Son el *Adversus iudaeos* (PL 189, 507-650), el *Contra Saracenos*[16] y el *Contra petrobrusianos*[17], que según Congar, es un esbozo embrionario, el primero cronológicamente, de un *De vera Ecclesia*[18].

por D. Bouthillier y J.-P. Torrell, *Miraculum, une catégorie fondamentale chez Pierre le Vénérable*, RT 80 (1980) 357-386 y 549-566. Siempre queda —ante la ingenuidad de la exposición de los milagros por Pedro el Venerable, hombre cultivado, amigo de Abelardo y curioso de las ciencias— el «problema entre sus posiciones intelectuales (de Pedro) y su tratamiento del milagro» (J.P. Valery Patin y J. Le Goff, *À propos de la typologie des miracles dans le Liber de miraculis de Pierre le Vénérable*, en *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, París 1975, p. 181-189).

15. J.-P. Torrell, *L'Église dans l'oeuvre et la vie de Pierre le Vénérable*, RT 77 (1977) 257-392 y 558-591.

16. PL 189, 659-720. J. Kritzeck, *Peter the Venerable and islam*, Princeton 1964, ha dado de este texto una edición crítica que obliga a rectificarlo en algunos pasajes, cf. J.-P. Torrell, *La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le Contra saracenos de Pierre le Vénérable*, «Studia monastica» 18 (1975) 257-282. Hay que recordar aquí que Pedro el Venerable fue quien encargó las primeras traducciones de obras musulmanas al latín; en el curso de un viaje en que visitó las casas cluniacenses de España (1142-1143) hizo traducir el *Corán* y algunos textos útiles para la controversia. Había hablado de ello con san Bernardo, quien no manifestó ningún interés especial (véase J.F. Rivera, *La cultura hispano-musulmana*, en *Historia de la Iglesia en España*, II-1, dirigida por R. García Villoslada, Madrid 1982, p. 458-462).

17. PL 189, 719-850; hay edición crítica, debida a J. Fearns, en el CChr continuatio mediaevalis X, 1968. Sobre la obra véase el informe sobre la edición de Fearns redactado por H. Maisonneuve en «Revue d'histoire ecclésiastique» 66 (1971) 168-175, que resume el contexto y el contenido del *Contra petrobrusianos* con una claridad ejemplar. Véase también J. Châtillon, *Pierre le Vénérable et les pétrobrusiens*, en *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle*, París 1975, p. 165-176.

18. Y. Congar, *Église et cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des croisades, en particulier dans le De peregrinante civitate Dei d'Henri d'Albano*, en

Pedro el Venerable nos ha dejado un valioso lote de cartas, las tres primeras de las cuales son de temática cristológica[19]: en la primera, un ensayo de cristología, combate el apolinarismo; en la segunda, responde a una consulta sobre tres cuestiones de teología mariana, y la tercera trata de la divinidad de Jesucristo[20]. Hay otras que mantienen interés por la sacramentología y, obviamente, por cuanto se refiere a la vida de oración mental, que implica tres actividades inseparables —lectura, meditación, oración— para alimentar la caridad[21].

Su contemplación se centra en los dos grandes misterios de la resurrección y la transfiguración, es decir, en el Cristo glorioso. La vida celestial, a la que tiende el monje, será una participación en la gloria eterna de Cristo resucitado, que en su transfiguración fue anticipada y manifestada sensiblemente. No sorprende de este modo la devoción de Pedro el Venerable por la transfiguración, cuya fiesta introdujo en Cluny y para la cual compuso un oficio y el texto de un espléndido sermón[22].

La presentación de Pedro el Venerable no puede terminar sin una referencia a la acogida que dispensó a Pedro Abelardo, quien terminó sus días en Cluny dando un testimonio de monje ejemplar. Así lo escribía Pedro el Venerable a Eloísa[23].

El siglo XII cuenta también, en los monasterios de Cluny, con otros escritores dignos de ser citados. El historiador Orderico Vital, en su *Historia eclesiástica,* nos ofrece un ejemplo del modo cisterciense de interpretar los acontecimientos históricos[24]. A los grandes motivos metafísicos y teológicos de los esquemas agustinianos (lucha de las dos ciudades, problema del mal, intervención divina en los hechos temporales) añade una amplitud de visión que abarca los diversos pueblos y civilizaciones en una perspectiva unitaria[25].

También el *De contemptu mundi* de Bernardo de Cluny[26] es una interpretación de la historia y de la realidad contemporánea, dominada por la perspectiva escatológica, que se transforma en dura sátira contra los desórdenes del momento: curas, monjes, obispos y la misma Roma son vistos desde esta perspectiva. Desarrolla el tema de la renuncia al mundo y del deseo de Dios.

Más teólogo es Hugo de Amiens, profeso de Cluny, que murió en 1157 siendo arzobispo de Ruán y del que poseemos una vasta producción parenética, exegética, dogmática y polémica. Sus *Dialogi* y su *Contra haereticos*[27] son verdaderos tratados de teología destinados a responder a diversos problemas. Es digna de notarse la bella exposición de la vida monástica concebida como regeneración bautismal[28].

II. Pedro de Celle y otros autores franceses

Los demás monasterios franceses, así como los ingleses y los alemanes, cuentan con numerosos autores espirituales, que ayudan a reconstruir el ambiente espiritual, los procedimientos del pensamiento y la actitud de muchos monjes hacia las escrituras santas y profanas.

Uno de los más fecundos es Pedro de Celle († 1183), cuya vasta producción[29] abarca los géneros más variados: cartas, sermones, co-

Mélanges offerts à É. Gilson, Toronto-París 1959, p. 191, n.° 85; íd., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 205, n.° 29.

19. PL 189, 61-472; la edición crítica a cargo de G. Constable, *The letters of Peter the Venerable,* Cambridge 1967.

20. Cf. M.-C. Bodard, *Le mystère du corps du Seigneur. Quelques aspects de la christologie de Pierre le Vénérable,* «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 18 (1956) 100-131.

21. Cf. P. Miquel, *Deux témoins de l'expérience de Dieu: saint Bernard et Pierre le Vénérable,* «Collectanea cisterciensia» 35 (1973) 108-120; véase también J.-P. Torrell y D. Bouthillier, *Une spiritualité de combat, Pierre le Vénérable et la lutte contre Satan,* RT 84 (1984) 47-81.

22. PL 189, 953-972.

23. Para la estancia y la actividad de Abelardo en Cluny, véase J. Verger - J. Jolivet, *Bernard Abélard, ou le cloître et l'école,* París 1982, p. 180-182; con más detalle, J. Leclercq, *Ad ipsam sophiam Christum. Le témoignage monastique d'Abélard,* «Revue d'ascétique et de mystique» 46 (1970) 161-181.

24. Cf. H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazentischen Geschichtsschreibung,* Wiesbaden 1955.

25. Cf. P. Lamma, *Su alcuni temi di storiografia cluniacense,* en *Spiritualità cluniacense,* Todi 1960, p. 258-273.

26. Es también autor de una *Instructio sacerdotum* (PL 184, 771-792) que trata de la redención, de la eucaristía y del deseo del cielo. A. Wilmart, en «Revue bénédictine» 45 (1933) 250, se inclina por atribuirle el *Mariale* editado bajo el nombre de san Anselmo por P. Ragey (Tournai 1885).

27. PL 192, 1131-1350 y PL 186, 1399-1450. Cf. E. Vacandard, en DTC VII, París 1922, p. 205-215.

28. PL 192, 1217.

29. PL 202, 405-1146; *L'école du cloître,* trad. de G. de Martel, París 1977, SChr

mentarios bíblicos y tratados, apenas conocidos hasta el estudio de J. Leclercq[30]. Intervino notablemente en la reforma monástica de su época y es un óptimo testigo del ambiente en que vivió y de su espiritualidad.

Su obra pertenece al género de la espiritualidad y de la teología mística en el sentido que los antiguos daban a la expresión. «Apenas es una doctrina», según Leclercq: más bien es la descripción de una experiencia[31]. Su lenguaje poético está tejido de palabras e imágenes sacras. El tema es propuesto a través de un símbolo, en torno al cual se reagrupan, como en variaciones, otras imágenes secundarias evocadoras de temas bíblicos paralelos, en un clima de entusiasmo y de admiración contemplativa: *débordement mystique*. Es más fácil leerlo que analizarlo.

La doctrina, que difícilmente se deja sistematizar, se organiza alrededor de una idea fundamental: la vida contemplativa. Ésta es concebida substancialmente como una anticipación de la vida celestial. El contemplativo *pregusta* el cielo porque vive liberado de todo cuidado terreno y asociado a los ángeles en la oración, en la alabanza y en la adoración. Y al mismo tiempo *espera* la plenitud de lo que ha sido. El cielo es verdaderamente el centro de gravedad de todo el mundo espiritual de Pedro de Celle. A cada una de las prácticas de la vida terrena corresponde, en su pensamiento, una realidad escatológica. La confesión es una prelibación del último juicio; la eucaristía, una pregustación del cielo; la práctica de la penitencia es un medio para prevenir los rigores del infierno y todo el trabajo ascético de purificación, una preparación a la visión que nos devolverá la santidad original y restaurará en nosotros la imagen de Dios[32]. La contemplación, que se alimenta de la *lectio divina* y de la meditación es una «incoación del conocimiento celestial»[33].

Todo ese camino ascensional culmina en la gracia de intimidad con

240; E. del Basso, *I Sermones di Pietro di Celle*, en «Atti della Academia Pontiana» 17 (Nápoles 1968) 97-154; íd., *Il De conscientia di Pietro di Celle*, «Sapienza» 23 (1970) 26-40.

30. *La spiritualité de Pierre de Celle*, París 1946, que contiene un inventario de los escritos espirituales, el análisis de la doctrina y la edición de cinco tratados inéditos; íd., *Nouvelles lettres de Pierre de Celle*, en «Analecta monastica» 5, Roma 1957, Studia Anselmiana 43, p. 160-179.

31. O.c. en la nota anterior, p. 141.

32. J. Leclercq, o.c. en la nota 30, p. 110ss.

33. Ibídem, p. 154.

Cristo. Se trata de una espiritualidad claramente cristocéntrica: la vida contemplativa y la vida cristiana integral consisten en imitar a Cristo en sus misterios, es decir, en las fases sucesivas de su vida terrenal. Se puede comprobar que al sentido concreto y vital, propio de la literatura monástica, Pedro de Celle añade un enriquecimiento de la sensibilidad y del afecto hacia Cristo, que es un signo de los nuevos tiempos.

Drogón, muerto en 1138 siendo cardenal obispo de Ostia, nos ha dejado unos breves escritos que, bajo el nombre de Bernardo, conocieron gran difusión[34]. Según Leclercq, apoyado en la crítica interna y el análisis de la tradición manuscrita, su *Liber de creatione*[35] es un plagio: simplemente reúne tres sermones de san Bernardo. El *Opusculum de septem donis Sancti Spiritus* saca también su materia de los sermones de san Bernardo, hasta el punto de hacer pensar en una redacción inhábil de una predicación auténtica de san Bernardo. También, las alusiones a la devoción al Sagrado Corazón, subrayadas por U. Berlière, deben ponerse a cuenta de san Bernardo[36]. En cambio, son probablemente originales el *Sermo de sacramento dominicae passionis*[37], explicación alegórica de las circunstancias de la pasión, y el *De divinis officiis,*[38], reflexiones para alimentar la devoción de los monjes en la recitación del oficio divino.

Tomás de Morighy († 1145) expone en sermones, cartas y en la crónica de su monasterio una doctrina centrada en la persona de Cristo llena de ternura y sensibilidad, en un lenguaje elocuente aunque sin retórica[39].

De Arnaldo de Bonneval, amigo y biógrafo de san Bernardo, brillante estilista, poseemos, además de compilaciones de textos patrísticos, escritos originales en un estilo denso y lírico que incluye una rica doctrina[40]. Hay que destacar sobre todo su doctrina eucarística,

34. Cf. L. Bergeron, *Drogon*, en DS III, París 1957, p. 1919-1921; véase también J. Leclercq, *Drogon et saint Bernard*, «Revue bénédictine» 63 (1953) 116-131.

35. PL 166, 1547-1554; cf. J. Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 229.

36. U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Coeur dans l'ordre de saint Benoît*, Maredsous 1923, p. 14-15.

37. PL 166, 1515-1546.

38. PL 166, 1557-1564.

39. Cf. J. Leclercq, *Prédicateurs bénédictins au XI^e et XII^e siècles*, «Revue Mabillon» 33 (1948) 65-71.

40. Cf. A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, París

dominada por la preocupación de conciliar las aparentes antinomias que habían ocasionado los errores de Berengario: une el sacrificio de la cruz con el sacrificio del altar, la manducación visible con la recepción invisible en la fe. En el capítulo del *De cardinalibus operibus Christi*[41], en cambio, considera los aspectos psicológicos de la eucaristía, subrayando la gran armonía por la que todas nuestras necesidades son satisfechas. Su condición y fruto es la caridad, la unión fraterna. También debe destacarse su *De septem verbis Domini in cruce tractatus*, que tuvo una vastísima difusión e introdujo una devoción que, desarrollada por san Buenaventura y otros autores franciscanos, se impondrá en el mundo católico hasta nuestros días, en la celebración del viernes santo[42].

Hervé de Bourdieu († hacia 1150) es autor de gran penetración espiritual, uno de los mejores representantes de la antigua tradición monástica en el momento en que empezaría la decadencia. Nos ha dejado comentarios bíblicos contenidos en numerosos manuscritos y unas homilías atribuidas a san Anselmo y que le fueron restituidas por A. Wilmart[43]. El que gran número de sus escritos hayan sido atribuidos a san Anselmo dice ya mucho en favor de dicho autor, que no ha sido todavía estudiado como se merecería. Compuso el primer comentario a la *Jerarquía celestial* de Dionisio Areopagita, que una noticia necrológica calificaba de *expositio mirabilis*[44].

El monasterio de Saint Germer de Flay era, a mediados del siglo, un centro espiritual e intelectual importante. Guillermo de Flay[45] nos ha dejado una doctrina clásica de sabor añejo, expuesta a hombres que han escogido el monaquismo. Su hermano de hábito, Raúl, com-

1932, p. 323. Las obras de Arnaldo y los manuscritos que las contienen son indicadas por A. Prevost, en DHGE IV, París 1930, col. 422-423. Precisiones y complementos en J. Leclercq, *Les méditations eucharistiques d'Arnald de Bonneval*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 13 (1946) 42.

41. PL 189, 1641-1650.

42. Cf. A. Wilmart, *Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en Croix*, «Revue bénédictine» 47 (1935) 235-278.

43. Son las homilías 1, 3-8, 10-15: PL 158, 585-674. Cf. A. Wilmart, *Les homélies attribuées à saint Anselme*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 2 (1927) 5-30.

44. A. Wilmart, *Un commentateur oublié de Denis l'Aréopagite*, «Revue d'ascétique et de mystique» 4 (1923) 271-274.

45. Cf. Leclercq, *Prédicateurs bénédictins aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, «Revue Mabillon» 28 (1943) 59-65.

puso un tratado *De amore et odio carnis*[46], dividido en dos partes opuestas y paralelas que constituyen respectivamente en la vida espiritual un descenso fatal y una ascensión progresiva. La *execranda descensio* conduce al pecador a través de una serie de quince vicios hasta el término final de la *desperatio*. La *beata ascensio* eleva al justo a través de quince escalones de virtud hasta la *concupiscentia dissolvi et esse cum Christo*. Todo queda corroborado con una buena selección de textos bíblicos.

III. San Anselmo y la escuela de Bec

La Inglaterra benedictina está dominada en el siglo XII por el influjo de la escuela de Bec que, desde Lanfranco hasta Odón de Canterbury, elaboró de modo continuo y progresivo un verdadero cuerpo de teología monástica.

La escuela también está dominada por la figura genial de san Anselmo, fruto de la cultura monástica, con un pensamiento que supera los esquemas propios de toda clasificación[47]. Según Chenu, «Anselmo, con una virtuosidad dialéctica y a la vez en un perfecto magisterio contemplativo, había intentado descubrir los *profunda fidei*, es decir, sus *rationes necessariae*, gracias a las cuales nuestra fe progresa hacia la visión beatificante: eminente dignidad de una teología, que no es un lujo heterogéneo del espíritu, sino la ley orgánica de la inteligencia creyente, a la que no podría sustraerse sin negligencia: *Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*»[48].

Nacido en 1033 cerca de Aosta, a los 27 años fue a la escuela de Lanfranco, en la abadía de Bec, en Normandía, y se hizo monje de la misma en 1060. Maestro de la escuela, escribió entonces algunas de sus obras más importantes: *Monologion, Proslogion, De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli, De grammatica*. En 1078 es abad de Bec; en 1093, arzobispo de Canterbury. Es la época de las

46. Cf. A. de Poorter, *Le traité De amore et odio carnis attribué à Raoul de Flaix*, «Revue d'ascétique et de mystique» 12 (1931) 16-28.

47. A. Bianco, *S. Anselmo tra cultura monastica e scolastica*, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura» 74 (1980) 132-147; en otra formulación, véase J. Paliard, *Prière et dialectique*, «Dieu vivant» 6 (1950) 50-70.

48. *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 336.

luchas y dificultades con Guillermo el Rojo y después con Enrique Beauclerc. Pasa un tiempo en Roma junto a Urbano II, en 1098; en tal ocasión, participa en Bari en un concilio de unión donde defiende la inserción del *Filioque* en el Símbolo niceno-constantinopolitano (su apología será publicada a petición de los padres: será el tratado *De processione Spiritus Sancti*). Exiliado nuevamente en 1103, vuelve a Roma; después de entrevistarse con Enrique Beauclerc, en 1106 puede volver a Inglaterra; las relaciones entre la Iglesia y el Estado se establecen a continuación en el concilio de Londres. En los últimos años de su vida escribió *De fide Trinitatis et incarnatione Verbi, Cur Deus homo, De conceptu virginali et originali peccato,* y el citado *De processione Spiritus Sancti*[49]. Murió en 1109[50].

1. *La teología de san Anselmo*

Un rasgo característico de la teología monástica es la manera original de definir las relaciones entre el conocimiento y el amor. *Amor ipse notitia est:* una expresión que define toda una orientación doctrinal. San Anselmo se mueve en esta órbita. Su doctrina es la traducción de una experiencia espiritual: *qui expertus non fuerit non intelliget.* En el origen de la especulación anselmiana hay un acto de amor que aplica la mente a la búsqueda racional y que espera de la misma alimento para la contemplación afectiva: «Que te busque, Señor, deseándote, que te desee buscándote, que te halle amándote»[51].

49. Sus obras se encuentran en PL 158-159; edición de F.S. Schmitt, 6 vol., Edimburgo 1940-1962; trad. cast., *Obras completas,* por J. Alameda, Madrid 1952-1953, BAC 82, 100; *Oraciones y meditaciones,* Madrid 1966, trad. franc., *Porquoi Dieu s'est fait homme,* trad. de R. Roques, París 1963, SChr 91.

50. Una visión global de la vida y de la obra, la ofrece J.-R. Pouchet, *Saint Anselme. Un croyant cherche à comprendre,* París 1970, basada en la anterior obra del mismo autor, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu,* París 1964. La obra, sin embargo, no exonera de consultar R.W. Southern, *Saint Anselm and his biographer: A study of monastic life and thought (1059-1130),* Cambridge 1963. Para el papel de Anselmo en la historia de la espiritualidad, cf. J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge,* París 1961, p. 203-208; sobre su concepción del *contemptus mundi,* cf. R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde* IV. *Le XI^e^ siècle,* en *Christianisme et valeurs humains,* Lovaina-París 1974, p. 73-141.

51. *Proslogion* 1; ed. de Schmitt I, 121. Cf. la óptima tesis de R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo,* Roma 1952, Studia Anselmiana 29, concretamente el cap. introductorio sobre *La natura della teologia di S. Anselmo* (p. 31-36); véase también V.W. Roberts, *Saint Anselm of Canterbury's teaching on faith,* «The American benedictine review» 21 (1970) 389-406.

El mismo marco general es el de la gnosis-sabiduría, con la oración que introduce, concluye y acompaña la exposición. Ello ha hecho que alguien viera en su pensamiento la expresión de una sabiduría mística[52], contra otros que ven en sus escritos obras de pura filosofía. Hoy se acepta un camino intermedio[53]. El místico y el pensador están en él presentes a la vez; cierto conflicto se da entre fruición intelectiva y fruición afectiva que confiere a su investigación un carácter dramático[54]. Si se olvida esto, se comprende que a menudo sea considerado como el «padre de la escolástica» en lo que ésta tiene de rígida dialéctica: muchos no se han dado cuenta de que las *rationes necessariae* de Anselmo son el «cruce fecundo de curiosidad y de contemplación, de donde nacerá la ciencia teológica del siglo XIII»[55].

1.1. *Fe y razón*

Fiel a la célebre fórmula, *Fides quaerens intellectum,* la fe inspira y dirige la tarea teológica, a pesar de ciertas apariencias contrarias. La revelación es la substancia de que se alimenta, pero el medio que utiliza para comprender es la razón, creadora de conceptos, juicios, y silogismos. De ahí la necesidad de una técnica para asegurar el perfecto uso del instrumento racional: esta técnica se llama el «método escolástico». Anselmo escribe el estatuto decisivo de dicho méto-

52. Cf. por ejemplo A. Stolz, *Zur Theologie Anselms in Proslogion,* en *Catholica,* Paderborn 1933, p. 24ss. Ello no significa que Anselmo sea un agustiniano puro: puede ser verdad para las primeras obras. Después Anselmo se desmarca de Agustín en cuanto al método intelectual y la relación fe-razón: véase G.S. Kane, *Fides quaerens intellectum in Anselm's thought,* «Scottish journal of theology» 26 (1973) 40-62.

53. Cf. especialmente É. Gilson, *Sens et nature de l'argument de S. Anselme,* «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 9 (1934) 49-51. En esta línea, cf. E. Bertola, *I precedenti del metodo di Anselmo de Canterbury nella storia dottrinale cristiana,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 50 (1983) 99-144.

54. Este drama ha sido descrito sugestivamente por H. de Lubac, *Sur le chapitre XIV du Proslogion,* en «Spicilegium beccense» 1 (Le Bec-París 1959) 295-312, texto reproducido y ampliado en *Recherches dans la foi,* París 1979, p. 81-124.

55. M.-D. Chenu, *La théologie du douzième siècle,* p. 350. Véanse también las páginas que H. Urs von Balthasar dedica a Anselmo en *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation* II. *Styles,* 1, París 1968, p. 193-235, especialmente el párrafo sobre la victoria de la oración.

do en los primeros capítulos de sus obras, lo que le ha valido, como dijimos, el título de «padre de la escolástica».

Las fuentes que le dieron nacimiento se resumen en los nombres de san Agustín y de Boecio. En el método anselmiano se interfieren el platonismo agustiniano y el aristotelismo de Boecio. Anselmo debe a su maestro Agustín el gusto por el diálogo y el procedimiento ascensional de la búsqueda, a imitación de Platón; de Boecio o, mejor dicho, del Aristóteles lógico, leído en las traducciones de Boecio, mantiene la inquietud por la definición precisa y la demostración rigurosa y, quizá todavía más, por el realismo de buena ley esparcido en su obra. Su ignorancia de Aristóteles no le permitió construir un sistema sólidamente establecido a semejanza del de santo Tomás. Pero sus tratados ganan en movimiento lo que pierden en sistematización[56].

Anselmo intenta dar al dogma su estatuto racional, no tanto por una intención apologética cuanto por una finalidad contemplativa. Cree para comprender, y quiere comprender para amar (*Proslogion*, 1). Seguramente no pierde de vista ni al incrédulo, ni al hereje, ni al judío, ni al musulmán[57]; pero si se plantea objeciones —o las hace plantear— para refutarlas, no es porque dude de la fe, sino para provocar sus hallazgos. También evoca, siguiendo a san Agustín, la advertencia de Isaías (según los Setenta): *Si non credideritis, non intelligetis* (Is 7,9). Y cuando ha comprendido lo que ya creía, agradece a Dios haberle dado la «inteligencia de la fe».

Pero, ¿hasta dónde puede llegar esa inteligencia de la fe en la condición de peregrino y exiliado que es la nuestra, acá en la tierra? Ciertas expresiones se presentan llenas de audacia. Se propone o solicita encontrar para los misterios «razones necesarias»[58] y no sólo razones de conveniencia o caminos de aproximación. ¿Pretende escrutar el misterio en lugar de disipar sólo las tinieblas que lo rodean? Parece que se ha exagerado mucho el alcance de las fórmulas anselmianas, que se explican por la contextura dialéctica de los tratados y que hallan la contrapartida en innumerables frases bien matizadas que no es necesario reproducir ahora. En resumen, la confianza que san Anselmo concede a la razón del creyente viene medida y moderada por la solidez de su fe. En ese equilibrio entre fe y razón, naturaleza y gracia, genio y santidad, reside el secreto de Anselmo.

56. Cf. A. Hayen, *Saint Anselm et saint Thomas, la vrai nature de la théologie et sa portée apostolique*, en «Spicilegium beccense» 1 (Le Bec-París 1959) 45-85, y sobre todo J.-R. Pouchet, *Existe-t-il une synthèse anselmienne*, en «Analecta Anselmiana» 1 (Francfort del M. 1969) 3-10; también P. Mazzarella, *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padua 1962.

57. Cf. R. Roques, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, París 1962, p. 251-272, y también íd., *Les pagani dans le Cur Deus homo de saint Anselm*, en *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlín 1963, p. 192-206.

58. Entre la abundante bibliografía sobre las razones necesarias, tengo presente a C. Vagaggini, *La hantise des rationes necessariae de saint Anselm dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas*, en «Spicilegium beccense» 1 (Le Bec-París 1959) 103-109; P. Cardoletti, *Il metodo teologico di S. Anselmo e la lettura tomista del Proslogion. Nuove dimensioni di un'antica questione*, «La scuola cattolica» 94 (1966) 359-401; M. Corbin, *Nécessité et liberté. Sens et structure de l'argument du Cur Deus homo d'Anselm de Cantorbery*, en *Humanisme et foi chrétienne*, París 1976, p. 599-632; P. Vigneaux, *Nécessité des raisons dans le Monologion*, RScPhTh 64 (1980). Para situar la posición de Anselmo en el contexto del pensamiento medieval puede ser útil E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 25-31.

1.2. *Dios uno y trino*

San Anselmo en su contemplación teológica, así como en su oración, está fascinado en primer lugar por el misterio de Dios. Su doctrina sobre Dios se halla expuesta principalmente en el *Monologion*, el *Proslogion*[59] y el *De veritate;* hay que añadir consideraciones importantes presentes en otras obras, en particular las de *De concordia*, sobre la predestinación, la presciencia y la gracia divinas. El *Monologion*, como su mismo nombre indica, es un monólogo en que Anselmo —entonces prior de Bec— resume para sus hermanos, en forma de meditación racional, la visión de Dios que tenía, tanto en lo referente a la unidad de naturaleza como a la trinidad de personas. Toma como modelo el *De Trinitate* de san Agustín, que se esfuerza por trasponer en una cadena de razones coherentes; con su lógica rigurosa termina en una conclusión grandiosa, en la que se siente siempre presente, aunque silenciosa, la atmósfera de la revelación. La razón lo conduce a la *afirmación* del misterio trinitario, a pesar de la incapacidad de penetrar en el *cómo* de dicho misterio.

59. Para comprender la obra puede ayudar C. Viola, *La dialectique de la grandeur. Une interprétation du Proslogion*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 37 (1970) 23-55, donde se hace un análisis de los dos movimientos de la dialéctica en el *Proslogion:* ascensión hacia la grandeza suprema gracias a la inteligencia y la superación de ésta cuando se sienten sus límites.

Anselmo estructura su argumentación por la exposición de tres pruebas de la existencia de Dios, cuya conclusión tenía que servir de premisa al resto de la obra. Las tres pruebas se inspiran en el platonismo agustiniano, para terminar en el bien supremo, fuente única de todos los bienes (*Monologion*, cap. 1 y 2); en el ser supremo, que existe por sí y produce todos los demás seres; en fin, en el absolutamente perfecto, que da a los relativamente perfectos su grado de perfección (ibídem, cap. 4).

Sin embargo, la complejidad de los argumentos no satisface totalmente al autor. Después de muchas peripecias, Anselmo termina descubriendo el precioso argumento que buscaba, el llamado «argumento ontológico». Para comprenderlo, debemos situarlo en su contexto teológico (el de un tratado homogéneo sobre Dios uno y trino) y en su ámbito espiritual (el de un monasterio medieval)[60]. Anselmo lo presenta en forma de silogismo: «Creemos (Señor), y no podemos ponerlo en duda, que eres el ser del que no se puede pensar nada mayor... Es cierto que el ser del que no se puede pensar nada que lo supere, no puede existir sólo en el espíritu... Pues, sin ninguna sombra de duda, un ser así, del que no se puede pensar nada que lo supere, existe al mismo tiempo en el espíritu y en la realidad (*Proslogion*, cap. 2)... y este ser eres tú, Señor, Dios nuestro» (ibídem, cap. 3). El argumento descrito es, por así decir, un circuito cerrado: parte de la adhesión oscura de la fe para terminar en la claridad relativa de la «inteligencia de la fe»[61]. El argumento no ha dejado indiferente a ningún pensador. Su prueba de Dios seduce o desconcierta. Alejandro de Hales y san Buenaventura parecen suscribirla; santo Tomás la rechaza[62]. Descartes quizá se inspira en ella; Leibniz, después de muchas dudas, parece haberla admitido[63]; Kant la criticaría, pero el ardor particular con que lo hace testimonia en favor de Anselmo[64]. Hegel halla afinidad entre el argumento y sus teorías. Los pensadores contemporáneos rivalizan con los predecesores en la interpretación de la famosa prueba. Intentar enumerar únicamente sus comentadores en nuestro siglo sería una empresa temeraria. Limitémonos a señalar al más célebre de todos, Karl Barth[65], a quien no se puede negar una penetración simpática del pensamiento anselmiano, aun cuando no comparte sin reservas las conclusiones a las que llega.

De la intuición del argumento, Anselmo fue sacando, de una en una, todas las consecuencias, a saber, las perfecciones de la naturaleza divina y la trinidad de las personas. Pero, de nuevo ese buscador de Dios queda insatisfecho: ha leído el nombre de Dios como en filigrana, pero no ha podido contemplar todavía su rostro descubierto. La ascensión hacia el conocimiento religioso se ha detenido a mitad del camino. El régimen de la fe no ha sido abolido.

La *Epistola de incarnatione Verbi* y el tratado *De processione Spiritus Sancti* son dos obras polémicas o, mejor dicho, de circunstancias, que tienen como efecto duradero perfeccionar el concepto de relación, tan importante en la teología trinitaria. En esta última, el papel de san Anselmo fue decisivo en el camino que va de san Agustín a santo Tomás. A partir de la distinción, hecha por vez primera por

60. P.M. Van Buren, *Anselm's formula and the logic of God*, «Religious studies» 9 (1973) 279-288 ofrece, en una seria reflexión filosófica, el contexto histórico del siglo XII para mostrar la novedad del argumento de san Anselmo.

61. Véase J. Willemin, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, París 1971, y la recensión que le hace P. Gochet en «Revue internationale de philosophie» 26 (1972) 99-100 y 187-198; véase S.F. Grocker, *The ontological significance of Anselm's Proslogion*, «The modern schoolman» 50 (1970) 33-56; L. Reiss, *Anselm's arguments and the double-edged sword*, «The Philosophical forum» 2 (1971) 511-530, con bibliografía; M. McCord Adams, *Was Anselm a Realist? The Monologium*, «Franciscan studies» 32 (1972) 5-14. Véanse las formalizaciones del argumento en J. Berg, *Über den ontologischen Gottesbeweis*, «Kant-Studien» 62 (1971) 236-246. Véase también C. Ottaviano, *Le basi psichologiche dell'argomento ontologico in un importante brano dei Dicta Anselmi*, «Sophia» 38 (1970) 68-79; I. Escribano Alberga, *El alcance teológico del Proslogion de san Anselmo*, «Verdad y vida» 23 (1965) 237-253. No han perdido ni interés ni actualidad las aportaciones de A. Beckaert, H. Bouillard, J. Châtillon, P. Evdokimov, De Finance y A. Forest sobre el tema del argumento, su interpretación e influencia, en el *Congrès international du IXᵉ centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec* y publicadas en «Spicilegium beccense» 1 (Le Bec-París 1959) 185-294.

62. M.R. Cosgrove, *Thomas Aquinas on Anselm's argument*, «Review of metaphysics» 27 (1974) 513-530, donde se halla el elenco de los textos en que santo Tomás presenta objeciones al argumento de san Anselmo y, después, el análisis de la argumentación tomista.

63. Cf. M. Paolinelli, *Note sull'argomento ontologico*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 69 (1977) 610-626, donde presenta la reacción de Leibniz, entre diferentes tipos de reflexión sobre el argumento ontológico.

64. J. Pucelle, *Note sur Kant et la preuve ontologique*, en «Analecta Anselmiana» 2 (Francfort del M. 1970) 187-193.

65. *Fides quarens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*, Neuchâtel-París 1958 (trad. franc. del original aparecido en Munich en 1931). Consúltese H. Bouillard, *La preuve de Dieu dans le Proslogion et son interprétation par Karl Barth*, en «Spicilegium beccense» 1 (Le Bec-París 1959) 191-207.

Anselmo, entre las perfecciones simples y las perfecciones mixtas, como fundamento de la analogía metafísica, consigue señalar, en la teoría psicológica de san Agustín, los puros conceptos formales predicables del Dios trino. De este modo, la Trinidad, del dominio de la psicología, pasa con san Anselmo al dominio de la metafísica[66]. En el pensamiento de san Anselmo, la explicación psicológica es una verdadera y propia conclusión teológica, en cuanto es deducida de la revelación y confirmada por la autoridad de Agustín. Más aún: la analogía psicológica tiene un verdadero y propio valor metafísico. La principal característica de la teología trinitaria de san Anselmo es haber elevado la analogía psicológica de san Agustín de analogía impropia (metáfora) a analogía de proporcionalidad propia; más aún, haber erigido el método de la analogía de proporcionalidad propia a procedimiento teológico riguroso, y haber abierto así el camino a santo Tomás. La doctrina trinitaria de Anselmo tiene así un alcance más metodológico que doctrinal.

1.3. *El hombre Dios*

El mediador y modelo acabado de nuestra restauración espiritual es Jesucristo, el hombre Dios. San Anselmo, con el Credo de Nicea, no concibe una encarnación que no sea redentora. Ésta es al mismo tiempo obra de reparación, fuente de rectitud, ejemplo de santidad y prueba de amor. A causa de la variedad del género de sus obras —teológico y espiritual— Anselmo acentúa diversamente los distintos aspectos de la encarnación redentora.

En el *Cur Deus homo,* además, hay que considerar las intenciones que lo movieron: procurar a los fieles materia para pensar y contemplar, y responder a los incrédulos que se interrogan sobre «el fundamento racional de la esperanza»[67]. Los primeros capítulos del tratado están consagrados a definir el método adoptado, a eliminar las objeciones y los errores («derechos» del demonio), que impiden examinar la cuestión y establecer las premisas de la argumentación[68]. Ésta se apoya por entero en la dialéctica del pecado y de la satisfacción o, para hablar más concretamente, se inspira en la antítesis paulina del primero y segundo Adán. Pecar es no dar a Dios el honor que se le debe. Este honor se identifica con la justicia o rectitud de voluntad (cf. ibídem, l. 1, cap. 11). Al descubrir a Dios, Adán no quiso tributarle honor y perdió su justicia o rectitud original. El crimen de lesa majestad divina tiene que ser reparado. El género humano, en tales circunstancias, debe escoger u ofrecer una *satisfacción* o sufrir una pena eterna. Pero la ofensa hecha a Dios carga al hombre con una culpabilidad, en cierto modo, infinita, a causa de la calidad del ofendido. Una criatura no puede saldar su deuda. Sólo un ser que fuese Dios y hombre a la vez podría responder por sus hermanos humanos y presentar al ofendido una satisfacción de amor proporcionada a la ofensa, es decir, de un precio infinito. De ahí la necesidad de la encarnación redentora[69].

Pero, la vida del hombre Dios, tejida por entero de justicia y obediencia, ¿no bastaría para dar a Dios el honor que se le debe? No, pues la obediencia perfecta de Cristo, como criatura, es debida a su Padre en estricta justicia. Sólo la ofrenda espontánea de su muerte gratuita tendría un valor satisfactorio para la reconciliación de la humanidad con Dios.

La *Meditatio de redemptione humana* permitirá a san Anselmo deducir de dicha doctrina las consecuencias que puedan beneficiar la piedad de los simples fieles, destacando, más de como lo hace en la obra teológica, el valor ejemplar de la muerte de Cristo y el testimonio de amor que dio a los hombres.

66. Cf. R. Perino, o.c. en la nota 51. Véase también W.J. Hankey, *San Agustín, san Anselmo y santo Tomás. La imagen psicológica de la Trinidad en De Trinitate, Monologion y Summa theologiae,* «Augustinus» 26 (1981) 83*-94*.

67. Cf. R. Roques, o.c. en la nota 57, p. 243-239; Th.-A. Audet, *Problématique et structure du Cur Deus homo,* en «Études d'histoire littéraire et doctrinale», Montreal-París 1968, p. 7-115.

68. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge,* París 1934.

69. Cf. R. Haubst, *Anselms Satisfaktionslehre einst und heute,* «Trierer theologische Zeitschrift» 80 (1971) 88-109, donde se expone cómo la doctrina de la satisfacción ha dominado la teología cristiana más allá de la escolástica, incluso en las teologías surgidas de la Reforma; hoy está sometida a crítica, aunque se reconozca la importancia y el carácter ineluctable de las cuestiones planteadas; véase para todo este tema M. Serenthà, *La discussione più recente della teoria anselmiana della soddisfazione. Attuale status quaestionis,* «La scuola cattolica» 108 (1980) 344-393.

2. *La escuela de Bec*

Los gérmenes de la doctrina anselmiana hallaron un vasto y coherente desarrollo primero en los autores del monasterio de Bec. Éstos fueron fieles a la enseñanza monástica de Anselmo; después los escritos ascéticos conquistaron casi toda Europa. La influencia de las obras teológicas quedó al principio más circunscrita; Anselmo conoció la suerte de los grandes iniciadores que no se han beneficiado de una metafísica lo bastante definida para ofrecer una terminología y una síntesis precisas, pero que han hecho sentir la fuerza de sus intuiciones. En la segunda mitad del siglo XII y en el XIII su teología ganó constantemente terreno.

Leclercq podía usar la expresión «escuela de Bec» a propósito de la doctrina monástica y trazaba sus grandes líneas[70]. Esta presentación sintética iba precedida por una serie de estudios[71] sobre Elmer de Canterbury (p. 45-117), Gilberto Crispín (p. 117-123), Odón de Canterbury (p. 124-138), otro autor anónimo (p. 150-173) y cierto Raúl (p. 158-168).

La doctrina que emana de sus textos es más que una serie de consejos prácticos: revela un esfuerzo de reflexión y síntesis a propósito de la vida monástica como una especie de segundo bautismo y retorno al paraíso.

Mención especial merece Eadmer de Canterbury, biógrafo y secretario de san Anselmo, que realizó una importante contribución al desarrollo de la doctrina de la Inmaculada Concepción[72], a la que se oponían Bernardo y Guillermo de Saint-Thierry.

En el ámbito anselmiano hay que citar a dos autores que hicieron llegar al continente la doctrina del maestro. El obispo de Segni, Bruno, más tarde monje y abad de Monte Cassino († 1123), cuya vida y obras han sido estudiadas con competencia[73] y Honorio Augustodunense († después de 1130), cuya vida e itinerarios son todavía

70. *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec*, en «Spicilegium beccense» 1 (Le Bec-París 1959) 477-488.

71. *Analecta monastica* II, Roma 1953, Studia Anselmiana 31.

72. Cf. G. Geenen, *Eadmer le premier théologien de l'Immaculée Conception*, en *Virgo Immaculata. Actus Congressus Mariologici* V, Roma 1955, p. 9-136.

73. R. Grégoire, *Bruno de Segni. Exégète médiéval et théologien monastique*, Espoleto 1965.

discutidos[74]. Entre sus numerosas obras dejó algunas de interés enciclopédico *(Summa gloriae, Imago mundi* y *Clavis physicae)*[75], el *Elucidarium*, que es un ensayo de teología dogmática con uso del silogismo, así como una disertación sobre la predestinación, *Inevitabile seu de libero arbitrio*.

IV. Ruperto de Deutz

En los monasterios del imperio domina la figura del gran Ruperto, definido como «el mejor representante de la espiritualidad antigua»[76] y al mismo tiempo como «el creador de la teología bíblica»[77]. Monje de Saint-Laurent de Lieja, fue abad de Deutz, no lejos de Colonia; murió en 1129. Compuso largos comentarios bíblicos, algunos de los cuales tienen títulos significativos: *De operibus S. Trinitatis libri XII, De victoria Verbi Dei, De gloria et honore Filii hominis, De glorificatione Trinitatis et processione sancti Spiritus*[78]. Desde el punto de vista teológico y monástico es un testigo consciente y cualificado de la preocupación por volver a las fuentes evangélicas e históricas, surgida de la evolución en la sociedad y la Iglesia: su comentario a la *Regla* de san Benito, su correspondencia y las consultas acerca de las

74. Cf. M.O. Garrigues, *Qui était Honorius Augustodunensis?*, «Angelicum» 50 (1973) 20-49; íd., *Honorius était-il bénédictin?*, «Studia monastica» 19 (1977) 27-46; V.J.I. Flint, *The career of Honorius Augustodunensis. Some fresh evidence*, «Revue bénédictine» 82 (1972) 63-86.

75. Véase V.J.I. Flint, *Honorius Augustodunensis: Imago mundi*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 49 (1983) 7-153, con edición del texto y estudio; véase L. Lucentini, *La Clavis physicae di Honorius Augustodunensis e la tradizione eriugeniana del secolo XII*, en *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, París 1977, 405-414.

76. J. Huijben, *Les origines de l'École flamande. L'école bénédictine*, «La vie spirituelle. Supplément» 59 (1939) 175. Para las relaciones de Ruperto con el ámbito cisterciense, véase J. Van Engen, *Rupert of Deutz and William of Saint-Thierry*, «Revue bénédictine» 93 (1983) 327-336.

77. C. Spicq, *Esquisses d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, París 1944, p. 117.

78. PL 167-170; ed. crítica en CChr continuatio mediaevalis VII (1967), IX (1969), XXI-XXIV (1971-1972), XXVI (1974); trad. franc., *Oeuvres du Saint-Esprit*, París 1967 y 1970, SChr 131 y 165, introd. y trad. J. Gribomont y E. de Solms; véase M.L. Arduini, *Contributo alla biografia di Ruperto de Deutz*, «Studi medievali» 16 (1975) 537-582, intento de reconstrucción de las etapas biográficas y de la cronología de las obras.

relaciones de la vida monástica con el mundo y con la Iglesia contemporánea constituyen un buen *dossier,* al que hay que añadir el tratado, de título significativo, *De vita vere apostolica*[79]. Ruperto rechaza las nuevas técnicas de la gramática y de la retórica, que fácilmente llevan a consentir en sus artificios, incluidas las fábulas; no acaba de ver cómo la *quaestio* puede estar al servicio del *intellectus fidei:* «Buscar las razones es faltar a la reverencia ante el Dios que habla. La única razón, si queremos utilizar esta palabra tan humana, en todo caso no bíblica, es el beneplácito de Dios; así pues, sólo es válida la referencia a Dios, no a las causas segundas que nuestra razón terrestre introduce. ¿Por qué ir a beber a las cisternas, cuando está allí la fuente viva?»[80]

El clima en que se mueve su reflexión teológica acentúa la participación personal en el misterio, que se traduce en una experiencia vivida y se expresa en un vocabulario sugestivo[81]. Siendo gran admirador de Orígenes, describe el superior contacto místico que estimula todas las facultades hacia el supremo grado de conocimiento: *cognitio sive experimentum.* A los adversarios de la escuela de Laón que le criticaban ignorar la dialéctica, responde exaltando el conocimiento sabroso e íntimo de la contemplación. La «visita» del Altísimo vale más que todos los maestros de las disciplinas escolásticas y de las artes liberales. La escuela de Cristo no tiene necesidad de la dialéctica, sino de la adoración humilde y amorosa. A los análisis conceptuales de los primeros escolásticos contrapone las aguas vivas que surgen impetuosas de Cristo glorioso y que lo inundan todo con la sabiduría divina. Para Ruperto, en efecto, el término «conocimiento» expresa en el lenguaje bíblico un contacto del alma que vive una experiencia inefable. Reivindica para la teología la fidelidad a los métodos, al tono de estilo y de pensamiento, al clima sacro en que se mueve la literatura patrística. Es contrario a aquel ambiente teológico

79. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 55, p. 227-233.

80. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 55, p. 345; véanse M.L. Arduini, *Ruperto de Deutz tra riforma della Chiesa ed escatologia,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 49 (1982) 90-120, donde se pregunta si la teología de Ruperto es la de un monje extraño a los problemas de su tiempo y dado sólo a la contemplación. El autor propone una lectura de la exégesis de Ruperto y de su reflexión sobre el *status christianitatis* en el siglo XII, sobre la simonía, la pobreza y el poder, que deben situarse en la línea fundamental de la reforma de la Iglesia.

81. Cf. M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto de Deutz,* Roma 1960. Sobre su doctrina moral, cf. F. Vandenbrouke, o.c. en la nota 12, p. 84-88.

que pone en el mismo plano una página del evangelio y un texto de los padres y los llama con el denominador común de *auctoritates;* disoció la autoridad de los autores inspirados de la de los padres y de los escritores eclesiásticos, y estableció así entre una y otra una diferencia esencial. Éste fue su mérito principal en el campo de la metodología.

Considerando la epopeya bíblica en una visión de conjunto, del *Génesis* al *Apocalipsis,* quiere presentar la economía divina en su progresiva actuación histórica y en su esencial orientación a Cristo. Pone en primer plano el aspecto histórico de la revelación, y en su centro, a Cristo. Desarrolla su cristología a la luz de la historia sagrada, y ve todo el desarrolo de dicha historia a la luz de Cristo. Halla la expresión más adecuada de su síntesis cristológica en un símbolo bíblico: la mujer del *Apocalipsis.* Es la Iglesia que se dilata cada vez más, como una mujer encinta, con vista a los progresos del Verbo *(per incrementa Verbi),* hasta darlo a luz en Belén, punto culminante de la historia. Hacia Cristo todo gravita como una concepción que esencialmente tiende al parto.

Esta atrevida visión lo lleva a plantearse y a resolver algunos problemas que confieren a su síntesis una estructura teológica orgánica: ¿cuál es el sentido de Cristo, del hombre y del pecado en la economía de la historia sagrada?[82] En polémica con la escuela de Laón, responderá que el pecado adquiere su sentido sólo en relación con la connatural fragilidad del hombre, que lo ha hecho posible, no en relación a un acto permisivo de Dios[83]. La razón de ser del hombre Dios no está vinculada, por lo tanto, al pecado del hombre y a su redención: al contrario, el hombre, el pecado y todas las realidades de la economía están ordenadas a la gloria de Cristo. Germina aquí, en el ámbito de la teología bíblica monástica, una doctrina que tendrá en Escoto a su más célebre defensor, pero que tiene en Ruperto a su crea-

82. G. Jacobelli, *Il peccato originale in Ruperto de Deutz,* Bari 1947.

83. Chenu afirma: «Según su tendencia, se mantiene reservado ante la búsqueda curiosa de las "razones"; teme su antropomorfismo y quiere ante todo respetar el misterio del designio de Dios» (o.c. en la nota 55, p. 54); y también: «Siempre son válidos, en nombre de su tradicionalismo, los requerimientos de Ruperto que va a Laón a combatir a los maestros de las nuevas escuelas, Guillermo de Champeaux y Anselmo, y para reivindicar, en el problema del mal, contra sus explicaciones refinadas, la permanencia del misterio y la confesión ingenua de la fe en la bondad del Padre de los cielos» (ibídem, p. 250; véase también las p. 323-325).

dor. «Ruperto de Deutz es de aquellos que consideran las relaciones concretas, históricas, de los seres en el libre y misterioso propósito divino, más que las coordenadas racionales y abstractas de las naturalezas»[84].

La espiritualidad de Ruperto está íntimamente vinculada a una teología cristocéntrica[85]. Si en las cartas y en algunos fragmentos autobiográficos Ruperto habla alguna vez de las gracias místicas de que ha sido favorecido, no habla nunca de ellas a lo largo de sus obras: ve los misterios en su valor objetivo, en relación a Dios y a la Iglesia, no su inserción en la psicología personal. No hace, como los cistercienses, una teología de la experiencia: en esto reside una de las diferencias principales entre la escuela benedictina y la escuela cisterciense. Ruperto refleja todavía la espiritualidad antigua. Su contemplación de Cristo no se fija en el aspecto humano: es más intelectual y más espiritual, sin ser menos ardiente y profunda. Incluso en la misma cruz ve al Mesías, al Sacerdote, al Rey glorioso: es el «sacramento de la pasión» más allá del espacio. El *Cantar de los cantares* no es el poema de los desposorios entre el alma y Dios, sino el de los de Cristo con María, «el miembro principal de la Iglesia»: se trata de la primera interpretación mariológica en la historia de la exégesis[86].

84. Chenu, o.c. en la nota 55, p. 55.

85. Cf. J. Huijben, art. cit. en la nota 76, p. 123-126 y 170-186.

86. Cf. M. Peinador, *El comentario de Ruperto de Deutz al Cantar de los cantares. Introducción, análisis crítico, temas principales*, «Marianum» 31 (1969) 1-58; íd., *La actitud negativa de Ruperto de Deutz ante la Inmaculada Concepción de la Virgen. Ambiente doctrinal y motivación de la misma*, «Marianum» 30 (1968) 197-217.

Capítulo séptimo

EL ÁMBITO CISTERCIENSE

Últimamente se ha escrito mucho sobre los orígenes de Cîteaux. Pero aquí no nos ocuparemos de esos estudios históricos; querríamos únicamente ofrecer una visión de la teología de la espiritualidad de Cîteaux a través de sus figuras más relevantes. La fundación de Cîteaux por san Roberto de Molesmes tuvo lugar en 1098. La historia de esta nueva creación monástica considera que en 1114 la *Summa cartae caritatis* fue su primer estatuto, establecido por los abades de las cuatro primeras filiales de Cîteaux. Una legislación nueva, llamada el *Exordium parvum*, fue escrita antes de 1119. Estos textos recibieron inmediatamente nuevos desarrollos[1].

Lo esencial para los reformadores nuevos era volver a las fuentes auténticas del monaquismo, y de ahí a la soledad y a la pobreza, a la simplicidad y al despojamiento, a la *monastica puritas*, traicionada a sus ojos por Cluny[2]. Muchos de los usos litúrgicos, sin embargo, fueron tomados de la tradición cluniacense y, a pesar de la voluntad radical de retornar a la *Regla* benedictina, los primeros cistercienses se apartaron de ella, aunque conservaron su espíritu[3].

1. Para la historia de los orígenes del Císter, véase L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, París 1955, p. 13-28; 243-248; L.J. Lekai, *Les moines blancs*, París 1957; A. Dimier, *Les concepts de moine et de vie monastique chez les premiers cisterciens*, «Studia monastica» 1 (1959) 399-418; J. Leclercq, *L'Exordium Cistercii et la Summa Cartae caritatis sont-ils de saint Bernard?*, «Revue bénédictine» 73 (1963) 88-89 considera como muy dudoso que esos dos textos relativos a los orígenes de la orden sean de san Bernardo (contra L. Grill: «Cisterciencer Chronik» 66 [1959] 43-57).

2. Véase lo que hemos dicho en la introducción del capítulo anterior sobre el ámbito benedictino; consúltese, además, Ch. Dumont, *Humanisme et rusticité. L'intention et la practique des premiers cisterciens*, «Cîteaux» 31 (1980) 21-34.

3. Véase sobre este punto Br. Schneider, *Cîteaux und die benediktinische Tra-*

La nueva empresa se beneficia de una organización sólida, puesta en marcha rápidamente, y sobre todo por la aportación inapreciable que significó la personalidad de san Bernardo, agregado al grupo primitivo en 1112. Este último factor fue decisivo: la reforma del Císter conoce, bajo su impulso, un esplendor sin igual, incluso desde el punto de vista material (dicho aspecto tuvo sus peligros para el futuro espiritual de la nueva orden). La rica personalidad de san Bernardo causó la admiración de todos sus contemporáneos. Supo ejercer una influencia incalculable en su monasterio de Clairvaux o Claraval, fundado en 1115 por mandato del abad de Cîteaux, san Esteban Harding. Más ampliamente, en la Europa de su tiempo, ejerció una acción difícil de resumir: reformas diversas de regulares de todas las observancias, intervenciones ante los prelados, los capítulos, los papas, los reyes y los emperadores. Sus advertencias eran recibidas como las de un maestro espiritual. En tal contexto se comprende que el padre Chenu pueda escribir: «Ciertamente no hay que disminuir el papel de los genios y de sus personales intuiciones en el origen de los sistemas y de las instituciones. La conversión de san Bernardo es, incluso teológicamente, un hecho importante en la medida en que la teología es cualificada por la fuerza de la fe, y en que la intuición cisterciense dirige, más allá de algunas salvaciones individuales, la historia de la misma Iglesia. Pero precisamente esos maestros de pensamiento o de institución sólo son comprensibles en los conjuntos contemporáneos, digamos, ya que se trata de teología, en la comunidad de la Iglesia que los sostiene. El historiador no puede limitarse a yuxtaponer las vicisitudes de las psicologías individuales; tiene la ambición de considerar los mismos cuerpos sociales, las condiciones de su funcionamiento, mental o institucional. Es todo el cuerpo social de la Iglesia el que, en el siglo XII, entra en el misterio cristiano por una lectura renovada del evangelio»[4].

dition. Die Quellenfrage des Liber usum im Lichte der Consuetudines monasticae, Roma 1961; cf. J. Leclercq, *Une thèse sur Cîteaux dans la tradition monastique*, Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 24 (1962) 358-362.

4. *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 12.

I. San Bernardo

No se trata ahora de escribir la vida de san Bernardo, rica en contrastes. Ha sido estudiada incluso en los detalles más precisos, sobre todo en ocasión del VIII centenario de su muerte, en 1953. Numerosas publicaciones colectivas aportaron entonces, y también después, mucha luz sobre puntos controvertidos[5].

Nació en el castillo de Fontaines, cerca de Dijón, capital de la Borgoña, en 1090 (¿1091?), de padres nobles, y murió en Claraval el 20 de agosto de 1153. Ingresado en el monasterio de Cîteaux, adonde se llevó consigo a cuatro hermanos, a los que luego se unió el padre, fundó y dirigió, durante 38 años, el monasterio de Claraval, sin abandonar una prodigiosa actividad en favor de diversas abadías, de la Iglesia de Roma y de toda la cristiandad. Su epistolario constituye en este sentido una rica mina de informaciones, útiles para los historiadores de la teología, sobre las costumbres y la política del siglo XII. En él se respira toda la solicitud cristiana, religiosa y humana de Bernardo: solícito del bien de la Iglesia, combatió herejías y promovió cruzadas.

Es célebre su polémica con los cluniacenses.

5. Véase *Bernard de Clairvaux*, editado por la Comission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux, París 1953; *Mélanges Saint Bernard. XXIV[e] Congrès de l'Association Bourguignone des Sociétés Savantes*, Dijón 1953; *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953); *Saint Bernard, homme d'Église*, París 1953, Cahiers de la Pierre-qui-Vire 38-39; *S. Bernardo, Publicazioni commemorative nell'VIII centenario della sua morte*, Milán 1954, Università Cattolica del S. Cuore, nuov. ser. 46; *Sint Bernardus van Clairvaux. Gedenkboek*, Achel 1953; *Sint Bernardus. Voordrachten gehouden aan de R.K. Universiteit te Nÿmegen*, Utrecht-Amberes 1953; *Vinculo caritatis. Conferenties en toespraken... gehouden 16-23 Augustus 1953 in de abdÿ... Tilburg*, Tilburg 1953; *Die Chimäre seines Jahrhunderts. Vier Vorträge*, ed. por J. Spörl, Würzburgo 1953; *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationale Bernhard-Kongress. Mainz 1953*, ed. por J. Lortz, Wiesbaben 1955.

Bibliografía: J. de la C. Bouton, *Bibliographie bernardine 1891-1957*, París 1958; J. Leclercq, *Saint Bernard parmi nous. Dix années d'études bernardines*, «Collectanea cisterciensia» 36 (1974) 3-23.

Biografías: E. Vacandard, *Vie de saint Bernard, Abbé de Clairvaux*, 2 vols., París 1927; J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Brujas 1948; J. Calmette y H. David, *Saint Bernard*, París [7]1953; A. Dimier, *Saint Bernard, pêcheur de Dieu*, París 1953; R.S. James, *Saint Bernard of Clairvaux. An essay in biography*, Londres 1957; R. Facecchia, *San Bernardo di Chiaravalle*, Bari 1959; J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, París 1976.

Bernardo ha sido considerado el último padre de la Iglesia[6], y Mabillon añade que no desdice de los mayores de entre ellos. En la renovación cultural del siglo XII, Bernardo representa esencialmente, con Hugo y Ricardo de San Víctor, el misticismo ascético, característico de la religiosidad medieval. Estricto custodio de la ortodoxia, condena sin reservas el saber profano que se pone a sí mismo como fin. No aprecia a los que se complacen en largos razonamientos y dialécticas sutiles, para llegar al conocimiento de la realidad inteligible. En este sentido, es conocida su pugna con Abelardo, cuya condena consiguió en el concilio de Sens (1140)[7]. A la verdad se llega con espíritu de humildad y de amor: *In culmine humilitatis constituitur cognitio veritatis (De gradibus humilitatis et superbiae,* cap. 2, n. 3). De ahí se puede proceder al éxtasis *(excessus, raptus).* Ese *excessus purae mentis in Deum,* llamado también *Dei pius descensus in animam,* se caracteriza negativamente por el silencio de toda la vida sensitiva y positivamente por el gozo inefable del Verbo divino.

La posición de Bernardo, que interviene en las cuestiones más variadas de la Iglesia, lo sitúa en un lugar privilegiado para comprender su eclesiología[8]. Bernardo critica el tono imperial que ha adquirido el papado; no duda en tocar un tema que usaban los mismos herejes que lo combatían: el papa se mostraba más sucesor de Constantino que de Pedro (*De consideratione* IV,3,6). La Iglesia romana, convertida en una *curia,* se sobrecarga con asuntos más o menos seculares: se transforma en un tribunal en el que resuenan las leyes, más las de Justiniano que las del Señor (*De consideratione* I,4). Bernardo no pone en cuestión las prerrogativas inherentes al papado; al contrario, contribuyó a extender el uso de la expresión *plenitudo potestatis* y

6. Véase O. Rousseau, *S. Bernard, le dernier des Pères,* en *Saint Bernard théologien,* «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 300-308.

7. J. Verger - J. Jolivet, *Bernard-Abélard ou le cloître et l'école,* París 1982. Esta obra de un historiador y de un filósofo presenta el enfrentamiento de Bernardo y Abelardo no sólo como una querella de ideas, sino como una divergencia de dos temperamentos, salidos de dos mundos incompatibles, el de la reforma monástica vinculada a la nobleza rural y el de la nueva sociedad urbana que emerge entonces. La vida, las opciones y las posiciones de ambos protagonistas de la antigua y de la nueva sociedad son expuestas con simpatía y a la vez con objetividad. Véase M.-D. Chenu, *La fe en la inteligencia,* Barcelona 1966, p. 331.

8. Y. Congar, *L'ecclésiologie de saint Bernard,* en *Saint Bernard théologien,* «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 136-190; íd., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 125-129.

creó ciertas expresiones literarias que Inocencio III recogerá. Según Congar[9], la crítica al papado tiene dos vertientes concretas: por un lado, considera que el papa deteriora la autoridad de los obispos y perjudica el orden tradicional; por otro lado, obrando así el papa se comporta como un señor, cuando lo que ha recibido es una capacidad de servir. Todo ello ilumina la posición que Bernardo adoptó ante las secuelas de la reforma gregoriana y de la doble elección de febrero de 1130. (Anacleto II e Inocencio II habían sido elegidos por dos facciones del Colegio cardenalicio.) De la reforma, admitía los principios, pero creía que se tenía que seguir no por un reforzamiento de medidas administrativas, sino por un esfuerzo de pureza moral y espiritual.

1. *Obras*

Bernardo estuvo dotado de un raro talento de escritor, y sus obras han ejercido una influencia a la medida de su personalidad[10].

La parte principal de la obra de san Bernardo está constituida por las *Epistolae* y los *Sermones,* los más célebres y representativos de los cuales, en lo que se refiere a su pensamiento espiritual, son los 86 *Sermones in Cantica* compuestos entre 1135 y 1153[11]. Entre los ser-

9. *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* p. 128. Véase a este respecto B. Jacqueline, *Episcopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux,* «Collectanea cisterciensia» 34 (1972) 218-229 donde se muestra que la formación de jurista de Bernardo, su tratado de derecho canónico, *De praecepto et dispensatione,* su conocimiento de los textos conciliares e incluso del derecho romano, sus posiciones sobre el episcopado, lo sitúan en la línea moderna de Ivo de Chartres († 1116) y de Guillermo de Champeaux.

10. PL 182-183. Ed. crítica *S. Bernardi opera* por J. Leclercq, C.H. Talbot, H. Rochais, 8 vols., Roma 1957-1977. Innumerables ediciones y traducciones (completas o parciales): trad. cast., *Obras completas del Doctor Melifluo, S. Bernardo de Claraval,* Barcelona 1925; *Obras completas,* Madrid 1953-1955, BAC 110, 130, trad. de G. Díez Ramos; *Obras completas de S. Bernardo,* Madrid 1984, BAC 444, ed. preparada por los monjes cistercienses de España; *Sermones de Navidad,* Madrid 1956; *La Virgen María,* Madrid 1957; *Homilías marianas,* Buenos Aires 1980. Véase J. Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits* I, Roma 1962; íd., *Guide de lecture sur saint Bernard,* «Vie spirituelle» (abril 1960) 440-447; íd., *Aspects littéraires de l'oeuvre de Saint Bernard,* «Cahiers de civilisation médiévale» 1 (1958) 425-450.

11. PL 182, 67-722 (cartas) y PL 183, 35-748 (sermones); PL 183, 785-1198 *(Sermones in Cantica).* Sobre estos últimos, véase J. Leclercq, *Recherches sur les Sermons*

mones, en la edición de Mabillon recogida por la PL, se cuentan 86 *De tempore*, 43 *De sanctis*, y 117 *De diversis*. En cuanto a las cartas, es cierto que muchas se han perdido; parece que 497 son auténticas[12].

Los opúsculos morales, doctrinales y ascéticos forman un conjunto en el que es difícil determinar lo que es teología, espiritualidad y moral. Entre éstos hay que citar *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*[13], *Apologia ad Guillelmum sancti Theoderici abbatem*[14], *Liber de diligendo Deo*[15], *De moribus et officio episcoporum*, *Tractatus de gratia et libero arbitrio*[16], *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*[17], *De baptismo*, *De conversione ad clericos*, *Contra errores Abelardi*, *De praecepto et dispensatione*[18], *Vita S. Malachiae*[19], *De consideratione*, dedicado al papa Eugenio III, y escrito durante los últimos años de Bernardo[20].

Se ha destacado la constante inspiración bíblica de la obra de san Bernardo: en general no hace más que citar y comentar la Escritura. Hombre de Dios, lee con alegría la palabra de Dios e intenta ofrecer a los demás al mismo tiempo su propia experiencia espiritual y el fruto de su meditación de las Escrituras[21].

---

sur les Cantiques de saint Bernard I. *La littérature provoquée par les Sermons*, «Revue bénédictine» 64 (1954) 208-222; II. *Difficulté des sermons de saint Bernard*, ibídem 64 (1954) 222-223; III. *Les sermons sur les Cantiques ont-ils été prononcés*, ibídem 65 (1955) 71-89; IV. *Les étapes de la rédaction*, ibídem 65 (1955) 228-258; V. *La recension de Clairvaux*, ibídem 66 (1956) 63-91; VI. *Aux sources des sermons sur les Cantiques*, ibídem 69 (1959) 237-257; VII. *Saint Bernard écrivain*, ibídem 70 (1960) 562-590. Sobre la significación de comentar el *Cántico*, véase J. Leclercq, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, París 1983.

12. J. Leclercq, *Recherches sur la collection des épitres de saint Bernard*, «Cahiers de civilisation médiévale» 14 (1971) 205-219.

13. Ed. Leclercq citada en la nota 10, *Opera*, t. III, p. 3-59.

14. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 61-108.

15. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 109-154.

16. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 155-203.

17. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 205-239.

18. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 241-294.

19. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 295-378.

20. Ibídem, *Opera*, t. III, p. 379-493; trad. catalana de A.M. Busquets, Montserrat 1934.

21. Cf. M. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Brujas-París 1953; J. Leclercq, *Saint Bernard et la tradition biblique d'après les Sermons sur les Cantiques*, «Sacris erudiri» 11 (1960) 225-248; y sobre su experiencia espiritual, J. Mouroux, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les sermons sur le Cantique des cantiques*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 253-267 y J. Blaupain, *Langage mystique: expression de désir*, «Collectanea cisterciensia» 36 (1974)

2. *Teología*

La doctrina teológica de san Bernardo está estrechamente vinculada a la vez a lo que se puede llamar su espiritualidad y a su visión moral del hombre. En esto se parece a los monjes de su época, cistercienses o no. Desde este punto de vista, se ha podido describir su concepción teológica y espiritual como «itinerario de la humildad al éxtasis»[22].

3. *Fe y conocimiento de Dios*

La concepción de la fe propia de san Bernardo, elaborada no en relación a la razón sino a partir de la caridad[23], es precisada a través de la discusión intolerante y polémica con Abelardo[24].

En los *Sermones sobre el Cantar de los cantares*, Bernardo establece una oposición entre la ciencia y la fe, para lo cual cree poder apoyarse en san Pablo. Una insuficiencia del sistema de formación universitaria de su tiempo puede entrar en juego cuando dice que la mayoría de los hombres deben hallar su salvación sin las artes libe-

---

45-68. Véase sobre todo U. Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tubinga 1980.

22. Así J. Leclercq, en *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 241ss; I. Valéry-Radot, *Bernard de Fontaines, abbé de Clairvaux, ou les noces de la grâce et de la nature*, París 1963. Para la base humana de su espiritualidad, véanse las observaciones de P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, París 1975.

23. Véase É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, París ²1947; A. Van den Bosch, *L'intelligence de la foi chez saint Bernard*, «Cîteaux in de Nedeerlanden» 8 (1957) 85-108; M.P. Delfgaauw, *La lumière de la charité chez saint Bernard*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 18 (1956) 42-69, 306-320; de un modo más general, cf. R. Javelet, *Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XII^e siècle*, «Revue d'ascétique et de mystique» 37 (1961) 273-290, 429-450. Se halla un buen resumen de la cuestión en F. Vandenbroucke, *La morale monastique du XI^e siècle*, Lovaina-Lille 1966, p. 128-132.

24. Además de la bibliografía citada en la nota 7, véase T.J. Renna, *Abelard versus Bernard: An event in monastic history*, «Cîteaux» 27 (1976) 189-202, donde hace notar que la oposición de ambos protagonistas se da también en la perspectiva monástica. Según Renna, el problema razón-fe explica que Bernardo no pudiera comprender el ideal de Abelardo: la apología del nuevo tipo de monje moderno, el monje filósofo al servicio de la fe.

rales, *non in scientia litterarum, sed in conscientia pura et fide non ficta*[25]. Una fe verificada en la vida, fe que ha de mostrar los *merita vitae, non scientiae,* es opuesta a la fe muerta, vacía de amor[26]. Esta fe se autentifica en la vida y, para Bernardo, es independiente de la tradición filosófica. Por ello, dice con cierto orgullo que Pedro y los demás apóstoles de Cristo no salieron de la escuela de los filósofos y de los retóricos, lo cual no le impide utilizar la retórica en sus brillantes formulaciones polémicas en favor de su postura antidialéctica.

Es cierto que Bernardo no desconocía los servicios que los *litterati,* es decir, los intelectuales, habían prestado a la Iglesia por defender la fe e instruir a los más simples. Pero su interpretación del tradicionalismo le llevó a desconfiar de la ciencia y a limitarse al lenguaje bíblico[27]. Veía en la ciencia y en la razón un peligro de relativizar la fe más que una función necesaria. Establecía una distinción, funesta en definitiva, entre el saber necesario para salvarse y el saber indiferente a la salvación. Aunque reconoce que todo saber basado en la verdad es bueno, recomienda a los fieles que se preocupen ante todo por la ciencia que afecta a la salvación[28]. Por este camino corre el riesgo de abandonar el mundo a sí mismo y de excluirlo de la esfera de influencia de la fe cristiana.

Dicha actitud representa una pérdida en la apreciación de las relaciones entre fe y razón, pérdida que se ha tenido que compensar de otro modo: por la utilización del poder, como lo muestra la acción de Bernardo en el plano de la política eclesiástica. Abelardo siempre había sostenido que los herejes no debían ser convertidos por la fuerza exterior sino por la fuerza interior de argumentos irrefutables, mientras que Bernardo no pudo impedir el recurso a las autoridades eclesiásticas y a las fuerzas que entonces tenían a su disposición en

25. *Sermo 36 super Cantica canticorum,* ed. Leclercq, *Opera,* t. II, p. 4. Cf. E. Bertola, *Il problema della coscienza nella teologia monastica del XII secolo,* Padua 1970.

26. *Sermo 45:* PL 183, 668. La *fides non ficta* (1Tim 1,5), como movida por la caridad, es opuesta a la *fides mortua.*

27. Cf. J. Leclercq, *Cultura y vida cristiana,* Salamanca 1965, p. 243-252.

28. *Sermo 36 super Cantica canticorum,* ed. Leclercq, *Opera,* t. II, p. 5, Cf. E. Kleineidam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux,* en *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker,* ed. J. Lortz, Wiesbaden 1955, p. 128-160, que se esfuerza por comprender la posición crítica de Bernardo ante la *ratio,* da a entender que separa el saber objetivo puro y el conocimiento de salvación y lo distingue de un modo excesivo del conocimiento de uno mismo y del conocimiento de Dios.

favor de la *fides christiana.* ¿No es una confesión de la debilidad de su posición frente a la de Abelardo? La caridad se convierte en cólera cuando la síntesis entre la fe y el amor, soñada por Bernardo como un ideal, no logra realizarse en el sentido de la *simplicitas,* cuando no es posible armonizar su *sublimior interim philosophia, scire Iesum crucifixum*[29] con las exigencias políticas que creyó descubrir en su época.

Pero, en el plano teórico, Bernardo afirma que separar la fe del amor es la muerte de la fe. Así como no existe la fe sin obras, tampoco hay obras sin fe[30]. Toda acción desemboca en la fe, pero la fe desemboca en la acción. Bernardo busca en ese concepto de fe la legitimación de su acción en política eclesiástica. Pero el mundo y la historia sólo le interesan en la medida en que ayudan a la fe a mantener una victoria exterior. Ese Bernardo, tan celoso, cuya síntesis entre fe y amor no ha podido realizarse sin herir gravemente al amor[31] es, por otra parte, extremadamente sensible a toda idea de alcanzar la interioridad de la fe.

La concepción que Bernardo tiene de la certeza de la fe está vinculada a la *pietas,* que le parece la única actitud apropiada que excluye todo raciocinio; la definición de la fe como *existimatio,* al estilo de Abelardo, le resulta insoportable. Como si los misterios de nuestra fe se moviesen *in vagis et variis opinionibus.* La fe no puede suponer ni fluctuación ni duda. Se apoya en una *certa ac solida veritas,* atestiguada por Dios mismo; innumerables testimonios de apóstoles y mártires confirman su veracidad. Bernardo —como, por otra parte, Abelardo— se complace en evocar ese testimonio interior que el Espíritu Santo da a nuestro espíritu. Pero rechaza al mismo tiempo aquel que considerara la fe como *existimatio.* No es sorprendente que Bernardo crea hallar un apoyo para su doctrina en la palabra *substantia* de la definición de la fe en el cap. 11 de la epístola a los Hebreos. Substancia significa para él algo cierto, con contornos definidos, en contra de la razón, que significa duda, discusión, agitación.

29. *Sermo 43 super Cantica canticorum,* ed. Leclercq, *Opera,* t. II, p. 43.

30. *Sermo 24 super Cantica canticorum,* ed. Leclercq, *Opera,* t. I, p. 161ss.

31. Cf. a este respecto C. Stange, *Bernhard von Clairvaux,* Berlín 1954: «Al leer toda la colección de cartas en las que Bernardo denuncia a Abelardo al papa Inocencio II y a numerosos cardenales, es evidente que no se trata para él de una victoria de orden teológico sobre su adversario, sino de un recurso al poder político de la Iglesia» (p. 14).

Según él, aquel que afirma que la razón acompaña siempre de un modo u otro a la fe echa las perlas a los puercos y sobre todo destruye la fe de los simples[32].

Según Bernardo, la fe se basa únicamente sobre la *auctoritas*. Pero el concepto de *auctoritas* contiene el del testimonio vivo del Espíritu, de la Escritura, de la tradición de los apóstoles, doctores y mártires de la fe cristiana. La fe no tiene nada de ambiguo; aunque no sea, como el conocimiento intelectual, *manifesta notitia*, y perciba su objeto a través de un velo, tiene una ventaja sobre la razón: lo que está sometido al conocimiento intelectual puede ser conocido enteramente y ya no se busca más, el resultado es definitivo. En cambio, lo que conocemos por la fe no nos parece definitivo: mantiene nuestro interés despierto, para buscar siempre más. Esa capacidad de progreso de la fe, Bernardo la entiende de un modo místico y no intelectual.

En la obra tardía *De consideratione* hallamos la definición de la fe, que toma en consideración el elemento de voluntad y sitúa el lugar espiritual de la fe entre la *opinio* y el *intellectus*. *Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis* (la fe es una pregustación voluntaria y cierta de la verdad que todavía no es manifiesta)[33]. En el plano de la teoría de la fe, es importante que Bernardo aborde aquí explícitamente el tema de las épocas siguientes, es decir, la participación de la inteligencia y de la verdad en la fe. Sin embargo, la mención, en la definición, del elemento de voluntad y de verdad, no permite sacar conclusiones precisas sobre la psicología de la fe en Bernardo, aunque esté claro que para él el intelecto y la voluntad forman parte de la fe.

4. *Los temas clásicos de la teología*

A partir del concepto de fe, expuesto en el apartado anterior, la enseñanza antropológica de san Bernardo se puede resumir, como a menudo se ha hecho, en un retorno a Dios, del pecado a la gloria, o, en otras palabras, de la desemejanza a la semejanza. El hombre tiene como tarea, en el curso de su *peregrinatio*, restaurar en él la imagen de Dios, presente en él antes de la caída, no aniquilada por el pecado,

32. *Epistola 338:* PL 182, 543.
33. *De consideratione* V: PL 182, 791.

pero deformada, velada. El hombre recuperará la semejanza divina perdida recorriendo las etapas de la humildad, como enseña en el *De gradibus humilitatis*. El *De gratia et libero arbitrio*, por otro lado, explica cómo a lo largo de esa ascensión espiritual, el hombre adquiere una libertad que no es la *libertas naturae*, la que permite escoger entre el bien y el mal, sino la *libertas gratiae* o *libertas a peccato*: por el efecto del amor de Dios, el alma recupera, o por lo menos tiende a recuperar el *posse non peccare*, que aparece en Dios, en Cristo, en los bienaventurados[34]. En todo ese proceso, el amor es restaurado progresivamente y desemboca en el paso definitivo de la *regio dissimilitudinis* a la *regio similitudinis*, un preludio de la cual es ofrecido por la experiencia mística. Dicho tema pudo llegar a san Bernardo desde Platón y Plotino por medio de *Las confesiones* de san Agustín y sin duda también por la preocupación de precisar el pensamiento de san Anselmo[35]. Gilson propuso la hipótesis de que lo habría conocido también por la vía de ciertos oficios litúrgicos[36].

En ese camino de retorno a Dios, el papel de Cristo es decisivo[37]. Hay que evitar aquí infravalorar la devoción de Bernardo hacia Jesús: no se limita ni al amor sensible por su humanidad, ni a la contemplación mística del Verbo[38]. «Sería mejor decir que san Bernardo muestra sobre todo la condescendencia divina por la que el Verbo, vuelto inaccesible para nosotros a causa de la caída de Adán, se torna accesible a nosotros una vez hecho carne. Por el Cristo según la carne, el tesoro de bondad escondido en el corazón del Padre se nos ha ma-

34. Véase G. Venuta, *Libero arbitrio e libertà della grazia nel pensiero di San Bernardo*, Roma 1953; E. Kleineidam, *De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?*, «Cîteaux» 11 (1960) 52-62; M.A. Dimier, *Pour la fiche Spiritus libertatis*, «Revue de moyen âge latin» 3 (1947) 56-60.
35. Sobre el carácter platónico del tema bernardiano de la *regio dissimilitudinis*, cf. J.M. Déchanet, *Aux sources de la pensée philosophique de saint Bernard*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 56-77; véase también R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, París 1967.
36. Véase É. Gilson, *Sur l'office de S. Augustin*, «Mediaeval studies» 13 (1951) 233-234.
37. Véase J.M. Déchanet, *La christologie de saint Bernard*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 78-91.
38. Este problema ha sido estudiado en la tesis de A. Van den Bosch, *La personne du Christ dans l'oeuvre de saint Bernard*, Roma 1957. Nada mejor que citar aquí el resumen que de la misma dio en «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 19 (1957) 393.

nifestado para provocarnos a la confianza, hacernos conocer mejor la bondad y la misericordia de Dios y atraernos a la imitación y al amor. Todo ello se relaciona con el Cristo según la carne en su primer advenimiento. La Ascensión nos invita a un modo más espiritual de amar.

El Cristo que mora con los hombres en su carne ya no está aquí, sino en la *memoria* (litúrgica) y en la *repraesentatio* que de él nos hacemos (meditación de la pasión); más aún, la Ascensión nos conduce a una contemplación más alta, la del Cristo glorioso; nos dirige al pensamiento del segundo advenimiento, a la conformidad y a la unión con el Cristo-Espíritu.»

Respecto a la devoción de Bernardo a la Virgen María, también hay que evitar todo exceso[39]. Bernardo no ha hablado de ella ni más a menudo ni más largamente que otros autores de su tiempo, ni con una precisión o un rigor doctrinal mayores. Pero no ha carecido de originalidad ni influencia. A las figuras bíblicas, explotadas ya antes de él, a los temas tradicionales, les dio una expresión personal. No es extraño que Barré haya podido escribir: «Hay una real unidad entre todos los temas marianos que expone, ya que se hallan en la línea predominante de su espiritualidad, y precisamente debido a ese acuerdo en el movimiento de su alma fueron espontáneamente escogidos: virginidad de corazón y humildad de María, gozos de la maternidad virginal y dolores de la compasión, herida de amor y encuentro en la gloria con el amado, papel mediador y ternura de la madre de misericordia, donación al servicio de la Virgen María y preocupación por imitar sus virtudes. Así cree encontrar en ella todo su ideal monástico, a la vez que el socorro incomparable, del que tiene necesidad constantemente su debilidad humana. Sobre todo por dicha orientación, su mariología se reintegra armoniosamente en el conjunto de su doctrina y de su vida mística»[40].

Debemos señalar también el papel de san Bernardo y de Cîteaux en el nacimiento de la doctrina del purgatorio. Aunque san Bernardo

39. Cf. H. Barré, *St. Bernard docteur marial*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 93-113; íd., *Le Planctus Mariae, attribué à St. Bernard*, «Revue d'ascétique et de mystique» 28 (1952) 243-266; J. Leclercq, *Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie*, «Revue d'ascétique et de mystique» 30 (1954) 361-375; R. Laurentin, *La théologie mariale de saint Bernard*, «La vie spirituelle» 94 (1956) 396-400.

40. Barré, *Saint Bernard docteur marial*, art. cit. en la nota anterior, p. 112.

no inventó el purgatorio, sí que creó un ambiente apto para la génesis de esta doctrina. La atención especial de los cistercienses a las relaciones entre los vivos y los difuntos, el nuevo impulso que después de Cluny (con el cual disputan, pero cuya línea prosiguen) dan a la liturgia de los primeros días de noviembre, asociando a los santos y a los muertos, los conduce a las fronteras del purgatorio. Los vínculos con los ambientes intelectuales urbanos interesados por el tema completan, sin duda, la empresa. Muchos de los maestros universitarios, sobre todo parisienses, Odón de Ourscamp, Pedro Coméstor, Pedro Cantor, Alano de Lille, terminarán sus días en monasterios cistercienses[41].

5. *La influencia de san Bernardo*

Se tendría que estudiar la influencia de san Bernardo no sólo en el ámbito cisterciense, como tendremos ocasión de hacer en algunas de las figuras más importantes de dicha tradición. Se tendría que analizar su influencia en su tiempo y en los siglos posteriores hasta nuestros días.

Los pocos análisis de que hoy disponemos[42] deberían estimular a proseguir la tarea. A buen seguro, la conclusión nos llevaría a des-

41. Véase para todo este tema el documentado estudio de J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, París 1981 (trad. cast., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid 1985), en el que sitúa la génesis del purgatorio en las creencias religiosas de la edad media, determinadas por diversos factores sociales. Hasta el siglo XII, *purgatorius* es un adjetivo asociado ordinariamente a *ignis*, alguna vez a *poena* o a algún otro término. Hacia 1170-1180 se convierte en substantivo. Cf. las reservas a las tesis de Le Goff hechas por A.H. Bredero, *Le moyen âge et le purgatoire*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 78 (1983) 429-452 y por J.-G. Bougerol, *Autour de La naissance du Purgatoire*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 50 (1983) 7-59.

42. J. Châtillon, *L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XII^e et au XIII^e siècle*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 268-288; A. Forest, *Saint Bernard et notre temps*, ibídem, p. 289-299; íd., *Saint Bernard et Saint Thomas*, ibídem, p. 309-311; A. Suraci, *San Bernardo de Chiaravalle e Arnaldo da Brescia*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 13 (1957) 83-91; J. Leclercq, *Gebouin de Troyes et St. Bernard*, RScPhTh 41 (1957) 632-640; íd., *Drogon et St. Bernard*, «Revue bénédictine» 63 (1953) 116-131; C.H. Talbot, *Nicholas of St. Albans and St. Bernard*, ibídem 64 (1954) 83-117; J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et Saint Bernard*, «Antonianum» 46 (1971) 3-79; B. McGinn, *St. Bernard and Meister Eckhart*, «Cîteaux» 31 (1980) 373-386.

cubrir a un san Bernardo más genuino, más completo, más accesible y, si se quiere, más amable[43].

II. Guillermo de Saint-Thierry

Nacido de una familia de Lieja hacia 1085, Guillermo dejó su ciudad natal para ir a estudiar, probablemente a Laón, cuya escuela conocía entonces el esplendor que le daba Anselmo. Allí se relacionó con Pedro Abelardo. Pero no siguió los estudios y entró en la abadía de San Nicasio de Reims, donde se inició en la Escritura y los padres. Su reputación de virtud lo designó abad del monasterio de Saint-Thierry, cerca de Reims, en 1119. Ocupó dicho cargo hasta 1135. De los primeros años de este período datan algunos de los escritos principales de Guillermo, como *De natura et dignitate divini amoris*, y el *De contemplando Deo;* más tarde, el *De sacramento altaris*, el *De natura corporis et animae*, la *Expositio in Epistolam ad Romanos* y las *Meditativae orationes*.

En la época de su mandato abacial, la reforma de Cîteaux y las primeras fundaciones cistercienses empezaron a atraer la atención. Y pronto, a pesar del fervor de su propia abadía, Guillermo cede a la atracción de una vida más puramente contemplativa que aquella de la que se había alimentado. Había conocido a san Bernardo en 1118, pero hasta 1135 no entró en el monasterio cisterciense de Signy, en la diócesis de Reims, como simple monje. En 1144 compone el *Speculum fidei* y el *Aenigma fidei*, donde manifiesta su animosidad contra los teólogos de oficio, como Pedro Abelardo, y contra su tendencia que anuncia el futuro método escolástico. De la misma época data la famosa *Epistola ad fratres de Monte Dei*, conocida con el nombre de *Carta de oro*, en la que expresa su admiración por los cartujos de la casa de Mont-Dieu que había podido visitar en 1144. Murió en 1147 ó 1148, cuando había ya empezado la redacción de una *Vita* de su amigo Bernardo de Claraval, todavía vivo en esa fecha[44].

43. Véase, en este sentido, J. Leclercq, *St. Bernard et la dévotion joyeuse*, en *Saint Bernard, homme d'Église*, La Pierre-qui-Vire 1953, p. 237-247.

44. Véase J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Brujas-París 1942; cf. también J. Leclercq, *Études récentes sur Guillaume de Saint-Thierry*, «Bulletin de philosophie médiévale» 19 (1977) 49-55; A. Bredero, *Guillaume de Saint-Thierry au carrefour des courants monastiques de son temps*, en *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e, au XX^e siècle*, París - Saint-Thierry 1979, p. 279-298; J. Chauraud, *Les aspirations de Guillaume de Saint-Tierry à la vie simple*, ibídem, p. 363-374; J. Châtillon, *Guillaume de Saint-Thierry, le monachisme et les écoles: à propos de Rupert de Deutz, d'Abélard et de Guillaume de Conches*, ibídem, p. 375-412.

1. *Obras*

En primer lugar, hay que decir que las obras de Guillermo de Saint-Thierry son las de un teólogo de la vida mística. Se interesan en general por los problemas que plantean a la conciencia cristiana la fe vivida y el itinerario hacia el amor[45].

El *De natura et dignitate divini amoris*[46] recoge el tema de Bernardo sobre el amor que restaura la imagen de Dios en el hombre. El término de dicha restauración es finalmente más que una imagen; es una semejanza con la Trinidad: «La aportación más original de Guillermo de Saint-Thierry es esa mística trinitaria con la que enriquece al mismo tiempo la teología y la tradición espiritual»[47]. En estrecha dependencia de san Agustín, Guillermo encuentra la fuente del amor, no en el libre albedrío, como lo concebía san Bernardo, sino en la memoria.

El *De contemplando Deo*[48] data de la misma época que el tratado precedente y prolonga su inspiración agustiniana. La doctrina de Guillermo se distingue bien de la de san Bernardo, sobre todo en lo referente a la inhabitación del Espíritu Santo, el amor, la intelección; y también en lo relativo al procedimiento de exposición, más metafísico, más sintético que el de Bernardo.

45. Para las obras de Guillermo de Saint-Thierry, véase L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, París 1955, p. 89-154; J. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, París 1978, y las precisiones que le hace G. Madec en REA 24 (1978) 302-309.

46. PL 184, 365-380. Ed. crítica de M.-M. Davy, *Guillaume de Saint-Thierry. Deux traités de l'amour de Dieu. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour. Textes, notes critiques, traduction*, París 1953; trad. cast., *De la contemplación de Dios. De la naturaleza y dignidad del amor. La oración de dom Guillermo*, Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1976.

47. J. Leclercq, en *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 254.

48. PL 184, 365-380. Ed. crítica y trad. franc. por J. Hourlier, *Guillaume de Saint-Thierry. La contemplation de Dieu. L'oraison de dom Guillaume*, París 1959, (SChr 61). Sobre las divergencias y aproximaciones entre Guillermo y san Bernardo, véase J. Hourlier, *Saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry dans le Liber de amore*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 223-233.

El *De sacramento altaris*[49] reúne sentencias de los Padres sobre la eucaristía, según un método que hace presentir el célebre *sic et non* de Abelardo.

El *De natura corporis et animae*[50] estudia sucesivamente la «física» del cuerpo humano y del alma. El mismo Guillermo declara, en el prólogo, que sacó las ideas, las palabras y las expresiones de diversas obras de filosofía. «Pero, creemos que Guillermo sobre todo pretendía, con esas prudentes referencias, atenuar lo atrevido del contenido»[51].

La *Expositio in epistolam ad Romanos*[52] depende, como el tratado anterior, de autoridades como Orígenes, san Ambrosio y san Agustín.

Las *Meditativae orationes*[53] son una colección de oraciones y meditaciones, con un vínculo y un plan difíciles de discernir, aunque el designio de conjunto parece la marcha progresiva del alma hacia Dios.

La *Expositio super Cantica canticorum*[54] es una obra personal que preludia los *Sermones sobre el Cántico,* de san Bernardo. «En ella hallamos, en particular, precisiones sobre la doctrina de la imagen divina, memoria-razón-voluntad, tomada de san Agustín, pero desarrollada según una concepción verdaderamente personal. Excelentes páginas sobre la mediación del Verbo y toda una teoría del conocimiento de Dios en el amor y por el amor nos llevan a san Gregorio de Nisa»[55].

La *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*[56] se inscribe en la

49. PL 180, 345-366. Trad. cast., *Diálogo con Dios (Meditativae orationes). Sacramento del altar,* Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1976.

50. PL 180, 695-726. Véase M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* París 1957, p. 29, 39, 49.

51. J.-M. Déchanet, o.c. en la nota 44, p. 45.

52. PL 180, 547-694.

53. PL 180, 205-248. Trad. franc. de J.-M. Déchanet, *Méditations et prières,* Bruselas 1945; trad. cast. citada en la nota 49.

54. PL 180, 473-546. Ed. crítica de M.-M. Davy, *Guillaume de Saint-Thierry. Commentaire sur le Cantique des cantiques. Texte, notes critiques, traduction,* París 1958; trad. franc. de J.-M. Déchanet y M. Dumontier en SChr 82, París 1962; trad. cast., *Comentario al Cantar de los cantares,* Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1979. Véase J. Delasalle, *Amour et lumière: fonctions de l'Écriture Sainte dans l'estructure d'un texte: le premier chant de l'Expositio super Cantica canticorum de Guillaume de Saint-Thierry,* en *Kartäusergeschichte und Mystiker,* Salzburgo 1982, p. 1-142.

55. J.-M. Déchanet, o.c. en la nota 44, p. 62-63; cf. íd., o.c. en la nota 45, p. 66-97.

56. PL 180, 249-282; para captar el alcance de la obra véase T.M. Tomasic,

misma línea de las controversias de san Bernardo contra Abelardo, controversias que terminaron en la famosa condena de éste, primero por el concilio de Sens (junio 1140), luego por la Santa Sede (julio 1140).

El *Speculum fidei* y el *Aenigma fidei*[57] forman una exposición sobre la fe, en reacción contra Abelardo (las *Sentencias sobre la fe*, perdidas, sin duda restablecían el sentido de los textos agustinianos). Como en otros casos, Guillermo depende de los padres, de san Agustín y de Boecio en particular. De otro orden que la ciencia humana, el asentimiento de la fe es una sumisión de fe a la autoridad divina y es ya cierta visión de Dios.

La *Epistola ad fratres de Monte Dei*[58], el más célebre de los escritos de Guillermo, se dirige a los cartujos de Mont-Dieu, monasterio recién fundado. Esa llamada *Carta de oro* les habla de la vida solitaria y les da consejos para estimularlos en su profesión. El progreso espiritual se describe según un marco tripartito inspirado en Orígenes: los que empiezan (o psíquicos), los que progresan (o gnósticos), los perfectos (o pneumáticos).

William of Saint-Thierry against Peter Abelard: A dispute on the meaning of being a person, «Analecta cisterciensia» 28 (1972) 3-76; P. Zerbi, *Guillaume de Saint-Thierry et son différend avec Abélard,* en *Saint-Thierry, une abbaye du VI*[e] *au XX*[e] *siècle,* París-Saint-Thierry 1979, p. 395-412 y J. Châtillon, *Guillaume de Saint-Thierry, le monachisme et les écoles: à propos de Rupert de Deutz, d'Abélard et de Guillaume de Conches,* ibídem, p. 375-394.

57. PL 180, 365-396 y 397-440. Ed. crítica de M.-M. Davy, *Guillaume de Saint-Thierry. Deux Traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'enigme de la foi. Texte, notes critiques, traduction,* París 1959; trad. franc. de *Le miroir de la foi* por J. Déchanet en SChr 301, París 1982; trad. cast., *El espejo y el enigma de la fe,* Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1981.

58. PL 184, 307-354. Ed. crítica y trad. franc. de M.-M. Davy, *Un Traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry,* 2 vols., París 1940; trad. franc. de J.-M. Déchanet en SChr 223, París 1975. Véase J.-M. Déchanet, *Seneca noster. Des Lettres à Lucilius à la Lettre aux Frères de Mont-Dieu,* en *Mélanges J. de Ghellinck* II, Gembloux 1951, p. 753-766; C.J. Vogt, *La Lettre d'or de Guillaume de Saint-Thierry. Ascension mystique et incarnation,* «Collectanea cisterciensia» 36 (1974) 74-93.

2. *Teología mística*

La doctrina espiritual de Guillermo depende de Orígenes, sobre todo en lo referente a la semejanza divina que hay que recuperar, a partir de la *regio dissimilitudinis*[59]. Ello explica la insistencia de Guillermo en la doctrina agustiniana de la imagen y de la semejanza, huellas de la Trinidad en el alma: la imagen significa la aptitud a recibir la impronta de la Trinidad, y la semejanza es su realización. Anselmo de Canterbury consideraba esa imagen desde un punto de vista puramente estético, metafísico. Guillermo, en cambio, y en esto está de acuerdo con Bernardo, la considera desde un punto de vista dinámico y psicológico. La imagen de la Trinidad en nosotros es el punto de partida de nuestra ascensión hacia Dios. En este sentido, la imagen provoca la ascensión. La memoria, huella del Padre, produce en nosotros la razón, como el Padre engendra al Verbo; y de la memoria y de la razón procede la voluntad, así como el Espíritu Santo procede del Padre y del Verbo. Esa concepción dinámica tiene resonancias espirituales y morales; está en la base de la teoría de los tres planos de la vida espiritual. De ahí la distinción, tomada de los padres y que ya está en san Pablo, entre los tres estados del alma, *animalis, rationalis, spiritualis;* o también entre *anima, animus, spiritus*. En el último de dichos estadios, el Espíritu Santo restablece al alma en la semejanza de la Trinidad y la conduce al conocimiento experimental de ésta, preludio de la visión del cielo. De ahí la teoría del *amor-intellectus,* inspirada en el *amor ipse est notitia* de san Gregorio[60].

Si Guillermo niega la posibilidad de un conocimiento intelectual

59. Según L. Bouyer, «la hilera parece clara: Orígenes, Guillermo, Bernardo» (*La spiritualité de Cîteaux*, París 1955, p. 105, nota). Para todo el tema que nos ocupa, véase E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 45-52.

60. Véase J.-M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, «Revue du moyen âge latin» 1 (1945) 349-374; O. Brooke, *The trinitarian aspect of the ascent of the soul to God in the theology of William of St. Thierry*, «Cîteaux» 26 (1975) 31-47; P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, «Ons Geestelijk Erf» 51 (1977) 237-366; 52 (1978) 257-295; 53 (1979) 129-220 y 321-404. Por lo que se refiere a la influencia de nuestros autores en la mística flamenca, cf. P. Verdeyen, *L'influence de Guillaume de Saint-Thierry sur la mystique flamande*, en *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, París - Saint-Thierry 1979, p. 429-438. Un aspecto importante de la mística de

de la esencia divina para los bienaventurados, y a fortiori para el alma humana acá abajo, reserva la consideración del ser divino al amor y no a la inteligencia: el amor es el único medio de alcanzar a Dios. Pero ese conocimiento de Dios por medio del amor es oscuro y lejano: no es la visión de Dios. Es el Espíritu Santo, el amor substancial, el que toca al alma y la transforma, no ciertamente en la naturaleza de Dios, sino por una experiencia de bienaventuranza casi divina.

Aparece así la noción que Guillermo tiene del conocimiento de Dios. Parcialmente, es verdad, la razón puede alcanzarlo. Pero la verdadera fuente de tal conocimiento es la fe. Ahora bien, para que el asentimiento de la fe sea posible, es necesaria la humildad del espíritu, la voluntad de creer y la gracia que previene. El camino en la fe lleva a recorrer tres grados en dicho conocimiento, que corresponden a los tres planos de la vida espiritual. Interesa, en primer lugar, inventariar con cuidado el dato revelado en su pureza primitiva, tal como se presenta en la Escritura y la tradición. Se trata después de expresarlo exactamente, lo que se hace gracias al razonamiento teológico, el cual se traduce o bien en una exposición sistemática, o bien en forma de controversia: aquí está el papel de la ciencia teológica. Pero por encima se sitúa el tercer grado del conocimiento de Dios, el de la fe iluminada, que introduce al alma en la ciencia mística, fruto de la gracia, que saborea la experiencia amorosa de las realidades sobrenaturales. Es el hombre espiritual, que no necesariamente es teólogo. Basta la fe común, que lleva a la purificación del corazón. Así se despliega la actividad de la fe, y sobre todo de la caridad, la forma de todas las virtudes que las unifica para constituir la unidad de espíritu en Dios, es decir, para conferir al alma el amor con que Dios se ama a sí mismo: ello no quiere decir que este amor sea el Espíritu Santo, ni que la caridad de la tierra sea la caridad del cielo. La caridad es el ojo por el que Dios es visto: lo que no significa que la razón y la fe iluminada queden excluidas de ese conocimiento de Dios. La fe iluminada no es la fe basada en la autoridad; es obra del Santo Espíritu, que hace experimentar la presencia de la santa Trinidad, presencia de la que sólo sabemos una cosa: que es Dios quien, al infundir su amor, restaura su semejanza con el hombre. En fin, el Espíritu Santo in-

nuestro autor es analizado por M. Simon, *Sancta simplicitas. La simplicité selon Guillaume de Saint-Thierry*, «Collectanea cisterciensia» 41 (1979) 52-72.

funde el espíritu de sabiduría, que hace gustar la presencia divina, al purificar al alma de todas las afecciones extrañas a Dios. Es así como el alma llega a la contemplación y piensa a Dios al amarlo[61].

III. Elredo de Rievaulx

La vida de Elredo, nacido en 1110, ingresado a la edad de 24 años en el monasterio cisterciense de Rievaulx en Inglaterra, conoció una evolución regular: novicio, monje, maestro de novicios, después abad de Revesby y, finalmente, de Rievaulx. La última fase de su vida, la de abad en Rievaulx, fue de veinte años. Estuvo a menudo marcada por la enfermedad, pero se caracterizó por una acción espiritual muy fecunda en su gran comunidad. Ello explica que la parte más extensa de su obra esté destinada a los monjes[62].

1. *Obras*

Las obras de Elredo son históricas y ascéticas. La correspondencia se ha perdido. Muchos escritos puestos bajo su nombre no son auténticos o al menos se puede dudar de que lo sean[63].

Las obras históricas, «en que las leyendas ocupan un lugar como

61. Véase M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry* I. *La connaissance de Dieu*, París 1954; en cuanto al amor de Dios, cf. íd., *L'amour de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*, «Revue de sciences religieuses» 18 (1938) 319-346; cf. también J. Walsh, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, «Revue d'ascétique et de mystique» 35 (1959) 27-42. Para la dimensión pneumatológica de su teología, M.-J. Le Guillou, *Guillaume de Saint-Thierry: l'equilibre catholique de la triadologie médiéval*, «Istina» 17 (1972) 367-374, donde analiza algunas fórmulas de Guillermo, con expresiones próximas a Máximo el Confesor, discípulo de los capadocios a los que apenas conocía y acusa, con desprecio de los textos, de distinguir demasiado radicalmente economía y teología. El aspecto cristológico de la mística de Guillermo ha sido subrayado por R. Elder, *William of St. Thierry: The monastic vocation as an imitation of Christ*, «Cîteaux» 26 (1975) 9-30.

62. Para la bibliografía relativa a la biografía de Elredo, véase el excelente repertorio de A. Hoste, *Bibliotheca Aelrediana. A survey of the manuscripts, old catalogues, editions and studies concerning St. Aelred of Rievaulx*, en *Instrumenta patristica* 2, La Haya-Steenbrugge 1962, p. 33-37; L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, París 1955, p. 155-194.

63. Una bibliografía muy cuidada de las obras de Elredo, con nomenclatura de manuscritos, menciones en los antiguos catálogos de ediciones y trabajos existentes, es ofrecida por A. Hoste, o.c. en la nota anterior, p. 39-145. La edición más extendida de las obras está contenida en la PL 195, 210-796; ed. crítica de A. Hoste, C.H. Talbot, R. Vauder Plaetze, *Opera Omnia*. I. *Opera ascetica*: CChr continuatio mediaevalis, 1 (1971).

los hechos ciertos»[64], comprenden dos biografías: la *Vita S. Niniani* y la *Vita S. Eduardi confessoris;* luego una *Genealogia regum anglorum*, un *De sanctis Ecclesiae hogulstandensis*, un *De bello Standardii* y un *De sanctimoniali de Wattom*.

El *Speculum caritatis* es la obra más antigua de Elredo, pero presenta una doctrina muy madura sobre la caridad[65].

El *De Iesu puero duodenni*, opúsculo atribuido a san Bernardo hasta el siglo XVII y publicado todavía en el Migne entre sus obras, está dedicado por Elredo a su amigo Ivo, monje de Wardon. Este escrito, hermoso testimonio de una «teología monástica» tierna ante los misterios de la infancia de Cristo, se basa en la Escritura interpretada en el sentido literal, alegórico y moral. Como fuentes, se descubren Orígenes, san Jerónimo, Escoto Eriúgena y san Bernardo[66].

Los *Sermones* han formado diversas colecciones. Una primera, la de *Sermones de oneribus*, se titula así porque tratan a menudo los temas de las cargas u *onera* del profeta Isaías[67]. Otras colecciones reciben sus nombres de los lugares donde se conservan los manuscritos: Durham[68]; Troyes[69]; Oxford[70].

El *De spirituali amicitia* es sin duda el escrito más conocido de

64. J. Leclercq, en *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 255.

65. PL 195, 501-620. Trad. cast., *El espejo de la caridad. La amistad espiritual*, Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1982. Para el alcance de la obra, véase A. Squire, *The composition of the speculum caritatis*, «Cîteaux» 14 (1963) 135-146, 218-233; B. Pedrick, *Saint Aelred on the Relationship between love of God and love of self*, «Buckfast Abbey chroniche» 15 (1945) 17-26.

66. Ed. defectuosa en PL 184, 849-870. Ed. crítica, trad. franc. e introd. por A. Hoste y J. Dubois, *Aelred de Rievaulx. Quand Jésus eut douze ans*, París 1958, SChr 61; tr. cast., *San Elredo de Rieval. Opúsculos*, Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1980.

67. PL 195, 361-500; y PL 184, 817-828 para el *Sermo de Adventu*. Con una distribución totalmente distinta, véase la trad. cast. en *San Elredo de Rieval, Homilías litúrgicas*, Ntra. Sra. de los Ángeles, Argentina 1978.

68. Ed. de C.H. Talbot, *Sermones inediti B. Aelredi Rievallensis, Series Scriptorum S. Ordinis Cisterciensis* I, Roma 1952.

69. PL 195, 210-360 y A. Squire, *Two unpublished Sermons of A. of R.*, «Cîteaux» 11 (1960) 104-116.

70. Dos series, una en el Trinity College, 19, la otra en el Jesus College, 58. Véase también G. Raciti, *Deux collections de Sermons de S. Aelred —une centaine d'inédits—*

Elredo de Rievaulx. Dicho tratado completa en cierto modo el *Speculum caritatis.* Éste pintaba la excelencia de la caridad para con Dios y sus diversos grados. Ahora se trata de la caridad para con el prójimo, incluso en su forma más alta, la amistad. Es un tratado que se inspira evidentemente en la Escritura; pero la fuente más explotada es el *De amicitia* de Cicerón, hasta el punto de que más de un tercio de dicha obra es reproducido en la de Elredo[71].

El *De institutione inclusarum* es indudablemente uno de los escritos más personales de Elredo. Redactado a causa de la insistencia de su hermana reclusa, describe el estado que ha abrazado, el fervor de los inicios y su perfección, y quiere ofrecer, a ella y a las reclusas en general, un reglamento de vida, un directorio ascético y hasta un ejemplo de meditación. Sobre este último punto, Elredo permanece en la tradición monástica, pero sugiere un método que tendrá éxito en los siglos ulteriores[72].

El *De anima* es un diálogo en que a propósito de la vida espiritual, Elredo estudia los problemas suscitados por la psicología del alma: definición, origen, unidad, espiritualidad, simplicidad, inmortalidad. En conjunto, la enseñanza de Elredo difiere de la de otros cistercienses: el *De anima* es una síntesis de la doctrina agustiniana, y Elredo, que conoce a san Bernardo, ignora a los padres griegos, a diferencia de sus hermanos del Císter. Ello explica la poca difusión de dicho tratado en la edad media[73].

découvertes dans les fonds de Cluny et de Clairvaux, «Collectanea cisterciensia» 45 (1983) 164-184.

71. PL 195, 659-702. Ed. crítica y trad. franc. por J. Dubois, *Aelred de Rievaulx. L'amitié spirituelle,* Brujas 1948; trad. cast., o.c. en la nota 65. Entre la numerosa bibliografía, véase Ph. Delhaye, *Deux adaptations de De amicitia de Cicéron au XII^e siècle,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 15 (1948) 304-331; E. Vansteenberghe, *Deux théoriciens de l'amitié au XII^e siècle: Pierre de Blois et Aelred de Riéval,* «Revue de sciences religieuses» 12 (1932) 572-588; R. Schilling, *Aelredus van Rielvaux: Deus amicitia est,* «Cîteaux in de Nederlanden» 8 (1957) 13-26; L. Mauro, *L'amicizia come compimento di umanità nel De spirituali amicitia di Aelredo de Rievaulx,* «Rivista di filosofia neoscolastica» 66 (1974) 89-103 que toca el tema del humanismo cristiano.

72. PL 32, 1451-1474 (= Pseudo-Agustín) y PL 158, 785-794 (= meditación 15-17 de un Pseudo-Anselmo). Ed. crítica de C.H. Talbot, *The De institutis inclusarum of Ailred of Rievaulx,* «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 7 (1951) 167-217, trad. franc. de Ch. Dumont (con *La prière pastorale*) en SChr 76, París 1961, trad. cast., o.c. en la nota 66. Véase C.H. Talbot, *Le mysticisme du traité De institutione inclusarum de saint Elrède,* «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 6 (1940) 246-254.

73. C.H. Talbot, *Aelred de Rievaulx. De anima,* Londres 1952 («Medieval and

La *Oratio pastoralis* es preciosa para conocer la vida de oración de Elredo. Esa bella oración se inspira en los escritos de Juan de Fécamp y de san Anselmo, de san Bernardo y de san Agustín. Se puede decir que ese opúsculo constituye la clave de bóveda de la fisonomía espiritual de Elredo (Hoste)[74].

2. *Doctrina teológica y espiritual*

El conjunto de la obra de Elredo está consagrado a elaborar la teología de la vida monástica; y ésta normalmente es concebida en su forma cenobítica[75], aunque hubiera manifestado su aprecio por la vida eremítica en el *De institutione inclusarum.* Elredo es, ante todo, padre espiritual, formador de monjes[76]. Ello supone una doctrina sobre el alma. Ésta está creada a la imagen de Dios, pero el hombre la ha vulnerado. Puede restaurarla gracias a la ayuda de Cristo. Tal retorno se realiza mediante el amor, un amor libre de toda *cupiditas* y que se hace amistad. «Quien permanece en la amistad permanece en Dios, y Dios, en él» (*De spirituali amicitia,* 1). Esto se ilumina por la misma naturaleza de Dios, que es esencialmente amor y amistad. La amistad, si es cualidad verdaderamente espiritual, se convierte así en un medio poderoso para el progreso hacia Dios. Permite tener parte en Dios mismo: «Un hombre, desde el momento en que es amigo de otro hombre, se hace amigo de Dios.»

En tal perspectiva, se adivina en seguida que la vida monástica es

Renaissance Studies-Suplement 1»). Cf. P. Michaud-Quantin, *La classification des puissances de l'âme au XII^e siècle,* «Revue du moyen âge latin» 5 (1949) 15-34; K. Otani, *Un aspetto della teologia monastica nel XII secolo: Il De anima di Aelred di Rievaulx,* «Annuario. Istituto giapponese di cultura in Roma» 9 (1971-1972) 7-27.

74. Ed. A. Wilmart, *L'oraison pastorale de l'abbé Aelred,* «Revue bénédictine» 37 (1925) 263-272, reproducido en *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin,* París 1932, p. 287-298, trad. franc. de Ch. Dumont en SChr 76, París 1961; trad. cast. en *Opúsculos,* cit. en la nota 66.

75. Ch. Dumont, *Le personnalisme communautaire d'Aelred de Rievaulx,* «Collectanea cisterciensia» 39 (1977) 129-148, donde comenta un *leit motiv* de Elredo de Rievaulx que sale por lo menos cuatro veces en sus obras: *singula sunt omnium, omnia singulorum.*

76. Cf. A. Hallier, *Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx,* París 1959; íd., *L'expérience spirituelle selon Aelred de Rievaulx,* «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 20 (1958) 97-113.

el lugar privilegiado del retorno a la amistad con Dios[77]. El monje, salido de Egipto, tiene que sufrir las pruebas del destierro, que es la vida claustral, antes de llegar a la tierra prometida: lo hace poniéndose en la escuela de Cristo. De un modo más concreto lo hace por la lectura de la Escritura y de los padres[78], por la liturgia, por la *Regla* de san Benito y por las observancias monásticas. Esa formación monástica da lugar a una experiencia espiritual que es un sentir, un gustar y un tocar a Dios, un reposo en Dios[79]. Pero la formación monástica no es en absoluto individualista, a pesar de que exige un profundo conocimiento de uno mismo[80]: es en el seno de una comunidad donde se debe realizar la experiencia de Dios. La comunidad es la escuela en que se aprende la caridad para con Dios, su amistad, y a través de la caridad, la misma amistad fraterna. Ello asegura el progreso hacia Dios, alimenta el deseo del cielo.

Esa concepción general de la vida espiritual se armoniza, en el caso de Elredo, con una amplia cultura humanista, tal como atestiguan las fuentes: ha leído a Cicerón, *Las confesiones* de san Agustín[81], a san Anselmo. Se caracteriza también por el realismo sano y equilibrado que inspira toda la formación dada a sus monjes[82]. Dicho equilibrio, como se ha advertido, se inspira en la armonía de la observancia cisterciense orientada a la vida activa (a la ascesis corporal) y a la vida contemplativa (o vida del espíritu)[83]. Pero el mensaje de Elredo es mucho más un testimonio que una exposición didáctica.

77. Cf. Ch. Dumont, *Aelred de Rievaulx*, en *Théologie de la vie monastique*, París 1961, p. 527-538.

78. R. O'Brien, *Saint Aelred et la lectio divina*, «Collectanea cisterciensia» 41 (1979) 281-292.

79. Cf. A. Hallier, *L'expérience spirituelle selon Aelred de Rievaulx*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 20 (1958) 97-113.

80. Cf. A. Maiorino, *La connaissance de soi chez Aelred de Rievaulx*, «Revue d'ascétique et de mystique» 46 (1970) 145-160.

81. P. Courcelle, *Aelred de Rievaulx à l'école des Confessions*, REA 3 (1952) 163-174.

82. Ch. Dumont, *L'équilibre humain de la vie cistercienne d'après le Bienheureux Aelred de Rievaulx*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 18 (1956) 177-189.

83. Cf. A. Squire, *Aelred of Rievaulx and the monastic tradition concerning action and contemplation*, «Downside rev.» 72 (1954) 289-303.

IV. Isaac de la Estrella

Nacido en Inglaterra hacia 1110-1120, Isaac fue a Francia para seguir su formación escolar. Abrazó la vida monástica en Cîteaux, y en 1147 llegó a ser abad del monasterio de l'Étoile (la Estrella), cerca de Poitiers.

De allí emigró con algunos compañeros a una isla desierta (la isla de Ré, sin duda). Murió en el monasterio de l'Étoile en 1169[84].

Los escritos de Isaac se caracterizan por el gusto por la especulación. Sin embargo, su enseñanza no constituye una exposición sistemática: hay que buscar los elementos de su doctrina esparcidos por las diversas partes de su obra.

Los *Sermones* son su obra más importante. De ellos se pueden deducir los elementos principales de su teología[85].

El *De canone missae* es una explicación del canon de la misa, de la que existen dos redacciones: la primera es la que da la PL; la segunda, continuada y terminada, se halla en el ms. *Viena, Bibl. Nat., lat.* 1068, f. 59-61[86].

El *De anima*, otro pequeño escrito de Isaac, es un texto precioso para conocer su antropología filosófica: naturaleza del alma humana, relaciones entre el alma y el corazón, las facultades del alma, los grados de conocimiento[87].

Existen otras obras: un comentario sobre el *Cántico*, una exposición del libro de *Rut* y quizá un *De sacramento altaris;* pero son inéditas o sólo parcialmente editadas.

84. Cf. L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, París 1955, p. 195-232; J. Debray-Mulatier, *Biographie d'Isaac de Stella*, «Cîteaux» 10 (1959) 178-198; R. Milcamps, *Bibliographie*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 20 (1958) 175-186.

85. PL 194, 1689-1876. Trad. franc. por A. Hoste y G. Salet en SChr 130, París 1967 y por A. Hoste, G. Salet y G. Raciti en SChr 207, París 1974; ed. y análisis del sermón 48 por G. Raciti, *Isaac de l'Étoile et son siècle*, «Cîteaux» 12 (1961) 281-306; 13 (1962) 18-34, 133-145, 205-215.

86. PL 194, 1889-1896. Véase F. Bliemetzrieder, *Isaac de l'Étoile. Sa spéculation théologique*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 4 (1932) 134-159.

87. PL 194, 1875-1890. Véase J. Lewicki, *Une double thèse de philosophie sur Alcher de Clairvaux et Isaac de l'Étoile à l'Université de Lublin*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 18 (1956) 161-164 y 246-253; W. Meuser, *Die Erkenntnislehre des Isaac von Stellae. Ein Beitrag z. Geschichte der Philosophie des 12. Jahrhunderts. Inaugural Dissertation*, Bottrop i. W. 1934.

En cuanto a su teología, F. Bliemetzrieder (art. cit. en la nota 86) analiza nueve sermones predicados en la isla de Ré durante una semana de sexagésima, que contienen un tratado sobre Dios y la Trinidad. Aquello en que Isaac manifiesta una real originalidad en la tradición monástica se debe a la inspiración en las obras del Pseudo-Dionisio, además de inspirarse, evidentemente, en la Escritura y en san Agustín[88].

Ello explica que el pensamiento de Isaac no se pueda clasificar en ninguna escuela contemporánea, oscilando entre la de Abelardo, la de San Víctor o la de Chartres: «Es el gran misterio de Cîteaux»[89]. Su doctrina ofrece una amalgama bastante considerable, que se vuelve a encontrar en la escuela franciscana, de viejo platonismo y de aristotelismo renaciente, sobre todo en materia de psicología y conocimiento. De ahí sus concepciones sobre el conocimiento de Dios, la iluminación y la vida mística[90].

En cuanto a la vida virtuosa propiamente dicha, se prepara, según Isaac, gracias a la humildad. Consiste en la justicia, o adecuación del hombre a su fin, y termina en la caridad. En todo ello, se presiente la influencia del Pseudo-Dionisio. Dicha influencia se manifiesta en el estudio de la misma virtud: es participación en el mundo angélico, y sobre todo en la vida de la Trinidad[91].

V. Joaquín de Fiore: ¿santo o hereje?

Joaquín de Fiore, monje calabrés de alta cultura y de santa reputación abierto a las perspectivas del cristianismo oriental, había continuado por su cuenta, en el contexto del despertar evangélico, el tema de diversos doctores y espirituales griegos que habían reinterpretado la visión platónica de una evolución emanatista del mundo,

88. Sobre este punto véase A. Frachebond, *Le Pseudo-Denys parmi les sources du cistercien Isaac de l'Étoile*, «Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum» 9 (1947) 328-341; 10 (1948) 19-34; cf. íd., *L'influence de S. Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile*, ibídem 11 (1949) 1-17, 164-278; 12 (1950) 5-16; íd., *Isaac de l'Étoile et l'Écriture sainte*, ibídem 19 (1957) 133-145.

89. L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, París 1955, p. 195.

90. Sobre este punto, véase W. Meuser, o.c. en la nota 87.

91. Cf. R. Javelet, *La vertu dans l'oeuvre d'Isaac de l'Étoile*, «Cîteaux» 11 (1960) 252-267.

en el interior de las grandes etapas del plan divino tal como lo revela la Escritura: Dios, en la expansión de su amor, entra en comunión con la humanidad según el despliegue de una historia en la que el progreso de su revelación se mide por una especie de reproducción terrenal de su vida interior en la trinidad de personas. Desde el siglo XII, un monje conservador como Ruperto de Deutz, un Anselmo de Havelberg, teólogo sensible a la evolución de la Iglesia contra el inmovilismo de la ortodoxia bizantina, habían recogido la gran visión de Gregorio de Nacianzo, y habían exaltado el reino del Padre en el Antiguo Testamento, la nueva alianza consumada en el Hijo encarnado, la expansión del Espíritu realizada lentamente en la Iglesia, intérprete de la letra evangélica.

Joaquín de Fiore había dado más volumen a las posibles ambigüedades de esa visión tradicional, profetizando la tensión escatológica del reino de Dios en una disolución de sus elementos institucionales. Con una violenta interpretación alegórica de los textos, exponía el peligro de no ver más que figuras provisionales no sólo en el Antiguo Testamento, en el que reinaba la paternidad de Dios, sino en el Nuevo, donde la encarnación del Hijo no era más que un episodio preparatorio de la venida del Espíritu, decisiva en último término. La Iglesia, institución y sacramento, desaparecía en ese evolucionismo trinitario.

El despertar evangélico de finales del siglo XII parecía venir precisamente a dar cuerpo a ese delirio mistagógico: una nueva efusión del Espíritu, en la que unos nuevos apóstoles, anunciadores del fin de los tiempos, repudiarían los elementos caducos de las épocas pasadas y liberarían la Iglesia de sus lastres terrenales. Ello era suficiente para alimentar con una teología destructora la tendencia ya bastante visible de las sectas evangélicas entonces en efervescencia. Inocencio III había sabido mantener firme la verdad de la Iglesia, de su magisterio, de su institución episcopal, de sus sacramentos, poniendo de manifiesto las posibilidades indiscutiblemente sólidas de los movimientos apostólicos, los de los laicos y los de los clérigos. Joaquín de Fiore había permanecido en comunión con el pontífice. Francisco de Asís y Domingo el predicador eran los heraldos auténticos, incluso en sus diferencias, de la presencia del Espíritu en la Iglesia.

Franciscanos y dominicos, en su oposición, habían sido muy sensibles a la visión de un reino en el que se manifestaban conjuntamente la trascendencia de la palabra y el papel progresivo del Espíritu. Sin

embargo, algunos, de los que Gerardo de San Donnino se constituyó en teórico no sin la simpatía activa de su superior, el ministro general de los Menores, Juan de Parma, desequilibraron completamente los valores tradicionales que exaltaba el joaquinismo, entre otros el sentido tipológico de la historia sagrada. Ello representaba la disolución radical de la Iglesia en el anarquismo espiritual más desenfrenado. A pesar de la exaltación de san Francisco, considerado por dicho grupo como el profeta del *evangelio eterno*, en el escatologismo de Gerardo de San Donnino, los Menores, con san Buenaventura al frente, opusieron resistencia a ese error grosero, que, evidentemente, no dejaba de proporcionar armas fáciles a los adversarios de las órdenes mendicantes, denunciadas por los maestros de la Universidad de París (éstos atribuían a un dominico el *Introductorius in Evangelium aeternum* de Gerardo de San Donnino) como «el peligro de los últimos tiempos». La decisión de Alejandro IV atajó categóricamente la cuestión, pero sin condenar a Joaquín, y confirmando la verdad evangélica e institucional de los Menores y los Predicadores[92].

Joaquín de Fiore, profeta autodidacta, inclinado a un misticismo extrañamente cerebral, ha sido objeto de los juicios más contrapuestos por parte ya de sus contemporáneos[93]. Sin embargo, el interés por esa figura desconcertante se manifiesta en los innumerables estudios que aparecen sobre él[94]. Por un lado, no se puede evitar hablar de

92. Para situar a Joaquín en el ámbito de los movimientos espirituales de la época y darse cuenta de su alcance, véase M.-D. Chenu, *La experiencia de los espirituales en el siglo XIII*, en *El Evangelio y el tiempo*, Barcelona 1966, p. 51-65; A. Crocco, *S. Francesco e Gioachino de Fiore*, «Miscellanea francescana» 82 (1982) 520-533. Un resumen de los primeros pasos del joaquinismo en la península Ibérica es ofrecido por A. Oliver, *Espirituales y fraticelos en Cataluña, Mallorca y Castilla*, en *Historia de la Iglesia en España* II-2, dirigida por García-Villoslada, Madrid 1982, p. 160-165.

93. Cf. C. Baraut, *Joachim de Flore*, en DS VIII, París 1974, p. 1181-1183; véase, además, J.I. Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona 1979.

94. Véase la bibliografía en C. Baraut, art. cit. en la nota anterior, p. 1198-1201, y las diez páginas de la bibliografía de H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le Traité sur les Quatre Evangiles*, Neuchâtel-París 1977. Véase F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Florencia 1954, p. 77-120; 123-128 sobre la orden de Fiore; 66-75 sobre el contexto histórico, los documentos y las fuentes. Otros boletines bibliográficos son ofrecidos por B. Hirsch-Reich, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 24 (1957) 27-44; E. Mikkers, en «Cîteaux in de Nederlanden» 9 (1958) 287-293 y F. Russo, en «Cîteaux» 19 (1968) 206-214.

Joaquín en las obras generales que tratan del estudio de la Biblia y de su interpretación, o en los estudios sobre la historia del pensamiento medieval. Una de las mejores contribuciones en esta línea y que ofrece una primera introducción de gran valor al pensamiento joaquinita es el amplio y curioso análisis que le dedicó De Lubac en su monumental y clásico estudio sobre la exégesis medieval[95].

Hay otro ámbito en el que Joaquín no cesa de ser estudiado: el de los historiadores de la marginalidad. Todo erudito que se interesa por el fenómeno de las herejías, desde la apocalíptica hasta el milenarismo, no puede dejar de encontrarse con Joaquín y su descendencia espiritual, sea directa o más o menos colateral[96]. Basta con citar los nombres de Benz, Grundmann, Hirsch-Reich y Reeves. Sólo hay que añadir que la conclusión de la obra de H. Mottu se titula *L'âge théologique de la Révolution*, que recapitula todo el paciente trabajo de elucidación del pensamiento joaquinita sugiriendo resituarlo en el terreno de la exégesis monástica donde tiene sus raíces, con el fin de favorecer una lectura revolucionaria del evangelio. Es verdad que abre horizontes e interpela sobre todo a los teólogos, pero da mucho que pensar, por lo menos desde la perspectiva del autor, a los historiadores y sociólogos de las religiones: para él, Joaquín es «la expresión de un potencial revolucionario», latente desde el origen del cristianismo. Hermenéutica bíblica y marginalidad son dos zonas que explican que Joaquín sea un autor difícil. Difícil por la complejidad de su vocabulario y, más allá, por la sutileza de su imaginación; difícil por los problemas históricos que plantea; difícil por el carácter globalizante de su pensamiento y por su nota utópica.

1. *Vida*

Originario de Celico, en la diócesis de Cosenza (Calabria), nació hacia 1135. Hijo de padre notario y, según parece, de ascendencia

95. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II-1, París 1961, p. 437-558.

96. Cf. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*. I. *De Joachim à Schelling*, París-Namur 1978; II. *De Saint-Simon à nos jours*, París-Namur 1980; Y. Congar, *Joachim de Flore. Destin du joachinisme*, en *Je crois en l'Esprit Saint* I, París 1979, p. 175-190. Ayuda a comprender el ambiente, con sus orientaciones milenaristas, el art. de H. Platelle, *Peurs et espérances au moyen-âge*, «Mélanges de science religieuse» 26 (1969) 3-21.

judía, su conocimiento del latín y del griego hace pensar en una educación de acuerdo con su condición social. Joaquín entró en la orden del Císter después de un viaje a Oriente y Palestina, e hizo la profesión en el monasterio de Corazzo, del que llegó a ser abad (antes del agosto de 1177). Sus ideas apocalípticas, su carácter profético explican que abandonara el monasterio en 1191, para fundar en 1192 el monasterio de San Giovanni in Fiore (o de Flore), cerca de Cosenza. El nuevo monasterio debía convertirse en la cuna de numerosas casas filiales que formaron una verdadera rama disidente de la orden cisterciense. Murió en 1202[97].

2. *Obras*

Cierto número de obras dudosas o apócrifas han sido atribuidas a Joaquín de Fiore; aquí reseñaremos sólo las obras auténticas, apoyándonos en el artículo de C. Baraut citado en la nota 93, col. 1183-1185.

Tres obras forman lo esencial de la herencia literaria de Joaquín, la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, la *Expositio in Apocalipsim* y el *Psalterium decem cordarum*. Sólo la primera estaba terminada y había sido sometida al examen de Roma cuando Joaquín escribía en 1200 su *Epistola prologalis*, que se considera su testamento espiritual. La *Epistola* menciona, como otras obras de Joaquín, el *Contra iudaeos* y *Contra catholicae fidei adversarios*, y no dice nada del *Tractatus super IV evangelia*. Este tratado, en cambio, es mencionado por la comisión de Anagni, en los años 1254-1255, cuando examinaron los escritos de Joaquín conservados en Fiore. El silencio de la *Epistola* se debe probablemente a que el *Tractatus* es la última obra de Joaquín, cuya composición fue interrumpida por la muerte. La comisión de Anagni señala todavía un *Liber figurarum* que, si no es de la mano de Joaquín, proviene de uno de sus discípulos inmediatos, fiel intérprete de sus ideas.

97. C. Baraut, *Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes*, «Analecta sacra tarraconensia» 26 (1953) 195-232: J. Leclercq, en «Studia Anselmiana» 21 (Roma 1953) 200-201; H. Grundmann, *Joachim von Floris und Reiner von Ponza*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters» 16 (1960) 437-546; B. Hirsch-Reich, *Joaquim von Fiore und das Judentum*, en *Judentum in Mittelalter*, Berlín 1966, Miscellania mediaevalia 4, p. 228-263.

El tratado contra Pedro Lombardo, *De unitate seu essentia Trinitatis*, no se ha encontrado, aunque había un ejemplar en la biblioteca papal de Aviñón. Este libro fue objeto de una condena en el IV concilio de Letrán de 1215[98].

Divini vatis abbatis Joachim liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti, ed. Venecia 1519; *Expositio magni prophete abbatis Joachim in Apocalipsim* y *Psalterium decem chordarum*, ed. Venecia 1527. Estas ediciones han sido reproducidas anastáticamente (Francfort del Meno 1964-1965).

Tractatus super IV evangelia, ed. Buonaiuti, Roma 1930.

De articulis fidei, ed. Buonaiuti, Roma 1936.

Adversus iudaeos, ed. A. Frugoni, Roma 1957.

De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam, ed. C. Baraut, en «Analecta Sacra Tarraconensia» 24 (1951) 33-122.

De septem sigillis, ed. M. Reeves y B. Hirsch-Reich, en «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 21 (1954) 211-247.

Dialogi de praescientia Dei et praedestinatione electorum, ed. en J.C. Huck, *Joachim von Floris*, Friburgo de Br. 1938, p. 278-287. *Tractatus super Apocalipsim*, ibídem, p. 287-296.

Liber figurarum, ed. Tondelli, M. Reeves y B. Hirsch-Reich, *Il libro delle figure di G. da Fiore*, Turín 1954.

Hay también el *Enchiridion super Apocalipsim*, *De ultimis tribulationibus*, algunas cartas y algunos sermones que siguen inéditos.

Extractos de las principales obras de Joaquín de Fiore fueron traducidos al francés por E. Aegerter, *L'Évangile éternel*, 2 vols., París 1928, y al alemán por A. Rosenberg, *Das Reich des Heiligen Geistes*, Munich 1955.

3. *Doctrina*

Como ya se ha indicado al presentar la figura de Joaquín, su obra consiste fundamentalmente en una visión de la historia, que entraña ciertas consecuencias para la visión de la vida humana.

Se sabe que la visión de la historia referida por Joaquín es «trinitaria»[99], en el sentido de que, según él, después de la edad del Padre

98. Denz-Schön 803-807.

99. A la numerosa bibliografía indicada en la nota 94, hay que añadir los artículos

(creación y Antiguo Testamento), después de la del Hijo, en la que Joaquín sitúa todavía la época en que vivía (Nuevo Testamento), tiene que venir la edad del Espíritu. Para Joaquín, el advenimiento de dicha edad, la última de la historia, era inminente: en efecto, la edad del Hijo había de incluir cuarenta y dos generaciones, de treinta años cada una, según su apreciación, y tenía que terminar en el año 1260.

Para él, los monjes son las primicias de los discípulos del Espíritu Santo. Mientras que a los laicos conviene el temor, y a los clérigos la inquietud por el prójimo, los monjes dirigen su mirada hacia Dios, ya que su profesión es amar perfectamente. De ahí resulta, para él, un juicio pesimista sobre los estados de vida no monásticos: el de los clérigos seculares —demasiado a menudo manchados por la simonía, los vicios carnales, el orgullo— y sobre todo el de los laicos. El espectáculo de la conducta moral de unos y otros fue sin duda uno de los elementos determinantes de su visión desengañada del mundo presente. El de las herejías y cismas fue otro.

En otras palabras, la esperanza de una próxima regeneración era tanto más vigorosa cuanto más sombrías eran las apariencias presentes. Para Joaquín, tal regeneración era el resultado del advenimiento del Espíritu. Y Joaquín de Fiore se dejó llevar, a este respecto, por visiones proféticas que coincidían con las aspiraciones de muchos de sus contemporáneos, e incluso por una exégesis atrevida de las Escrituras, estableciendo una *Concordia* entre la era presente y la era futura, proporcionalmente comparable a la que vincula el Antiguo y el Nuevo Testamento[100].

En ese planteamiento la moral de Joaquín tiende hacia la llegada de la era nueva. En el caso de los monjes, ese axioma básico es defendible, a condición de comprender la era nueva en un sentido interior. Pero Joaquín va más lejos: se trata, para él, de la regeneración de toda la economía presente, incluidos los aspectos exteriores, públicos, eclesiales. De ahí que, en su opinión, en la medida en que los no monjes están destinados a entrar en esa era, su tarea es adoptar en el presente, del mejor modo posible, el estilo de la vida monástica. Pero lo malo fue que las visiones apocalípticas de Joaquín dejaron

de G. di Napoli, *La teologia trinitaria di Gioachino da Fiore*, «Divinitas» 23 (1979) 218-321; íd., *L'ecclesiologia di Gioachino da Fiore*, «Doctor communis» 32 (1979) 302-326; íd., *Gioachino da Fiore: teologia e cristologia*, «Aquinas» 23 (1980) 1-51.

100. Véase H. Mottu, o.c. en la nota 94 y la recensión que hace de la obra B. Carra de Vaux en «Recherches et documents. Centre Thomas More» 6 (1979) 33-48.

después de él gérmenes de confusión y de inquietud, cuyos efectos se hicieron notar sobre todo durante dos siglos.

Joaquín, en suma, participa indiscutiblemente de una aspiración muy monástica hacia una vida contemplativa en general, y de un modo más preciso hacia una eternidad limpia de las manchas del tiempo presente. Participa también en la aspiración, muy general en su tiempo, de una reforma de costumbres en la Iglesia. En este sentido, coincide con la preocupación de los heresiarcas del XII y anuncia los esfuerzos de Francisco de Asís y de Domingo de Guzmán para dar al problema una solución ortodoxa. Con esos dos fundadores comparte la inquietud de la ortodoxia. En este punto, murió recomendando a sus monjes la sumisión al papa. Es sorprendente este detalle en una persona que fue objeto de una condena de la Iglesia; pero sabemos que sólo quedaron afectados los presupuestos teológicos de su doctrina trinitaria de la historia. Después de él su causa fue explotada por sus admiradores.

4. *La influencia de Joaquín de Fiore*

Las obras de Joaquín de Fiore, excepto el *Liber de unitate seu essentia Trinitatis*, condenado en 1215 y hoy perdido, permanecieron ignoradas prácticamente hasta mediados del siglo XIII. Cuando las órdenes de Fiore y de Cîteaux se extendieron más allá del sur de Italia, empezaron a propagarse también sus escritos; tal difusión coincidió con la aparición de tratados pseudojoaquinitas, lo cual contribuyó a dar una visión falsa o deformada de la doctrina de Joaquín.

Sabemos el papel importante que en el desarrollo del joaquinismo tuvieron las órdenes mendicantes y especialmente los franciscanos. Entre los pocos discípulos de Joaquín, hay que mencionar a Gerardo de San Donnino, autor del *Introductorius in Evangelium aeternum*, condenado en 1255 por Alejandro IV. Los otros franciscanos joaquinitas intentaban desentrañar el sentido histórico de la figura de san Francisco e interpretar, a partir del mismo, las predicciones relativas a la Iglesia del futuro y a los *viri spirituales*. Más tarde, para los «espirituales» disidentes, la cuestión de la observancia integral de la *Regla* y de la pobreza absoluta será más importante que las doctrinas del abad de Fiore; pero se servirán de ellas como armas de combate e incluso las deformarán, para adaptarlas a una polémica que no tenía

nada que ver con las mismas. Así es como Joaquín de Fiore se convirtió en el profeta del mesianismo franciscano[101].

Por otra parte, el joaquinismo, admitiendo que la contribución franciscana haya sido un factor decisivo en su origen y desarrollo, se presenta como un fenómeno complejo y carente de homogeneidad. Ello explica la diversidad de sus representantes: Juan de Parma, Gerardo de San Donnino, Pedro Juan Olieu u Olivi, y el mismo san Buenaventura, al lado de Arnau de Vilanova o de Dante Alighieri. En el plano social, el joaquinismo se introduce en las altas esferas de la curia pontificia y en las cortes de Nápoles y de Aragón sobre todo. Penetra en las capas populares, como los beguinos de Provenza o los *fraticelli* italianos[102]. Será particularmente activo durante el gran cisma de Occidente. Sigue influyendo en los siglos XV y XVI, entre predicadores famosos como Bernardino de Siena, Vicente Ferrer, Jerónimo Savonarola, entre humanistas e historiadores, y teólogos católicos y protestantes, e incluso en los primeros jesuitas y misioneros de América[103]. La primera edición de las obras auténticas de Joaquín y algunas apócrifas, publicada en Venecia (1516-1527), a cargo de los ermitaños de san Agustín, manifiesta el interés que suscitaron en algunos círculos[104].

101. Entre la numerosa bibliografía sobre el tema, consúltese B.-D. Dupuy, *Joachimisme,* en *Catholicisme* VI, París 1967, p. 887-895; G. Bondatti, *Gioachinismo e francescanismo nel duecento,* S. Maria dei Angeli 1927; A. Messini, *Profetismo e profezie ritmiche italiane d'ispirazione gioachimito-francescana,* «Miscellanea francescana» 37 (1937) 34-54; 39 (1939) 109-130; R. Manselli, *L'attesa dell'età nuova ed il gioachinismo,* en *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità,* Todi 1962, p. 147-170; L. Salvatorelli, *Movimento francescano e gioachinismo. La storiografia francesana contemporanea,* en *Relazioni del X congresso internaz. di scienze storiche* III, Florencia 1955, p. 403-448; R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito,* «Archivio italiano per la storia della pietà» 4 (1965) 351-708; *Chi erano gli spirituali,* Asís 1976. En cuanto a Cataluña, véase J.M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticellos catalanes,* Vich 1930, y por lo que se refiere a Arnau de Vilanova, el representante más singular del joaquinismo entre nosotros, véase el boletín de Francesco Santi, *Orientamenti bibliografici per lo studio di Arnau de Vilanova. Studi recenti (1958-1982),* en «Arxiu de textos catalans antics» 2, Barcelona 1983, p. 371-395.

102. R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza,* Roma 1959; Ch. Schmitt, *Fraticelles,* en DS V, París 1964, p. 1167-1188; J. Sanchis Sivera, *Fraticelos catalano-aragoneses,* «Analecta sacra tarraconensia» 26 (1953) 23-36.

103. Cf. M. Bataillon, *Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde,* en «*Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e^ siècle,* París 1959, p. 251-263.

104. Cf. M. Reeves, *Joachimist expectations in the ordre of Augustinian Hermits,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 25 (1958) 111-144.

La presencia de elementos joaquinitas en algunas corrientes heterodoxas parece hoy demostrada: en los seguidores de Amalarico de Bene (condenados por el concilio de París en 1210), en los hermanos apostólicos de Gerardo Segarelli (quemado en Parma por la inquisición en 1300), y de su discípulo Dolcino[105], en los husitas de Bohemia y los alumbrados del siglo XVI castellano. Pero, en general, es difícil precisar hasta qué punto el contenido doctrinal y el proyecto real de dichos movimientos proceden o se inspiran directamente en la doctrina de Joaquín.

Sin duda, el nombre de Joaquín está inseparablemente unido a la historia del profetismo medieval, y sus métodos hermenéuticos tuvieron muchos imitadores entre los comentadores de la Biblia, hasta el siglo XVII, en particular a propósito del *Apocalipsis.* La concepción progresiva y renovadora de la economía de la salvación, que camina hacia una realización cada vez más plena, y también la afirmación de los valores escatológicos y presentes en la vida de la Iglesia, son desde el punto de vista espiritual los aspectos más positivos del mensaje de Joaquín[106].

105. Cf. E. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale,* Florencia 1964.

106. Véase, por ejemplo, E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* II, Augsburgo 1959, p. 590-598, que tanta influencia tendría en la actual teología de la esperanza.

Parte quinta

TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

Capítulo primero

UN NUEVO MÉTODO DE HACER TEOLOGÍA

I. Scholasticus. Historia de un vocablo

Los especialistas nos enseñan que el vocablo *scholasticus* tuvo en primer lugar un sentido retórico y pedagógico[1]. En el latín postclásico, designa al estudiante que aprende a plantear una causa provocada por las circunstancias, al gramático o al profesor de elocuencia.

Pero, sobre todo a partir del renacimiento carolingio, su significación se hace más interesante para nuestro propósito. Se convierte en un término elogioso, conservando, si se quiere, algo de su primera significación retórica o literaria. Recordemos que en esa época el pensamiento occidental, apenas salido de una «edad oscura», dispone de pocos elementos para preparar sus construcciones futuras. Sólo conoce la filosofía antigua a través de los textos de Boecio, de Casiodoro y de los resúmenes precisos, pero con tan poca enjundia, de Isidoro de Sevilla. Los primeros ensayos del pensamiento son sobre todo gramaticales, y es curioso estudiar, a través de todo ese período, el papel de la gramática como propedéutica a la filosofía y a la teología, e incluso como método de argumentación; la dialéctica y la retórica confluyen en una misma corriente; los tratados de Aristóteles serán conocidos más tarde. No es ahora el momento de estudiar esa primera forma del espíritu medieval; pero unas indicaciones permitirán comprender la evolución semántica del vocablo *scholasticus*, próxima a su significación primera y en camino hacia un sentido nuevo.

Hojeemos, por ejemplo, las cartas de Alcuino y las de Carlo-

1. Cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* VIII, Niort 1886, p. 351-352.

magno. La palabra *scholasticus* sale con frecuencia y adquiere tres sentidos principales. Primero, un sentido afín a la significación primera: podríamos traducirla por «letrado», o algo aproximado: *optamus vos scholasticos bene loquendo,* escribe Carlomagno al abad de Fulda[2]. Después, un sentido que evoca la lógica, la buena organización de los pensamientos: *scholastica et acutissima argumentatio* (Alcuino)[3]. Finalmente, como prolongación del anterior, un sentido científico y polémico a la vez: *contentiosas scholasticorum quaestiones* (Alcuino)[4].

Los pensamientos y las realizaciones efectivas a que se refiere la palabra son todavía pobres, sobre todo si se comparan a los edificios medievales en su madurez, es decir, al grueso del siglo XIII. Entonces, la palabra «escolástico» designa las vastas síntesis, que conservan el orden de las Sentencias —anteriores cronológicamente— y que unirán textos de meditaciones con construcciones propiamente filosóficas. Lo que se enseña en la escuela es algo que presenta a la vez un extremado valor —ya que se trata de la teología— y una extrema coherencia, ya que el dato revelado se integra en un sistema de categorías y razonamientos que se pretende estricto y universal.

La materia filosófica y teológica elaborada en estos siglos constituirá el fondo de la doctrina que se enseñará en los siglos XVI y XVII, de la que desconfiará, por ejemplo, el adolescente Descartes. Las expresiones de «filosofía escolástica», de «teología escolástica» —o de «la escuela»— recuperan un sentido próximo al sentido original. Mientras que en el siglo XIII, por ejemplo, «escolástico» suponía *también* una aventura del pensamiento, después se convirtió simplemente en objeto de una enseñanza tradicional, considerada como acabada y transmisible de siglo en siglo. El tomismo joven era un modernismo, como ya se ha destacado; las tesis inspiradas en el tomismo que se enseñan en el alba de la filosofía moderna son una herencia preciosamente conservada. El vocablo «escolástico» adquiere un sentido puramente escolar.

Este sentido de la palabra, que es peyorativo, se halla incluso en É. Gilson que dice que «la filosofía degenera en escolástica cuando, en lugar de tomar como objeto de reflexión lo concreto existente... se aplica a fórmulas propuestas para explicarlo como si dichas fórmulas... fuesen la realidad»[5]. Es verdad que establece tal distinción

2. PL 100, 43B. 3. PL 100, 280D. 4. PL 100, 184B.
5. *El tomismo,* Pamplona 1978, p. 644.

para defender a santo Tomás contra sus discípulos y no quiere ver en el tomismo verdadero una escolástica. Pero el texto citado sólo nos interesa en la medida en que se sitúa en un conjunto de reacciones contemporáneas ante la escolástica.

Estamos muy lejos de Alcuino. Es verdad que no se trata aquí de santo Tomás, del tomismo o simplemente de la edad media. Lo que nos interesa es la estructura y la significación reales de toda escolástica, existente o posible. Es aquí donde debemos orientarnos, si queremos entender lo que representó en un momento concreto de la historia de la teología, si queremos dar una descripción de su esencia.

¿Cuáles son las variantes que se pueden fijar al concepto? ¿Cómo es que autores distintos, sin coincidir en sus apreciaciones, hablan finalmente de la misma cosa? Distinguiría tres puntos:

a) la referencia a una escuela, según la etimología, y que podemos hallar, explícita o no, en la carta de Carlomagno, emperador amigo de pedagogos;

b) la idea de una cultura adquirida, gracias a un trabajo anterior, conservado con cuidado y transmitido a los discípulos;

c) la idea de discusión: las *contentiosas quaestiones* de Alcuino, que pertenecen a la forma escolástica de pensamiento.

Éstos son los tres caracteres fundamentales que se trata de precisar. Nos puede ayudar el recurso a algunos rasgos del pensamiento medieval. No tendremos presente ahora el valor de los contenidos propios, para interesarnos sólo en los procedimientos.

II. El espíritu escolástico

Escolástico es, en primer lugar, la filosofía o la teología de una escuela. Es inútil recordar ahora la importancia del concepto de escuela para la historia de la teología. Todo teólogo nuevo abre caminos en los que se comprometen después de él los discípulos ilustres u oscuros que pueda tener, sus seguidores. Pero se acostumbra a llamar la Escuela, con mayúscula, al movimiento medieval conocido por escolástica. Y la escuela intenta perpetuar en las generaciones sucesivas una interpretación del mundo considerada como la única válida. Los estudiantes eran como naturalmente introducidos en una escuela, en el doble sentido de la palabra: recibían la enseñanza, y esta enseñanza reproducía una teología ya formulada anteriormente en el pensa-

miento del profesor. La genealogía espiritual de los maestros, desde santo Tomás hasta el último todavía vivo, se asimilaba a una especie de vasto colegio en que cada cual recibía de su predecesor y transmitía a su sucesor. Autoridad, continuidad: he aquí lo que fundamentaba la escuela por excelencia, la que distribuía la enseñanza escolástica. ¿Se trata de una caricatura? Quizá en cuanto al contenido. Seguramente no, en cuanto a la forma. La edad media concibió el pensamiento como materia que había que transmitir. En la cumbre, Dios, que se expresa en los libros revelados; en estos textos está toda la verdad; el Verbo es en último término el primer doctor. De Dios, la revelación pasa jerárquicamente a los ángeles, después a los hombres; entre los hombres, los apóstoles y los profetas están en lo más alto; después los padres de la Iglesia, luego el doctor, o profesor, que enseña a los estudiantes la verdad. Es ésta una jerarquía magistral, en la que la enseñanza se comunica en cascada. Por otra parte, nada de orgullo, al menos en principio, en el doctor; santo Tomás meditó sobre las cualidades necesarias a quien se sienta en una «cátedra magistral» y que de hecho está sometido a unas obligaciones especiales. La escuela es sólo un caso particular en un universo totalmente escolar, en el que la verdad es un bien precioso que se recibe y se da. La edad media no es escolástica por azar; lo es porque su visión del mundo está centrada en un Dios que enseña al hombre.

Una segunda característica. Un escolástico se fundamenta en un dato primero que no tiene nada de problemático. La palabra divina es el texto constante de la reflexión, y esa palabra divina no se pone en duda. Pide simplemente ser explicitada, pues el hombre caído no es apto para interpretarla de un modo correcto a la primera. Pero tal explicitación, ya la tenemos: está contenida en los escritos de los padres, que por una gracia especial tenían un sentido profundo del mensaje de Dios, y en las diversas decisiones que traducen la tradición eclesiástica. La Escritura, los padres, la Iglesia: he aquí las tres bases de toda teología. El constante reproche que se hace a los herejes es que introducen expresiones nuevas *—novitates vocum—* y dicho reproche está basado en un texto de san Pablo (1Tim 6,20). La tarea del teólogo consistirá, por lo tanto, en ordenar ese vasto contenido. Es interesante ver el camino de tal método a través de los siglos: los padres citan la Escritura (toda la Biblia está contenida, por fragmentos, en la obra de san Agustín). Los primeros teólogos citan la Biblia, a los padres, los decretos conciliares. En el siglo IX, los controver-

sistas se oponen mutuamente voluminosos pliegos de citas, generalmente muy indigestos. Luego, la necesidad de orden suscita la aparición de las colecciones de sentencias, de *sic et non*. Se comentan estas sentencias; el comentario se convierte en materia de reflexión. Y así nacen las sumas del siglo XIII, monumentos constituidos por toda esa herencia de siglos anteriores, que, además, se quiere interpretar en función de la filosofía aristotélica. En resumen, el segundo carácter de la teología escolástica —aceptación de un contenido primero— se expresa con la famosa fórmula de san Anselmo: *fides quaerens intellectum*. La fe se adhiere a un dato que no se cuestiona, y sólo intenta penetrar su sentido, estructura íntima y conveniencia. Para lograrlo utilizará técnicas diversas: interpretación de textos, construcción de conceptos, diversos tipos de razonamiento. Pero toda esa actividad se refiere de cerca o de lejos al primer fondo aludido. En los artículos de santo Tomás, las objeciones enumeradas después del enunciado del problema, están todas ellas contrapesadas por un único texto escriturístico; basta con ese texto para que uno se vea obligado a hallar una solución racional a las objeciones. De este modo, el razonamiento se construye en función de la revelación.

Así, pues, los teólogos medievales intentaron «tomar clara conciencia de lo que implicaban sus propios principios y formularlos claramente», tal como dice Gilson[6]. Tal toma de conciencia no se dio sin crisis. Y aquí aparece la tercera característica: una escolástica supone una lógica y una dialéctica, en el sentido aristotélico de la palabra. Una lógica: el razonamiento obedece a leyes. Sí, el razonamiento es esencial a la constitución de una escolástica. Para explicitar el dato, hay que saber regular su pensamiento; el dato es expresado *en términos humanos*. Comprendemos mejor así, por ejemplo, la constitución del argumento ontológico: san Anselmo se ve conducido al mismo por un versículo de los salmos, que se trataba de explicar en su literalidad. Ciertamente, podemos añadir que la ausencia de una filosofía de la naturaleza le obligaba a apoyarse sobre el puro pensamiento; pero, también es evidente que sin dicho texto bíblico, quizá no habría llegado a la meta. Comprendemos también la importancia de la lógica de Aristóteles, que, con su pesentación completa de razonamientos demostrativos, dialécticos, oratorios y sofísticos empalmaba maravillosamente con la escolástica medieval. Al ser teología

6. *L'esprit de la philosophie médiévale*, París ^{2}1944, p. 133.

pedagógica, debía demostrar la verdad o la conveniencia de sus artículos; al ser teología fundamentada en textos, debía manejar conceptos y saber distinguir los razonamientos capciosos. En fin, tenía que discutir con los herejes: de ahí la importancia de la dialéctica. La dialéctica de Aristóteles enseña a probar la falsedad de los argumentos adversos. El teólogo no sólo posee la verdad: también tiene que luchar contra el error. De ahí el uso sistemático de las controversias, o de la dialéctica, en la universidad medieval. La dialéctica es una arma que hay que saber manejar, si se quiere rechazar los errores. Pedagógico y dialéctico, el silogismo parte de premisas tenidas por verdaderas, definitiva o provisionalmente; es el instrumento por excelencia de una escolástica.

En definitiva, comprendemos que la escolástica medieval implica un acuerdo de los espíritus. Lo que es propio de una escuela es la unidad de doctrina: del maestro pasa a los discípulos un sistema de pensamiento en que coinciden todos los intelectuales. Esa unidad se basa a su vez en la unidad de un dato no problemático o, más profundamente, en la unidad del mensaje divino. Dios es el señor, primero, central, y los espíritus reciben su luz. Finalmente, la unidad tiene que luchar contra la dispersión del error por medios apropiados. Ese deseo de una convergencia universal, que se manifiesta también en el anhelo de una ciudad de Dios, es capital para quien quiere comprender el espíritu escolástico. La diversidad, la variación son el error. El acuerdo de los espíritus es al mismo tiempo garantía de verdad y de paz, verdad y paz que se reúnen en el concepto de orden. Una escolástica es una teología y una filosofía del orden.

No es difícil así afirmar que el horizonte intelectual de los escolásticos era el *aeternus rerum ordo*, que abarca toda la realidad: el Dios vivo, creador y salvador; el cielo y la tierra; la encarnación del Verbo y Cristo el Señor... y su reino en este mundo (la Iglesia y el Estado, el emperador y el pontífice, el rey y el sacerdote). En una palabra, abarca lo que Eusebio de Cesarea, el teólogo de Constantino, definía como «un Dios, un Logos, un César, un Reino», de consecuencias muy concretas y ambiguas en la historia de la Iglesia. Porque no se puede olvidar la identificación que se dio entre el *aeternus rerum ordo* y el *christianus rerum ordo*. La eclesiología medieval quedó marcada, en sus diferentes fases, por esa concepción globalizadora y unitaria que conoce sus raíces en el *ordo rerum* agustiniano. Y, en ese aspecto, sabemos que el heredero principal del *ordo rerum* agustiniano, en un sentido muy preciso, fue san Bernardo con su complejidad místico-política.

III. Formas, textos y métodos

El análisis de la escolástica y de su espíritu se puede hacer simplemente a partir del examen de las *formas* (literarias e intelectuales) que le son propias[7]. Dichas formas aparecen en los títulos que hallamos continuamente en los catálogos de obras escolásticas: comentarios, cuestiones disputadas, cuestiones quodlibetales, sumas[8]. Todas tienen una base y una intención didácticas. Los comentarios están destinados a hacer comprender las obras (de naturaleza religiosa, filosófica, científica) consideradas como fundamentales. Las cuestiones quieren resolver temas problemáticos de teología o filosofía, según un esquema rigurosamente regulado. Una suma es el resumen sistemático de un conjunto doctrinal, resumen que puede ser muy amplio. La composición de las obras de esas diversas categorías supone la aplicación de ciertos *métodos* a cierto conjunto de *textos*, métodos y textos que, con las formas enumeradas, constituyen el régimen mental característico de la escolástica.

Las elaboraciones teóricas siempre se construyen sobre textos. Aquellos sobre los que los escolásticos basan principalmente su trabajo son de orden religioso y de orden profano. Los primeros son las Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento), en su traducción latina; las expresiones de la enseñanza oficial de la Iglesia, sobre todo las decisiones conciliares; los escritos de los santos padres, como Agustín, Hilario, Gregorio Magno, y también los tratados atribuidos a Dionisio Areopagita[9]; finalmente, los cuatro *Libri Sententiarum*, en que Pedro Lombardo había reunido, hacia 1150, el conjunto de datos y de problemas de la fe cristiana tal como habían sido determinados, discutidos, comprendidos por los principales pensadores de la Iglesia. La elección de las *Sentencias* como libro básico de la enseñanza teo-

7. A.M. Landgraf, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956, p. 55-79.

8. Para los géneros literarios propios de la escolástica, véase M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal-París ²1954, p. 66-82.

9. Respecto al comentario de santo Tomás a Dionisio, véase M.-D. Chenu, o.c. en la nota anterior, p. 192-198.

lógica es una de las características de la escolástica[10]. Los textos de orden profano son esencialmente, para la filosofía, las obras de Aristóteles, la mayoría de las cuales no fueron traducidas al latín hasta la segunda mitad del siglo XII. Hay que añadir algunos discípulos y comentadores del filósofo griego, principalmente los filósofos musulmanes Avicena y Averroes. En esos dos conjuntos de escritos, los principales son los que son objeto de comentario: la Escritura *(sacra pagina)*, Dionisio, las *Sentencias*, Aristóteles; los demás, que sirven para comprender y desarrollar la enseñanza contenida en los primeros, son menos decisivos, pero, a pesar de ello, tienen una gran importancia: son también autoridades *(auctoritates)*, en grados distintos que unen su peso al del razonamiento[11].

Los métodos, gracias a los cuales los escolásticos recogen los resultados doctrinales, son ante todo la *lectio*, por un lado, y la *quaestio* y la *disputatio*, por el otro. La *lectio* consiste en explicar los textos fundamentales de la enseñanza; el texto se divide en diversas partes y después se comenta en detalle; por último, se examinan los problemas que plantea. La *quaestio* y la *disputatio* versan sobre las dificultades surgidas en los textos «leídos», a causa de la diversidad de soluciones que han sido propuestas. La *quaestio* aparece a principios del siglo XII; en el XIII la técnica ya está bien establecida[12]. En su forma más precisa y clara, una cuestión comprende: el enunciado de un problema *(Utrum?* «¿Es que...?»); las *auctoritates* que llevan a concluir en un sentido, luego las que llevan a concluir en otro; la solución del problema; la respuesta a los argumentos que apoyaban la respuesta rechazada: más que la refutación de unas «autoridades», la precisión de su sentido, mediante puntualizaciones y distinciones convenientes. Incluso en la enseñanza, la *quaestio* es tarea de un solo maestro. Cuando intervienen otros protagonistas, adopta la forma activa de *disputatio*, sometida a reglamentos universitarios precisos: las *quaestiones disputatae* se desarrollan en la escuela del maestro, con la

10. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 8, p. 226-237.

11. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 353-357; íd., o.c. en la nota 8, p. 106-131; E. Schillebeeckx, *Revelació i teologia*, Barcelona 1970, p. 157-164.

12. P. Glorieux, *L'enseignement au moyen-âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIII^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 35 (1968) 65-186: un intento de síntesis sobre el marco y la actividad de la Facultad de teología de París a partir de textos oficiales.

participación de sus estudiantes y bachilleres; para las *quaestiones quodlibetales*, se amplía la participación y la elección de los textos discutidos se deja a los asistentes.

IV. El marco institucional

Lectio, *quaestio* y *disputatio* implican un desarrollo de las «artes» del lenguaje (sobre todo de la gramática y de la dialéctica, para el análisis de textos y el examen regulado de las dificultades) que empieza a principios del siglo XII (particularmente con Abelardo)[13]. En el mismo siglo Pedro Lombardo propuso ordenar los problemas teológicos que habían prevalecido, y también Aristóteles era traducido al latín: éstas son las principales condiciones de la escolástica. Pero supone también condiciones institucionales e históricas.

En las universidades hallamos una jerarquía de personal: estudiantes, bachilleres, maestros. La institución universitaria es un hecho del siglo XIII: hecho urbano, así como el desarrollo, en los siglos XI y XII, de las escuelas catedralicias era una consecuencia del desarrollo de los pueblos medievales. La universidad confiere el derecho de enseñar *(licentia docendi)*. Agrupa las facultades especializadas: facultad de teología, facultad de artes, donde se enseñan las ciencias profanas, facultad de derecho y de medicina. Se tenía que ser licenciado en artes para poder preparar la licencia en teología. La universidad es, por lo tanto, el lugar donde trabaja y se reconstruye, por aportaciones sucesivas, una capa social determinada: el cuerpo profesoral especializado. Así la escolástica es un producto universitario, en el sentido institucional y social al mismo tiempo[14].

Hay que destacar, en el cuerpo profesoral, la presencia de una categoría, cuya importancia crece rápidamente a partir de mediados del siglo XIII, que es la de los religiosos mendicantes: frailes menores (franciscanos) y frailes predicadores (dominicos)[15]. Ambas órdenes,

13. J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, París 1969, expone óptimamente el método dialéctico y gramatical con que Abelardo aborda los problemas teológicos. Véase también M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, París 1957, p. 15-32.

14. Entre la numerosa bibliografía referente a la universidad medieval, recomiendo L. Halphen, *À travers l'histoire du moyen âge*, París 1950; el cap. 3 está dedicado a *Les universités au XIII^e siècle*. En pág. 676 ampliamos estas ideas.

15. La significación de la aparición de estas órdenes, instrumento de la necesaria

cuya fundación data de principios del XIII, no dependían de las autoridades eclesiásticas locales, sino directamente del papado, y sus miembros pasan de una universidad a otra sin consideración de fronteras. Por otro lado, el derecho de vigilancia del obispo sobre la universidad de su ciudad va decreciendo; la universidad también se libera de otros vínculos, lo cual la deja parcialmente fuera del control de las autoridades civiles. Así las universidades ocupan un lugar aparte en las instituciones y, gracias a su estatuto y personal, están por encima de las particularidades locales. El saber que tienen la misión de elaborar y transmitir, que es precisamente el saber escolástico, expresa en su orden una tendencia a la unificación doctrinal y jurídica, bajo la autoridad superior del papa. El punto de partida de esa tendencia se sitúa al final del siglo XI, con Gregorio VII.

V. Los inicios de la escolástica

Los autores no siempre están de acuerdo en determinar en qué momento empieza la escolástica. La respuesta varía según el concepto que los autores se forjen de esa teología. ¿Es la introducción de Aristóteles en Occidente lo que determina su comienzo? En tal caso no es fácil señalar cuándo, porque Aristóteles fue introduciéndose poco a poco. ¿O es decisiva la introducción de la *quaestio* en las disputas? Pero el método de la cuestión ya se había introducido en el siglo IX[16].

Realmente es difícil resolver *a priori* el interrogante, ya que siempre hay un elemento de determinación, positivo, que depende de la historia. Sin embargo, con una buena argumentación se puede situar el comienzo de la teología escolástica hacia fines del siglo XI. La escolástica primera perdura hasta el principio del siglo XIII. La razón de esta determinación es que, a partir del final del siglo XI aumentan aquellas notas que determinan el nuevo tipo de teología. La nueva evolución tiene lugar luego por medio de un nuevo contacto con Aristóteles hacia la mitad del siglo XII.

reforma apostólica, ha sido puesta de relieve por M.-D. Chenu, *Reformas de estructuras en la cristiandad*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 33-49; íd., o.c. en la nota 11, p. 252-273 donde conecta el despertar evangélico de los mendicantes con el florecimiento teológico.

16. Landgraf, o.c. en la nota 7, p. 64.

1. *Notas determinantes del nuevo tipo de teología*

— Hacia el final del siglo XI los teólogos empiezan a usar el *método dialéctico,* hasta el extremo de que cada día se impone más.

— Además de la autoridad del padre de la Iglesia se reconoce la *autoridad del maestro*. La razón está en que en aquel momento enseñaban maestros excelentes[17].

— Aparecen las *escuelas* teológicas. A veces era un texto, obra de algún maestro, a cuyo alrededor se formaba la escuela; otras veces nacía según una afinidad de ideas (así en Abelardo, Gilberto de la Porrée, etc.); otras veces se dan ambas cosas[18].

— Formación técnica de la *quaestio*. Ya en el siglo IX se daban cuestiones, además de las lecciones. En los comienzos de la escolástica, la técnica de la cuestión se perfeccionó a base del método *sic et non* (pros y contras) de Abelardo, en que ciento cincuenta y ocho proposiciones son al mismo tiempo sostenidas y negadas por medio de argumentos sacados de la Escritura, de los concilios y de la razón. Esa demostración dialéctica conducía a la técnica de la *quaestio*. El *non* de Abelardo se convierte en el *videtur quod non;* su *sic* se transforma en *sed contra est;* y añadirá a éstos una respuesta general que presentaba los principios de solución, y las respuestas específicas que aplicaban dichos principios a cada uno de los elementos de prueba puestos anteriormente. Paralelamente a esa evolución, se daba la actividad erudita que consistía en componer libros de sentencias que recogían y clasificaban pasajes oportunos sacados de la Escritura y de la tradición. Cuando se aplica la técnica de la *quaestio* a los materiales presentados en los libros de sentencias, tiene lugar la aparición de los comentarios, que plantean problemas nuevos. Habría sido inútil conciliar los materiales divergentes que contenían los libros de sentencias, si las soluciones aportadas a las múltiples cuestiones hubiesen sido incoherentes. Por lo tanto, era necesario hallar un sistema conceptual susceptible de permitir a los teólogos aportar respuestas coherentes a todas las cuestiones planteadas lo cual se realiza adoptando y adap-

17. Ibídem, p. 21-24; cf. también Chenu, o.c. en la nota 11, p. 324-329 y 351-365.

18. Landgraf, o.c. en la nota 7, p. 24-26. Véase también H. Cloes, *La systematisation théologique pendant la première moitié du XII[e] siècle,* «Ephemerides theologicae lovanienses» 34 (1958) 277-329.

tando parcialmente el *corpus* aristotélico. A partir del siglo XII pueden aparecer ya las *summae*, que son colecciones de cuestiones, más o menos sistematizadas. La tendencia expresa a la sistematización ya se da al principio, como se nota cuando Abelardo, en el prólogo a su *Theologia scholarium*, dice que quiere proponer *aliqua eruditionis summa*, o cuando Hugo de San Víctor, en el prólogo al *De Sacramentis christianae fidei*, afirma *hanc enim quasi brevem quandam summam omnium in unam seriem compegi*.

2. *Contacto con Aristóteles*

Aunque el comienzo de la escolástica no está simplemente vinculado con el nuevo contacto con Aristóteles, sin embargo dicho contacto fue decisivo para la evolución de la escolástica del siglo XII, con un mejor uso de la dialéctica aristotélica, y para su pleno desarrollo en el siglo XIII, cuando Aristóteles era ya totalmente conocido.

Aristóteles fue conocido siguiendo una triple etapa:

— La doctrina de las categorías fue conocida a través de Boecio. La influencia de esta parte, ya antes de la escolástica, fue notable. En la época carolingia la teología estaba ligada a la gramática. Nacen aquellas colecciones de sentencias, cadenas, glosas, que ofrecieron a los escolásticos un gran material que ellos usaron como fuentes.

— Hacia mediados del siglo XII se introdujeron otros tres libros de Aristóteles que tratan sobre todo del silogismo. Ello ofreció un nuevo instrumento para la evolución de la teología escolástica.

— A principios del siglo XIII se introdujeron las demás obras de Aristóteles, primero a través de las traducciones arábigas, con comentarios de los filósofos árabes y judíos, luego a través de traducciones directas del griego. Aquí tenemos la condición esencial para la nueva fase de la teología escolástica, en cuanto que los teólogos cada vez usaron más la metafísica de Aristóteles como instrumento de la explicación teológica.

VI. El concepto escolástico de teología

1. *Relación entre fe y razón en la teología escolástica*

Ya que la teología es comprensión de la fe, es importante ver cómo la teología escolástica concibe la relación entre la razón y la fe[19]. La consideración de tal aspecto permite a la vez señalar las principales líneas de la evolución de la teología escolástica según la diversa interpretación de las relaciones entre fe y razón.

Agustín dejó a los escolásticos el programa teológico en la fórmula *credo ut intelligam*. Esta fórmula quedó más determinada en Boecio, cuando escribía *fidem, si poteris, rationemque coniunge*. Así no sólo se afirma la coordinación íntima entre la fe y la razón, sino que a la vez el papel de la razón queda acentuado (de hecho, Boecio propone sus tratados teológicos sin citar apenas la Escritura). La coordinación de fe y razón es específica en toda la escolástica, aunque la relación adopta proporciones distintas según los autores. La teología va añadiendo lo que sabemos por la razón humana a los elementos de la revelación que aceptamos por la fe.

Al principio de la escolástica, la solución particular del problema de la relación entre fe y razón se halla en san Anselmo, el cual propone la fórmula *fides quaerens intellectum* (*Proslogion*, proem.). Atribuye una gran fuerza a la razón, en cuanto expone, según unas razones necesarias, los misterios de la fe en su necesidad intrínseca. Anselmo no quiere substituir la fe por la razón, porque no busca la razón para creer, sino que cree para comprender; más aún, está convencido de que nunca llegaría a la comprensión, si antes no hubiera creído. Aunque la posición de Anselmo difiere de la posición del racionalismo posterior, sin embargo se da un peligro real de favorecer un racionalismo deductivo en su especulación teológica[20].

En santo Tomás la cuestión de la relación entre la fe y la razón se presenta de un modo más equilibrado. Contra la tendencia agus-

19. Cf. la obra ya clásica de M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. I, Friburgo de Brisg. 1909; vol. II, 1911. Para completar consúltese J. Pieper, *Scholastik*, Munich 1960. Véase también al art. *Escolástica*, en *Sacramentum Mundi* II, Barcelona 1972, p. 672-721.

20. Para este tema es indispensable recurrir a E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974.

tiniana representada, por ejemplo, por John Peckham y en parte por san Buenaventura, que reducen el ámbito de la razón, y contra el averroísmo latino de Sigerio de Brabante, que prescindía de los datos de la fe en su investigación, Tomás consideraba, por un lado, el campo de la razón filosófica en una autonomía relativa, y por otro mantenía la teología bajo el primado de la fe. Si se da una distinción más elaborada entre filosofía y teología no es para separar, sino para unir, en cuanto él admite la razón filosófica en la visión unitaria de la realidad que la teología quiere estudiar.

Dicha unión, después, cada vez queda más diluida. Ya se ve en Duns Escoto que, contra Anselmo, insiste en la libertad de Dios. Esta libertad también era admitida por Tomás, en la medida en que según él la razón no puede demostrar lo que pertenece a la fe. Pero mientras Tomás concede un valor a las razones de conveniencia dentro de la teología[21], Escoto se muestra más escéptico ante tales consideraciones. El proceso de disolución sigue con Guillermo de Occam y con el nominalismo escolástico. Insiste fuertemente en la libertad de Dios, de tal modo que no se aceptan ya las leyes de la *analogia entis* (así, por ejemplo, afirma que Dios en la encarnación habría podido asumir la naturaleza de piedra o de asno). Si las cosas son así, la razón no desempeña papel alguno en la teología, porque sólo valen los hechos empíricos. De esta manera el nominalismo inauguraba el camino de la fe sin la razón y el camino de la razón sin la fe.

Esta exposición aparece muy esquemática. Al presentar históricamente las posiciones particulares, se tendría que matizar mejor. Sin embargo, podemos pensar que la esquematización es adecuada en cuanto a las grandes líneas, y que es útil para comprender mejor la variabilidad de las relaciones entre fe y razón dentro de la escolástica. Por otro lado, la cuestión como tal no se reduce a un asunto en que sólo los escolásticos estuviesen comprometidos: afecta a toda teología considerada como *intellectus fidei*.

21. Para situar el papel y el valor de las razones de conveniencia, véase M.-D. Chenu, *¿Es ciencia la teología?*, Andorra 1959, p. 92-95 y St. Breton, *Logique et argument de convenance en théologie*, en *La recherche en philosophie et en théologie*, París 1970, p. 207-273.

2. *La teología como ciencia*

La teología escolástica queda muy determinada por la introducción del concepto aristotélico de ciencia.

2.1. *Primeros esfuerzos para introducir el concepto aristotélico de ciencia*

El problema de la introducción del concepto aristotélico de ciencia se presenta en el siglo XIII[22]. Dicha introducción conoció grandes dificultades. La primera provino de la confrontación del concepto aristotélico de ciencia con el de teología tal como se había ido formando a lo largo del tiempo, en la práctica.

Según Aristóteles, ciencia es *cognitio certa ex causis*. La certeza se fundamenta en la evidencia inmediata de la misma cosa o en su evidencia mediata a través del raciocinio. Implica así la evidencia de las conclusiones que se obtienen mediante el raciocinio a partir de principios generales que son conocidos inmediatamente por la razón.

La ciencia es un proceso determinado por la razón, regido por un arte especial que se llama lógica y que quiere terminar en un conocimiento perfecto de las cosas. Un conocimiento que nos dé la certeza de que conocemos la verdad, y en el que no quepa el error. Para llegar ahí se deben conocer las causas de las cosas. Las cosas que se conocen de este modo tienen que ser necesarias. La certeza del procedimiento científico se basa en esa necesidad real de las cosas, y en la necesidad formal del procedimiento lógico seguido. Por esa misma razón la ciencia se ocupa de lo que es universal y no de lo que es particular.

El procedimiento científico es un razonamiento, un discurrir de una cosa conocida a otra todavía desconocida. Y se pretende que las conclusiones tienen que ser aceptadas por todos aquellos a los que se presenten en la forma debida. Dentro de esa obra de razón, la ciencia representa el punto culminante. Es el conocimiento perfecto. Un co-

22. Cf. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 13, p. 67-92; cf. también Cl. Geffré, *L'exemple de sant Tomàs teòleg*, «Qüestions de vida cristiana» 72 (1974) 120-123; U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tubinga 1974; C. Lohr, *Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert*, «Internationale katholische Zeitschrift» 20 (1981) 316-330.

nocimiento totalmente cierto, que da una explicación de por qué las cosas son como son (*ex causis*), y que tiene la fuerza de imponerse a la inteligencia, porque realiza el procedimiento científico de un modo adecuado.

La exposición del ideal de ciencia y de sus exigencias es perfectamente coherente. Si la ciencia tiene que ser un conocimiento perfecto, cierto, explicativo del porqué, y puede imponerse a todas las inteligencias, se exige que se cumplan todos los requisitos mencionados. Desde este punto de vista, tanto el ideal científico como los métodos necesarios para conseguirlo están dentro de la estricta racionalidad. Todas las exigencias metodológicas no son más que condiciones necesarias para que se dé esa estricta racionalidad.

La integración de ese concepto de ciencia a la teología, como ya dijimos, no era fácil de hacer. La dificultad *fundamental* consiste en que la teología procede de la fe, que excluye la evidencia, y no proviene de principios evidentes. Así los autores de la época citan a menudo Hebreos 11,1: *Fides est... argumentum rerum non apparentium* (la fe... es la convicción de las cosas que no se ven). Se añadía *otra dificultad*: la teología se refiere a los hechos de la historia salvadora, y en este sentido a hechos particulares. Pero la ciencia aristotélica trata de los universales y necesarios. La razón misma de la teología parecía excluir la razón de la ciencia. La *tercera dificultad* proviene de la tradición teológica anterior. Los padres conciben la teología como gnosis-sabiduría en el sentido más amplio, con la inclusión del carisma y de la caridad, y este concepto persiste durante la edad media. Así se plantea el problema de saber si el concepto aristotélico de ciencia, con su nota fuertemente racional —que incluye la autonomía de la razón—, se podía aplicar a la teología como comprensión de la fe.

Tal problemática se plantea, por ejemplo, en Alejandro de Hales, quien en la primera cuestión de su *Summa halensis*, pregunta *Utrum doctrina theologica sit scientia*. Su respuesta es negativa. La teología no es ciencia, es sabiduría, porque se sitúa en otro plano que la ciencia, en un plano trascendente que conduce al amor.

En Guillermo de Auxerre tiene lugar un progreso para la integración del concepto aristotélico de ciencia. Insiste máximamente en la trascendencia de la fe, y a la vez prepara la introducción del concepto aristotélico de ciencia a base de establecer una analogía entre el asentimiento de la fe a la primera verdad y la comprensión de los

primeros principios. Así como la inteligencia, en el sentido aristotélico, trata los primeros principios, que son conocidos por sí mismos, así también la fe trata los artículos de la fe, como si se tratara del conocimiento de los primeros principios (naturalmente, sólo para los creyentes). Cf. *Summa aurea* III, tr. 3, c. 1; tr. 8, q. 1. Así como las ciencias profanas proceden a la manera de conclusiones de principios conocidos, así la teología procede de los artículos de la fe. Las consideraciones de Guillermo de Auxerre preparan la solución tomista.

2.2. *La teología como ciencia en la Summa de santo Tomás*

En la *Summa* I, q. 1, art. 2, santo Tomás considera la teología como ciencia mediante la subalternación de la ciencia. Dicha solución se hizo clásica en los teólogos posteriores. Pero los escolásticos posteriores querrán esclarecer si la teología es ciencia propiamente dicha o impropiamente dicha. Hay que afirmar que, comparada con el concepto aristotélico de ciencia, es ciencia impropiamente dicha, ya que la subalternación y la imposibilidad de adquirir los principios de la ciencia superior (la ciencia de Dios y de los bienaventurados) en la teología del hombre *viator* es de derecho y no sólo de hecho.

Es verdad que santo Tomás aceptó sin ambages considerar los artículos de fe como si fuesen los «principios» de una ciencia, incluso como las premisas mayores de una deducción racional; y al tratarlos, por otro lado, como notificaciones transmitidas por una ciencia superior, la ciencia que posee Dios de sí mismo, los juzga aptos para suministrar la luz necesaria a la ciencia «subordinada» del creyente. De modo semejante a la ciencia óptica se somete a la física general, aceptando, sin demostrarlos por su cuenta, los principios que le ofrece el físico. La teología no es más que un caso extremo de una forma habitual de conocimiento en las disciplinas del saber. ¿Y qué tiene de extraño, si se trata de Dios y de su criatura?

Nos interesa ahora ver cómo las dos capacidades de progreso en la *percepción* y en el *razonamiento* hallan su norma unificadora y las diferencias en un régimen orgánico, en el esquema de ciencia. Dicho de otro modo, la fórmula dogmática posee un valor religioso, que se encarna en sus conceptos, y gracias al mismo el trabajo ulterior del espíritu podrá estar en comunión con el Dios que se revela. La ar-

monía espiritual, armonía relativa pero suficiente, se verá salvaguardada en el paso de la luz llena de frescor de la fe a la conclusión teológica. La fe habrá producido una ciencia, de la que ella misma se alimentará[23].

De este modo santo Tomás considera la teología como ciencia. Ya vimos el fundamento de tal afirmación: ciencia significa un conocimiento riguroso, en la certeza de unos principios. Dichos principios, que son los artículos de la fe, son absolutamente ciertos, porque son unos conocimientos revelados por Dios. Por lo tanto, a pesar de la falta de autonomía total de la razón, podía hablar de una pretensión de estricta racionalidad en la teología. Esa estricta racionalidad dependería de la certeza absoluta de los principios de la fe —principios de la teología— y del rigor lógico en el proceso de deducción.

Pero como el conocimiento que tenemos de los artículos de la fe es un conocimiento oscuro, confuso y ambiguo, la certeza «objetiva» de nuestra fe resulta muy deficiente como certeza en sí. La certeza en sí se convierte en algo subjetivo.

Sin embargo, los escolásticos hablan de una certeza «objetiva» en teología, aunque a causa de la oscuridad y ambigüedad de los artículos de la fe, tal certeza quede disminuida como certeza. Por ello, en teología no se realiza el ideal de ciencia: podemos llegar a opiniones; difícilmente llegamos a conclusiones demostrativas científicas.

Se da, pues, una deficiencia entre el ideal que santo Tomás se propone y lo que realmente se puede lograr. Propone un ideal de «ciencia» y sólo conseguimos «opiniones». Sin embargo, debemos considerar el caso de las razones de conveniencia. De entrada, ya santo Tomás nos propone esa forma de razonar como un procedimiento que no pretende ser científico. No pretende demostrar, ni dar certeza. Sólo pretende manifestar la conveniencia de algo. Estamos totalmente —hecho reconocido explícitamente por santo Tomás— en el campo de la opinión. Por otro lado, la metodología propuesta en las razones de conveniencia resulta adecuada para conseguir lo que se propone[24].

23. Es útil consultar W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975, p. 282-326, que conduce inmediatamente a la problemática actual de la teología como ciencia.

24. Véase la bibliografía citada en la nota 21.

3. *Consecuencias de la aplicación del concepto aristotélico de ciencia a la teología*

3.1. *Naturaleza argumentativa de la teología*

El concepto aristotélico de ciencia tiene el peligro de reducir la teología a una ciencia de conclusiones: el estudio de los principios —los artículos de la fe, palabra de Dios— no cae en el ámbito de la ciencia aristotélica. Los principios ya se suponen. La historia, tejida de hechos singulares, tampoco tiene cabida en una ciencia que sólo trata de universales, como ya dijimos. Los teólogos postridentinos excluyeron de su cristología, por ejemplo, la vida de Cristo —cuyos misterios santo Tomás había explicado todavía— por considerar que la vida de Cristo, singular e histórica, no era científica.

Por lo tanto, adoptar un concepto de ciencia determinado tiene enormes repercusiones en la concepción de la teología. Adoptar un concepto de ciencia basado en el historicismo, por ejemplo, supone una clase de peligros diferentes de los que acarrea la noción aristotélica de ciencia: entonces el estudio sólo se interesa por el dato positivo y excluye el razonamiento contemplativo que está en el término de toda teología. Tan fácil es para un espíritu especulativo la ilusión de creer que capta los datos elementales, que conviene insistir sobre el parcial desequilibrio entre la fe pura y las conclusiones teológicas. Las categorías racionales que utiliza el teólogo, ya sea como agentes de elaboración, ya sea como contextura de sus conclusiones, son psicológica y objetivamente impotentes para aprisionar la realidad religiosa. El orden que introducen las armonías que distinguen, sin que sean piezas extrañas, sólo son una expresión parcial de los valores primarios experimentados en la fe o practicados en la vida.

3.2. *Aplicación del concepto aristotélico de ciencia al tratado de los sacramentos*

El caso más claro del fracaso de la pura especulación posiblemente es el de la teología sacramental, en que el florecimiento más imprevisible de las prácticas simbólicas del culto se halla, durante siglos, organizado como ciencia teológica en forma de sistema conceptual.

Acciones tan dispersas como la ablución del agua, la acusación de los pecados, el contrato matrimonial y la consagración del pan, son analizadas según esquemas aparentemente unívocos. «Forma» y «materia» son instrumentos indispensables, no sólo de estabilidad ritual, sino también para la comprensión del gesto sacramental; no pueden pretender expresar las amplias virtualidades religiosas del símbolo, fijar sus delicados matices en la evolución o la multiplicidad de las liturgias, captar toda la representación de la acción ritual. El teólogo latino reducirá el símbolo a un «signo» en que la inteligibilidad se hace definible y la expresión es clasificada jurídicamente; pero el oriental conservará para el sacramento su nombre de «misterio», y Dionisio ve en el culto un medio de acción divinizante. En la escolástica se asociarán las nociones de signo y de causa a la manera como en una definición la diferencia específica determina el género: estructura inteligible de mucho valor, hasta el punto de enmarcar el contenido de la fe. Pero sería una ilusión creer que dicha estructura sostiene el edificio dado que es precisamente la percepción de la fe, en este caso encarnada en una oración ritual y en una práctica social, la que es propiamente la luz de esa formulación racional. Tenemos la prueba de ello en que, en diversos puntos de la teología sacramental, se disoció lo que debería ser el juego normal entre el conceptualismo que se introdujo y la virtuosidad dialéctica: el hecho más insignificante, desde el momento que es auténtico, es también regulador, y, si un sistema teológico se muestra incapaz de ofrecerle lugar e inteligibilidad en su teoría, es el sistema el que tendrá que ceder. Si durante siglos el sacramento del orden se confirió por medio de la presentación del cáliz unida a la imposición de las manos, al teólogo no le queda más remedio que admitir una evolución del símbolo sacramental.

VII. El uso de la filosofía

La revelación en la teología escolástica se elabora a partir de un determinado sistema filosófico, como se ve partiendo del concepto aristotélico de ciencia y de la naturaleza argumentativa que adquiere la teología. Así el teólogo primariamente presta su atención a los aspectos entitativos de la revelación. El instrumento filosófico que usan los escolásticos es la lógica de Aristóteles y su filosofía corregida en algunos puntos.

1. *Insistencia en el aspecto entitativo*

En cuanto a la elaboración del aspecto ontológico en la teología escolástica, hay que distinguir diversas fases. La afirmación no vale todavía en los comienzos de la escolástica, cuando se propone el objeto teológico según la gramática y la dialéctica[25]. Véase un ejemplo que ilustra la diferencia entre una explicación según la gramática o según la metafísica: si la gracia se explica diciendo *gratia, id est quod gratis datur* tenemos una explicación teológica de la gracia a partir de la etimología. Si la gracia se determina en relación a la naturaleza, si se define como una cualidad entre los accidentes, etc., se determina la gracia en función de una visión filosófica concreta. Ese proceso tuvo lugar a comienzos del siglo XIII y, por lo tanto, la afirmación de que la escolástica se preocupa por el aspecto ontológico es válida a partir de dicho período.

2. *El aristotelismo como instrumento para explicar la revelación*

En cuanto al instrumento filosófico utilizado, hay que precisar que se trata del aristotelismo. No hay ninguna dificultad respecto a la lógica de Aristóteles, que después de la mitad del siglo XII es cada vez más usada por los teólogos escolásticos. Las dificultades aparecen respecto a su metafísica.

Para precisar conviene tener presente que todos los escolásticos usan el aristotelismo más o menos corregido y evolucionado. Tal corrección viene impuesta, en parte, por las exigencias de la revelación cristiana. Así, según la revelación, se impone, por ejemplo, el concepto claro de creación (que incluye dificultades en la confrontación de la eternidad de la materia defendida por Aristóteles), y el concepto claro del Dios personal. Por otra parte, la corrección proviene de otras influencias filosóficas, principalmente neoplatónicas. El neoplatonismo entró en la escolástica —con acentos diversos— ya a través de fuentes árabes que no ofrecieron un aristotelismo puro, ya a través de los padres (la influencia de Agustín y de Dionisio)[26].

25. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 13, p. 21.

26. M.-D. Chenu, *Les platonismes du XIII^e siècle*, en *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 108-141.

En cuanto al uso del aristotelismo hay una gran diversidad entre los escolásticos. A comienzos del siglo XIII nos hallamos con un aristotelismo muy ecléctico. Después creció su influencia, pero no sin una gran resistencia por parte de los que defendían los conceptos más tradicionales de una única sabiduría[27].

La referencia al aristotelismo varía mucho entre los autores de siglo XIII. San Alberto procede de un modo muy ecléctico. Sobre san Buenaventura, los autores, sobre todo Gilson y Van Steenberghen, no están de acuerdo[28]. Según Gilson, Buenaventura representa esencialmente una filosofía agustiniana, de modo que propondría una nueva síntesis antiaristotélica. Así en la edad media tendríamos una doble respuesta a Aristóteles: la de santo Tomás, positiva, y la de san Buenaventura, totalmente negativa. Según Van Steenberghen, en cambio, Buenaventura sería un aristotélico con una tendencia más ecléctica hacia el agustinismo. Como Ratzinger demuestra, Van Steenberghen globalmente juzga la posición de san Buenaventura de una manera recta, teniendo presente la evolución de las ideas del siglo XIII. A pesar de todo, la oposición entre Buenaventura y el aristotelismo de su tiempo es más profunda de los que Van Steenberghen admite, ya sea porque Buenaventura defiende la autonomía de la filosofía respecto de la teología, ya sea porque en los escritos posteriores cada vez domina más una visión según la teología de la historia, a partir de la cual (en una perspectiva más profética) la forma de vida de san Francisco resulta el ideal de la vida de la Iglesia, de modo que en los últimos tiempos el hombre simple triunfará sobre el hombre docto. Por lo tanto, los elementos del aristotelismo en san Buenaventura no sólo evolucionan, sino que se presentan con una visión muy distinta.

Sea cual fuere la posición de cada autor, el aristotelismo no es uniforme en ese período, y no todos lo usan con el mismo rigor, ni todos aceptan sus consecuencias del mismo modo. Es propio de santo Tomás haber usado el aristotelismo coherentemente, hasta las últimas consecuencias, aunque también aceptó otros influjos (por ejemplo, en la doctrina de la participación[29]).

27. Véase M.-D. Chenu, o.c. en la nota 13, p. 29-31 donde se encuentran los textos.

28. Véase la exposición de la controversia con una solución propia, en J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich 1959, p. 121-162.

29. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*

Los peligros que supone el concepto aristotélico de ciencia se hicieron patentes en la escolástica decadente, mientras que en santo Tomás (según el cual la teología como sabiduría debe preocuparse de sus principios propios) tales peligros en gran parte fueron superados[30].

3. *Algunos conceptos principales sacados de Aristóteles*

Algunos conceptos fueron introducidos por primera vez en la teología en el momento de la escolástica. No se trata ahora de la cuestión de si los escolásticos interpretaron históricamente a Aristóteles y hasta qué punto lo hicieron de modo correcto, sino más bien de ver cómo la teología recibió una nueva expresión a partir de los nuevos conceptos aristotélicos.

Además del mismo concepto de ciencia, que tanta importancia tuvo en la elaboración de los diversos tratados, se adoptaron otros conceptos: acto-potencia, esencia-existencia, materia-forma, predicamentales: substancia-accidentes (entre los accidentes, sobre todo la cualidad y la relación), el esquema de las cuatro causas, la psicología aristotélica y la misma moral aristotélico-estoico-cristiana.

No se trata simplemente de trasposiciones terminológicas, sino de la introducción de la propia visión filosófica en la revelación.

4. *El instrumento filosófico en el uso de la Escritura*

La influencia del instrumento filosófico se puede notar ya sea en los comentarios bíblicos, ya sea en las obras sistemáticas.

En los comentarios a los libros de la Escritura muy a menudo se observa la tendencia a dividir el libro según un esquema sacado de la dialéctica aristotélica. Tenemos un buen ejemplo de ello en el comentario de santo Tomás al prólogo del *Evangelio según san Juan*. Además, se introducen en la interpretación de la Escritura temas definidos según el esquema filosófico: así en dicho prólogo de san Juan, el término *Verbum*.

d'Aquino, Turín 1950; íd., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Lovaina 1961.

30. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 13, p. 93-100.

En las obras más sistemáticas, son dos los axiomas que más o menos determinaron el uso de la Escritura: *Scientia non est de particularibus sed de universalibus;* y el otro: *Scientia non est de principiis sed de consequentiis.*

Las consecuencias de tales axiomas, en lo que se refiere al contacto con la Escritura, fueron funestas, sobre todo en la escolástica decadente. En ésta, la Escritura deja de interesar. Así, los misterios de la vida de Cristo, que en santo Tomás ocupaban la parte principal de su cristología, desaparecen en las cristologías posteriores.

De este modo, se abandona el punto de vista de elaboración científica mantenido por santo Tomás. En efecto, en el capítulo que el padre Chenu, en su *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* consagra a la *Summa* —y concretamente a su plan—, nos dice que escribir una *summa,* hacer una exposición racional coherente de la doctrina cristiana y descubrir un *ordo disciplinae* implica «el gran problema de transformar una historia santa en una ciencia organizada» (p. 258). Creo que aquí ciencia aplicada a la teología se tiene que interpretar en el sentido de coherencia. Ya advertimos que la noción de ciencia aristotélica —que busca los vínculos lógicos y ontológicos y no los cronológicos— se opone al orden histórico que sigue las etapas de la obra de la salvación, orden que hallamos todavía en Hugo de San Víctor. «Si hay una disciplina que la clasificación aristotélica excluye de su órbita, es ciertamente la historia» (p. 260). A la ciencia aristotélica ofrece resistencia la historia de salvación tejida de «hechos contingentes, obras de la libertad divina y de la libertad humana, incondicionados por consiguiente en su existencia y en su sucesión, irreductibles a un conjunto de razones de ser y a un encadenamiento deductivo».

Aquí está el gran problema. La historia de la salvación nos propone hechos. Como tales son rebeldes a nuestra razón, en cuanto ésta sólo puede declararnos su contingencia. Santo Tomás, aunque admite dicha contingencia, no renuncia a la inteligibilidad de los hechos, poniendo en juego todos los recursos de la razón creyente. Sabemos que el esquema con que responde a las dos exigencias de historia y de inteligibilidad, es el esquema platónico de la «emanación» y del «retorno», según el cual organiza toda la *Summa.* Por un lado, advierte el padre Chenu, el esquema se convierte en una «magnífica fuente de inteligibilidad: he aquí que toda cosa, todo ser, toda acción, todo destino son situados, conocidos, juzgados en esa causalidad suprema

en la que su razón de ser será totalmente revelada bajo la misma luz de Dios. Más que ciencia es sabiduría». Y por otro lado, es un «esquema abierto a la historia, a esa historia santa, cuya primera página es precisamente la descripción de la emanación del mundo, cuyo curso es el gobierno divino de las criaturas y cuya suerte depende de las obras de los hombres en su deseo hacia la bienaventuranza, en retorno hacia Dios» (p. 261).

Es posible que la *Summa,* leída y estudiada en tales perspectivas, se convierta en un instrumento útil para la elaboración de un pensamiento histórico, tal como exige la Biblia. Podríamos decir que la firmeza especulativa y el rigor racional, heredados del pensamiento griego, al aplicarse aquí a la investigación de la causa primera y última de todas las cosas, se vuelven eminentemente religiosos, teológicos. Es así como la economía desemboca en teología. No se trata ya de una simple descripción histórica de unos hechos, sino que se hace contemplación, pregunta al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob cuál es su nombre. Lo que entonces se busca es su «inteligibilidad suprema, suprahistórica, por la que la teología se convierte en sabiduría». Por un lado, dicha sabiduría es respetuosa con la historia y con la resistencia que la historia opone a la razón. Ya que intentar ver todas las cosas *sub ratione Dei* es impedir la racionalización de esas cosas, según la medida del hombre, cuando reconocemos que el misterio supera nuestra razón. Y así la inteligibilidad de las cosas tendrá que renunciar a traducirse en razones necesarias y tendrá que adoptar el nombre de contingencia; la imposibilidad de las razones necesarias manifestará la libertad que construye la historia.

Hay ciertamente en la *Summa* bastantes indicios que justifican ese planteamiento. En primer lugar el esquema neoplatónico de la «emanación» y del «retorno» ha quedado despojado de la necesidad que originariamente tenía. Ya no es la emanación neoplatónica necesaria, según la cual lo múltiple procede de la unidad, ni es por medio de una dialéctica idealista como lo múltiple retorna a ella. Cada una de las etapas de la procesión de las cosas a partir de Dios y de su retorno hacia él, queda marcada por el signo de la libertad de Dios. En este sentido el padre Chenu cree abierto el plan de la *Summa* a la historia y cree que santo Tomás era consciente de ello. La creación es libre, la llamada a la bienaventuranza es libre, los movimientos del hombre son libres, la acción de la gracia también, la encarnación redentora es libre... ¡cuántas rupturas en la concatenación de razones necesarias!

¿Cómo se explica, llegados a este punto, la noción de ciencia aristotélica aplicada a la teología? De hecho, sabemos que en el inicio de muchos tratados el argumento apodíctico cede el paso al reconocimiento de un dato del que el teólogo sólo puede proponer respetuosamente razones de conveniencia. Sin embargo, ya advertimos que es importante ese tipo particular de inteligibilidad que el argumento de conveniencia, despreciable quizá en la ciencia aristotélica, procura al teólogo.

5. *La disputa de los universales*

En el interior de la problemática filosófica —con una repercusión fundamental en la teología— se plantea la cuestión del sentido de las palabras, que Porfirio había dejado pendiente: las ideas que hallamos en los nombres comunes o sustantivos, como «hombre», «mesa», «verdad», ¿existen sólo en nuestra mente o forman parte del mundo, de la naturaleza, incluso con una existencia propia, aparte de la que perciben nuestros sentidos? Es el llamado problema de los universales, caballo de batalla de la escolástica medieval, desde el siglo IX hasta el siglo XIV.

El que haya algo universal, común, general, parece indiscutible. Así, en el lenguaje usamos la misma palabra para designar muchas individualidades. Fuera de los signos del lenguaje o de las palabras, ¿hay algo común? Como vemos, el interrogante afecta a toda la teoría del conocimiento.

Según la respuesta que se dio a dicho interrogante, la escolástica medieval conoció cuatro corrientes bien definidas:

1) El nominalismo extremo, según el cual lo único común es el nombre, la palabra.

2) El conceptualismo, llamado a menudo nominalismo moderado, que admite la existencia del universo también en la conciencia, pero al que no corresponde nada en la realidad.

3) El realismo moderado, según el cual existe en la realidad lo que expresan los conceptos universales, no como algo abstracto, sino en forma de individuos concretos.

4) El realismo extremo o ultrarrealismo, que sostiene que existe una estructura de la realidad correspondiente exactamente a los conceptos y, por consiguiente, existe el universal como punto separable de los individuos particulares.

El realismo de los conceptos, en la edad media —a través de Anselmo de Canterbury—, estuvo influido por Agustín y su doctrina neoplatónica, según la cual las esencias de las cosas creadas se hallan arquetípicamente como *rationes aeternae* en la mente divina, son introducidas por creación en las cosas como *rationes seminales* y así determinan su desarrollo. Completamente en esa tradición, Juan Escoto Eriúgena (siglo IX) concibe la esencia universal como una substancia que subsiste en las cosas particulares tal como las conocemos. Pero la formulación más radical se halla en la concepción de Guillermo de Champeaux († 1122), que en un principio enseñó que sólo existía una esencia idéntica, por ejemplo «hombre», en todos los individuos de una misma especie, los cuales sólo se distinguen entre sí accidentalmente. Cuando, luego, hombres como Abelardo le objetaron que dicha doctrina, como la de Eriúgena, conducía al panteísmo, Guillermo dejó de sostener una única esencia idéntica y admitió una esencia diferente en los diversos individuos.

En el extremo contrario, se da la posición sostenida por Roscelino de Compiègne, que hablaba del universal como de un mero *flatus vocis*. Se le considera, así, el fundador del nominalismo medieval. Abelardo, discípulo de Roscelino, como también de Guillermo de Champeaux, preparó una posición intermedia, llamada «realismo moderado», que luego fue redondeada por santo Tomás de Aquino. Ésta afirma que el universal es lo que se puede predicar de muchos. El universal tiene ser *ante rem* en la mente divina, pero *in re* no puede tener otro ser que el de los individuos, y a causa de la abstracción del individual por obra del *intellectus agens* tenemos el universal *in mente* y *post rem*.

Así queda resuelta por un tiempo la disputa de los universales, mediante un compromiso normativo; pero esta clarificación no resultó definitiva. La discusión surgió de nuevo con Duns Escoto, el cual sostenía una *distinctio formalis ex natura rei* en las mismas cosas, correspondiente a la distinción conceptual, posición que tiene cierta afinidad con el realismo de los conceptos o realismo extremo. En cambio, hay que atribuir a Guillermo de Occam un nominalismo, según algunos moderado, según otros extremo.

Dicha historia, sólo esbozada, nos enseña que constantemente se nos plantea el problema de hallar el equilibrio entre las direcciones mencionadas. Hay que advertir que la discusión, tan característica de la escolástica medieval, se ha prolongado en la filosofía moderna,

desde el empirismo inglés y desde el neopositivismo del círculo de Viena y de la filosofía analítica, con su tendencia al nominalismo. Es verdad que se puede ver que a lo largo de los siglos una mentalidad empírica que cultiva una ciencia particular se siente impulsada hacia el nominalismo, mientras que el realismo conceptual constituye un riesgo para aquel que trabaja en el campo apriorístico de la ciencia universal[31].

31. Véase J. Ferrater Mora, *Universales*, en *Diccionario de filosofía*, 4, Madrid 1979, p. 3344-3348.

Capítulo segundo

LAS ESCUELAS DEL SIGLO XII

I. La escuela de Laón y Anselmo

La escuela de la catedral de Laón conoció un notable florecimiento en la época carolingia[1]. Recuperó su vigor en los comienzos de la escolástica gracias a Anselmo de Laón, nacido hacia 1050 y formado en la abadía de Bec con Anselmo de Canterbury. Parece que enseñó durante breve tiempo en París. Pero su nombre y su fama están vinculados a la escuela catedralicia de Laón que él, con su hermano Raúl, dirigió mereciendo el título de *Magister divinitatis*. Entre sus discípulos están Guillermo de Champeaux, el cual organizará y dirigirá una escuela análoga, la de los canónigos regulares de San Víctor; Gilberto de la Porrée, y Abelardo, quien, sin embargo, no quedó satisfecho de aquel ambiente en que no se concedía a la razón el valor fundamental, de modo que dejará del maestro un retrato crítico. Anselmo murió en 1117.

Desgraciadamente, es todavía difícil conocer con exactitud la obra personal del «restaurador de los estudios sagrados» (Inocencio II), ya que las cuestiones de autenticidad permanecen indeterminadas. Así las *Sententiae*, consideradas durante mucho tiempo como su gran obra, hoy se las discute Weisweiler[2].

1. E. Jeauneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX^e siècle*, en *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, Espoleto 1972, p. 495-522; J.J. Contreni, *The formation of Laon's cathedral library in the ninth century*, «Studi medievali» 13 (1972) 919-939. En cuanto a la escuela en el tiempo de Anselmo, véase J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Brujas-Bruselas-París ²1948, p. 133-148.

2. Para la cuestión de la autenticidad de sus obras, véase A.M. Landgraf, *Intro-*

En la edad media, la «lectura» de la Escritura era facilitada por el uso de las glosas. Entre las más célebres figuraban la glosa *ordinaria* y la glosa *interlinearis*. La primera, durante mucho tiempo atribuida a W. Strabón, ha sido restituida, para una parte al menos, a Anselmo de Laón como su verdadero autor[3]. Landgraf muestra que en el siglo XII se conocía, como escritos de Anselmo de Laón sobre los salmos, la glosa ordinaria y la glosa interlineal. Dom Wilmart se inclinaba a admitir como auténticos los comentarios al *Cántico de los cánticos* y al *Apocalipsis*[4]; era más reservado en cuanto al comentario al *Evangelio de Mateo*. Dom Lottin cree poder deducir del estudio de florilegios del siglo XII la existencia de un comentario, al menos parcial, sobre el *Génesis* y las epístolas de Pablo.

Al lado de esa obra bíblica —todavía incierta en cuanto a su extensión y autenticidad—, hay una obra teológica muy importante. A partir de los numerosos manuscritos de Laón, se pueden distinguir tres clases de documentos: florilegios de *sententiae* sueltas; exposiciones más amplias sobre un punto particular y colecciones sistemáticamente elaboradas sobre el conjunto de la teología. Ninguna de dichas colecciones parece ofrecer en toda su pureza la obra de Anselmo, y quedamos limitados a algunos textos primitivos como los del *Liber Pancrisis* de Troyes, cuyo mayor interés está en que las sentencias son atribuidas concretamente a sus autores: Ivo de Chartres, Anselmo de Laón, Raúl su hermano, Guillermo de Champeaux, por no citar más que a los *moderni magistri*.

Hablar del método y del pensamiento de Anselmo de Laón es tarea difícil, mientras el trabajo crítico no precise las obras que hay que atribuirle. Sin embargo, se pueden dar como características de su método: su fe en las *auctoritates*, que tiende a «tomar sus palabras por oráculo del Espíritu Santo»; su intento valiente de conciliar los textos (la fórmula *non sunt adversi sed diversi*, que Abelardo explotará en el prólogo de su *Sic et non*, parece proceder de él); y su gran

ducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, Barcelona 1956, p. 89-103. Su significación es expuesta por F. Cavallera, *D'Anselme de Laon à Pierre Lombard*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 41 (1940) 40-54 y 103-114.

3. Para toda esta cuestión, véase E. Bertola, *La glossa ordinaria biblica ed i suoi problemi*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 45 (1978) 34-78.

4. PL 162; cf. J. Leclercq, *Le commentaire du Cantique des cantiques attribué à Anselme de Laon*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 16 (1949) 29-39; A. Kamlah, *Apocalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlín 1934, Historiche Studien 285, p. 34ss.

prudencia en resolver los puntos dejados en suspenso por los padres.

Como vemos, en la escuela de Anselmo la exposición de los temas está basada todavía en los textos bíblicos, en la tradición y en las autoridades de la Iglesia, de modo que en su fe está el fundamento de nuestra certeza. Pero no faltan intentos de argumentación dialéctica, más bien para organizar y esclarecer los presupuestos de la fe y sólo secundariamente y en raras ocasiones para substituir los argumentos de autoridad. La razón, por lo tanto, queda subordinada a la fe, y sirve a la fe para sistematizar lógicamente el edificio de la exposición y para iluminar los problemas; pero no tiene un dominio autónomo, un valor intrínseco como criterio fundamental de verdad.

A pesar de la incertidumbre crítica en que todavía nos movemos, creo que se puede repetir, con Gilson, que «Anselmo de Laón inaugura la serie de los *Libros de las Sentencias* —antologías de textos de padres de la Iglesia, clasificados por orden de materias— y ofrece el modelo que será reproducido y mejorado por Pedro Abelardo, Roberto de Melun, Pedro Lombardo y muchos más»[5].

II. Abelardo, el primer hombre moderno[6]

Abelardo, que fue un maestro fascinante, atrajo a París a innumerables alumnos captados por su fama que «atravesaba los mares y las montañas» y que había conquistado sobre todo como dialéctico. Ello sucedía al principio de uno de esos renacimientos en cadena, desde la época carolingia hasta el siglo XVI, en que el pensamiento greco-latino redescubierto está presente en cada etapa. Abelardo aporta algo nuevo en materia de lógica, de filosofía del lenguaje, de teoría del conocimiento, pero va demasiado rápido para dejar huellas duraderas. Será sospechoso desde ese momento: cada renacimiento implica cierta represión en el ámbito eclesiástico, donde se había refugiado la cultura y donde se hacían vivas las resistencias. Lo que nos interesa ahora, en primer lugar, es que fue —un poco más tarde en

5. É. Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid ²1976, p. 235.

6. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle: les écoles et l'enseignement*, París 1932, p. 275-312; É. Gilson, o.c. en la nota anterior, p. 261-277; *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident, au milieu du XII^e siècle*, París 1975, y especialmente *Abélard et son temps*, París 1981.

su vida, pero ya antes de conocer a Eloísa— uno de los iniciadores de una aventura valerosa de la fe en busca de comprensión. Es la empresa magnánima de la teología medieval que culminará en el siglo siguiente en la obra más madura y equilibrada de Tomás de Aquino. Se puede intuir la parte de orgullo que entra en su decisión, a los treinta años, de enseñar «la ciencia divina». Se puede comprender la consternación de ciertos monjes ante tal iniciativa: «¡Enseña cosas nuevas!» Se excusará con dificultad las intrigas miserables de algunos adversarios, la voluntad de poder insaciable de Bernardo de Claraval, la ligereza con que dos concilios locales lo condenaron. Sin embargo, sus libros fueron escritos con «una intención sincera y de amor a la fe», y el método que utiliza es, desde muchos puntos de vista, notable. De dicho método, debemos fijarnos en la exigencia crítica respecto al texto: Abelardo descubre que las contradicciones aparentes entre los autores se deben a los sentidos diferentes de las palabras (sentencia aprendida de Anselmo de Laón), idea que supone toda una concepción del lenguaje. Distingue la diversidad de géneros literarios y de las psicologías, denuncia los textos inauténticos. Pero la crítica afecta también a la historia: es la famosa disputa a raíz de la fundación del monasterio de Saint-Denis por el Areopagita, discípulo de san Pablo, que él rechaza, y que le acarreará notables problemas. Sobre todo se rebela contra la repetición que dominaba toda la teología, con raras excepciones: Abelardo somete las autoridades (textos de la Biblia y padres de la Iglesia) a una disciplina exigente, fecunda, con promesas de futuro, la de la *quaestio*. No es en las partes de su obra en que el gusto por especular y la pasión de construir no tienen límite —como respecto a la Trinidad— donde es admirado: en dichas partes reconocemos el principio del raciocinio abstracto, vacío, que cultivaron los grandes retóricos de la teología y que es detestable.

He aquí lo más apreciable de la obra de Abelardo y lo que le mereció el título del «primer hombre moderno»[7]: el hermoso fruto de su libertad, de su audacia teológica; fruto aislado, sin eco ni posteridad, es su ética e, inseparablemente, su teología de la salvación. Solo, supo liberarse del yugo del agustinismo, poner en cuestión radicalmente aquella especie de comercio sagrado, impuesto de generación en generación como única interpretación de la redención. En

7. M.-D. Chenu, *Abelardo, el primer hombre moderno*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, p. 133-146.

ética, manifiesta un gran sentido de la persona humana; al subrayar el papel capital de la intención, con una valentía que es excepcional hasta el siglo XVIII, enseña los derechos de la conciencia que se equivoca de buena fe: auténtico socratismo cristiano que anuncia ya a Erasmo[8].

Tal actitud resultaba revolucionaria en una época tan objetiva en el sentido de que se refería más a los contenidos que a la misma persona. Abelardo no se contentaba con creer en la verdad o en el bien; al mismo tiempo se entregaba a una reflexión sobre la situación en que creía. Dicho de otro modo, realizaba la experiencia de la fe y reflexionaba sobre esta experiencia. Es una actitud típicamente moderna, y en Abelardo aparece por vez primera. Desde esta perspectiva hay que comprender su célebre autobiografía *Historia calamitatum*[9]. El título hace pensar un poco en *Las confesiones* de Agustín, pero la diferencia está en que aquí el análisis del yo no se practica ante Dios, sino ante uno mismo, en relación con las experiencias realizadas por el sujeto. El título revela, pues, el peligro a que se exponen todos los modernos. Al hablar de «confesiones», Agustín contempla su pasado y lo pone en relación con Dios. Si Abelardo habla de «desgracias» o «calamidades», subsiste siempre cierto gusto de amargura detrás del vocablo: el resentimiento es un signo de subjetividad. ¿Es justo Tillich cuando afirma que, en Abelardo, esa subjetividad estaba alentada por una ambición casi patológica, por una falta de atención a los demás (a sus maestros, por ejemplo), por su crítica incansable a toda autoridad?[10] No es fácil pronunciar un juicio tan duro respecto a la subjetividad de Abelardo que no dejaría de tener su cara y cruz.

8. Véase P.C. Gneo, *L'educazione morale di Pietro Abelardo ortodosso ribelle*, «Aquinas» 15 (1972) 562-575, donde presenta a Abelardo como uno de los iniciadores de la moral personal, frente a una tradición legalista, gracias al redescubrimiento del valor fundamental de la intención y al acento que pone en la pluralidad de formulaciones de una misma virtud *(Sic et non)*.

9. F. Châtillon, *Notes abélardiennes VIII. Sur l'appellation d'Historia calamitatum*, «Revue du moyen âge latin» 24 (1968) 64-66; el autor se pregunta si el título *Historia calamitatum* no tendría por modelo la expresión de la carta XXII de san Jerónimo *meae calamitatis historiam*.

10. P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, París 1970, p. 192-193. Para el sentido, los valores y las ambigüedades de la autobiografía, véase A. Mandouze, *Se/nous/le confesser? Question à saint Augustin*, en *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruselas 1983, p. 73-83, y M. de Gandillac, *Abélard (et Heloïse)*, ibídem, p. 85-99.

Quizá sea precisamente el acento colocado sobre la subjetividad —y éste sería un aspecto muy positivo— lo que conduce a Abelardo a rechazar, con mucha cordura, la obsesión y al mismo tiempo el materialismo del pecado, incluso en el terreno de la sexualidad: el placer es bueno, sólo la intención puede pervertirlo. En su teología de la salvación critica la doctrina occidental clásica del pecado original y rechaza que una falta se pueda transmitir y que los niños nazcan condenados. Al mismo tiempo barre la interpretación de la cruz como precio pagado a Dios o al demonio (para rescatar sus derechos sobre la humanidad), como expiación de una deuda que apaga la cólera divina[11]. ¡No es Dios quien tiene necesidad de ser reconciliado con nosotros, sino a la inversa! A partir de ahí, no han faltado contrasentidos de todo tipo; hay que destacar una doctrina del poder regenerador del amor. El amor de Dios manifestado de modo supremo en la cruz nos salva, ya que nos descubrimos amados, y así recreados, inducidos a rechazar el mal y, en cambio, a amar a Dios. ¿Cómo no referir esa doctrina al hecho de que Abelardo, el único sin duda entre los teólogos de la edad media, conoció una experiencia aguda de amor humano, de desgracia, de la fuerza regeneradora de la misericordia de Dios activa en la misericordia fraternal? En todo caso, en tal fe se apoya para llamar a Eloísa a la salvación: ciertamente, ella es siempre su esposa, pero se le pide un amor de una nueva clase y, sobre todo, ella «debe amar más que a nadie a Jesucristo que, en la Cruz, la ha amado con un amor perfectamente puro». Pedro el Venerable, admirable figura de un cristiano humano, de una caridad y apertura excepcionales, que supo acoger a Abelardo, reconciliarlo con Bernardo, interceder por él (en vano) ante el papa, nos invita a discernir las coherencias profundas con el gesto delicado de enviar el cuerpo de Abelardo a Eloísa para ser enterrado en el Paráclito tal como había deseado y tal como ella lo pidió.

1. *Una vida profundamente movida*[12]

Pedro Abelardo nace en Pallet, cerca de Nantes, en 1079. Decidió consagrarse a las letras, y concretamente a la lógica (la dialéctica). La

11. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, París 1934.
12. C. Ottaviano, *Pietro Abelardo; la vida, le opere, il pensiero*, Roma 1931.

primera parte de su vida transcurre en los estudios y controversias: estudios itinerantes, en los que tiene por maestros a Roscelino y Guillermo de Champeaux; controversias con el mismo Guillermo o con Anselmo de Laón. Enseña en Corbeil, en Melun y en París donde se instala: ya célebre, allí explica a numerosos estudiantes, venidos de todas partes, los textos fundamentales de la lógica y de la Escritura; adquiere gloria y dinero. Después de algunos años de éxito, seduce a Eloísa, muchacha culta, sobrina del canónigo Fulbert: les nace un hijo, al que Eloísa pone por nombre Astralabio[13]. Fulbert les obliga a un matrimonio, que ellos quieren mantener secreto. Eloísa se retira al monasterio de Argenteuil; Fulbert cree que ha sido repudiada y hace castrar a Abelardo. Ambos esposos entran en religión: ella en Argenteuil y él en Saint-Denis (1118)[14]. Abelardo continúa enseñando filosofía, pero sobre todo la ciencia sagrada, más adaptada a su nuevo estado. Escribe una *Teología* que es condenada por el concilio de Soissons (1121). Enviado a Saint-Médard de Soissons, después es liberado por el legado del papa y vuelve a Saint-Denis, donde comete la imprudencia de atacar la leyenda de Dionisio el Areopagita, que los monjes confundían con su santo patrón; tuvo que marcharse. Reanuda su enseñanza, cerca de un oratorio que dedica a la Trinidad, donde se reúnen muchos discípulos, para los que se tuvo que construir un vasto convento que denomina el Paráclito. Hacia 1125 es elegido abad de Saint-Gildas de Rhuys (diócesis de Vannes). En 1136 está en París, en Sainte Geneviève, donde es atacado por Guillermo de Saint-Thierry y san Bernardo[15]. En 1140, su última *Teología* es condenada en un concilio reunido en Sens; quiere ir a Roma para

13. Véase, para toda esa aventura, potenciada en la época romántica, É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, París ²1948.
14. D.E. Luscombe, *Pierre Abélard et le monachisme*, en *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable*, o.c. en la nota 6, p. 271-278; el autor se fija en tres puntos: *a*) Abelardo y los filósofos de la antigüedad, como modelos de monje; *b*) valor de las críticas de Abelardo a los monjes de su tiempo (el eremitismo de Abelardo) y *c*) las obediencias sucesivas de Abelardo.
15. Véase sobre todo J. Verger - J. Jolivet, *Bernard - Abélard ou le cloître et l'école*, París 1982, en que se exponen las posiciones de ambos portagonistas en el ámbito de su tiempo. Véase también D.K. Frank, *Abelard as imitator of Christ*, «Viator» 1 (1970) 107-113, comparación entre las dos actitudes espirituales de Bernardo y Abelardo: mientras que éste pone el acento en una individualidad exaltada por la experiencia de su semejanza con Jesús, en san Bernardo, en cambio, la unión con el Señor, en el temor y temblor, implica cierta pérdida de individualidad.

apelar al papa. Enfermo, es acogido en Cluny por Pedro el Venerable y muere allí en el año 1142.

2. *Las obras conservadas*[16]

Sólo nos ha llegado una parte de los escritos de Abelardo. Muchos manuscritos están incompletos y casi todos muestran señales de arreglos y manipulaciones.

De tema netamente teológico tenemos cuatro obras:

1. *De unitate et Trinitate Dei,* condenada en Soissons. Fue publicada por Stölzle; Ostlender ofreció una recensión distinta e importante con el título de *Theologia summi boni*[17].

2. *Theologia christiana,* obra más madura que la anterior; está dedicada al estudio de la Trinidad[18].

3. *Theologia scholarium,* impropiamente designada como *Introductio in theologiam*[19]. Hoy se conocen cinco redacciones de la misma, y las cuatro últimas representan revisiones hechas por el propio Abelardo.

4. El *Sic et non,* registro de textos en apariencia contradictorios, sacados de la Escritura y de los padres; Abelardo los utilizaba para poner en guardia contra el uso arbitrario de las *auctoritates,* y para aprender a buscar su acuerdo[20].

Todo lo que queda de la obra exegética es la *Exposición sobre el Hexamerón* y el *Comentario en cinco libros de la carta de san Pablo a los romanos*[21].

16. A.M. Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 103-121.

17. R. Stölzle, *Abaelards 1121 zu Soissons verurteilter Tractatus de unitate et trinitate divina,* Friburgo de B., 1891; H. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia Summi boni,* Münster 1939.

18. PL 178, 1123-1330; *Theologia christiana, Theologia Scholarium* (recensiones breviores), cura et studio M. Buytaert, Turnholt 1969 (CChr continuatio mediaevalis, 12).

19. PL 178, 979-1114.

20. PL 178, 1339-110; E. Bertola, *I precedenti storici del metodo del sic et non di Abelardo,* «Rivista di filosofia neoscolastica» 53 (1961) 255-280.

21. *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum,* cura et studio M. Buytaert, Turnholt 1969 (CChr continuatio mediaevalis, 11); cf. A. Landgraf, *Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 8 (1936) 359-365.

A la moral pertenece un *Scito teipsum*[22] y el *Carmen ad Astralabium filium,* poema moral.

La apologética está representada por un muy atrevido *Dialogus inter philosophum iudaeum et christianum*[23]. Unas *conferencias* y diecisiete cartas son la parte de la espiritualidad. Una de las cartas de Abelardo que se conoce con el título de *Historia calamitatum* es una autobiografía frecuentemente citada[24]. Otra carta que acompañaba un conjunto de himnos al Paráclito puede ser considerada como un *Tratado de himnología.*

En el terreno de la filosofía, se conservan dos series de glosas sobre los clásicos de la dialéctica conocidos en la época (*Isagoge* de Porfirio; *Categorías* e *Interpretación* de Aristóteles; diversos tratados de Boecio) que datan de la primera parte de su vida[25]; hacia 1136, sin duda, comenta todavía a Porfirio; antes, en 1118, empezó una *Dialéctica* que tardó muchos años en terminar[26].

3. *Doctrina filosófica*

En filosofía, Abelardo es conocido sobre todo por su oposición radical a todas las formas de realismo. En su segunda y tercera glosas a Porfirio, establece con mucha fuerza y sutileza que los «universales» (*universalia:* son los géneros y las especies) en modo alguno pueden ser cosas que residirían en los sujetos particulares o en las que se encontrarían dichos sujetos: una cosa es, por esencia, individual, distinta de cualquier otra[27]. La universalidad es el hecho de ser predicado

22. PL 178, 633-678; véase F. Hommel, *Nosce te ipsum - Die Ethik des P. Abelard,* Wiesbaden 1948.

23. R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum,* Bonn 1966.

24. Hoy se plantea la cuestión de saber si la *Historia calamitatum* es íntegramente auténtica. J.F. Benton, en *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable,* o.c. en la nota 6, p. 469-511, presenta la hipótesis de un falsario, malo, pero inteligente, que se sitúa a fines del siglo XIII; véase H. Silvestre, *Réflexions sur la thèse de J.F. Benton relative au dossier Abélard-Héloïse,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 44 (1977) 211-216.

25. Ed. B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften,* Münster 1919-1933; M. Dal Pra, *P. Abelardo. Scritti filosofici,* Milán 1954.

26. E. De Rijk, *P. Abaelard. Dialectica,* Utrecht 1956; L. Nicolau d'Olwer, *Sur la date de la Dialectica d'Abélard,* «Revue du moyen âge latin» 1 (1945) 375-390.

27. M.-T. Fumagalli, *Nota sulla logica di Abelardo,* «Rivista critica di storia della

de muchos sujetos: sólo puede pertenecer a los vocablos (*voces;* en las últimas glosas Abelardo dice: los *sermones*, y designa con este término el vocablo como significante; entonces sólo usa el término *vox* para designar el sonido proferido, que es una cosa). Pero los predicados no se atribuyen al azar: si se dice que Sócrates es un hombre, y Platón también, es porque se encuentran en el «ser hombre», es decir, en un «estado», en una «naturaleza», no en una cosa. Generalmente, Abelardo se esfuerza por eliminar todo uso indebido de la categoría de *cosa*. Así, en lógica, niega que «lo que dicen las proposiciones» sea una *cosa:* expresa «una manera de ser de las cosas». La verdad necesaria no se formula en una proposición categórica («el hombre es un animal»), que vale aun cuando las cosas que dichos términos designan no existan.

En hermenéutica como en moral, Abelardo pone en primer plano la intención que anima la expresión o el hecho. El *Sic et non* formula una regla de interpretación que enuncia la teoría del *sermo:* las mismas palabras pueden ser usadas en sentidos distintos por autores distintos. La ética distingue cuidadosamente el vicio del acto malo, de la delectación, del pecado que es un «consentimiento en el mal» y no una «substancia»[28]. Todas esas tesis proceden visiblemente del mismo espíritu que el rechazo de realismo, él mismo fruto de una reflexión de lógica del lenguaje y de la naturaleza del predicado. Asimismo, la teología de Abelardo se orienta casi siempre en el nivel de los enunciados, y no intenta *explicar* la Trinidad, como creían Guillermo de Saint-Thierry y san Bernardo, sino construir modelos lógicos que prueben que la creencia en dicho dogma no conduce a formular proposiciones absurdas. En último término, son la lógica y la gramática las que fundamentan el pensamiento de Abelardo, y lo limitan[29].

filosofia» 13 (1958) 12-26, 280-290; 14 (1959) 3-27; 15 (1960); C. Wenin, *La signification des universaux chez Abélard*, «Revue de philosophie de Louvain» 80 (1982) 414-448.

28. J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Anselme à Duns Scot*, París 1939, cap. II y III; F. de Siano, *Of God and men: Consequences of Abelard's ethic*, «Thomist» 35 (1971) 631-660.

29. Para toda esta temática, véase J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, París 1968.

4. *La teología según Abelardo: la relación fe-razón*[30]

Abelardo siempre habla de la fe en relación a la razón humana. ¿En qué ámbitos la fe se refiere a la razón? ¿Dónde se sitúa el límite, más allá del cual el esfuerzo de comprensión racional se convierte en presunción? Éstos son los problemas a que Abelardo se consagra en innumerables pasajes de sus obras. Aquí radica su interés especulativo propio, de donde se puede deducir su concepción de la fe. Pero, al mismo tiempo se esfuerza también por responder a cuestiones que afloran en la conciencia universal de su tiempo. No deja de recoger citas corrientes en la época en una perspectiva nueva.

La tarea de reflexión intensa con la que Abelardo somete la relación fe-razón a un examen minucioso se sitúa, desde un punto de vista de método, en el ámbito de la hermenéutica y del género didáctico. Lo que le interesa es que el mensaje de la fe sea comprensible para aquel a quien se anuncia. Ello no tiene nada que ver con una disolución de la fe por la razón, como se le ha reprochado. Abelardo quiere decir: hay que saber lo que uno escucha en un enunciado de fe, lo que significa para la conciencia individual y para la comunidad. Se opone a una repetición pura y simple de fórmulas dogmáticas incomprendidas que no tienen sentido para nadie. El anuncio de la fe no puede consistir únicamente en la repetición de formulaciones tradicionales. Es necesario que produzca una resonancia interior en el oyente. Es una cuestión de interpretación de la fe, y aquí Abelardo recurre a la razón.

El punto de partida hermenéutico y didáctico de Abelardo arraiga en una problemática todavía más profunda: ¿cómo es posible el anuncio de la fe? Una fe que no es susceptible de ser transmitida, porque uno no puede expresarla ni hacerla comprensible a los demás, no es una verdadera fe. Para usar el mismo lenguaje de Abelardo: la *exterior locutio* y la *interior locutio* o inspiración tienen que corresponderse. Así *docere* y *praedicare* están estrechamente emparentados en Abe-

30. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 29 (1932) 247-295, 533-571, 788-828; J. Jolivet, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 30 (1963) 7-51; H. Santiago-Otero, *El término teología en Pedro Abelardo*, «Revista española de teología» 36 (1976) 251-259.

lardo. No hay en el campo de la fe una manera de hablar que fuera pura información y que no provocara ningún compromiso. Al contrario, la enseñanza es, igual que el anuncio, interpretación y comunicación de la verdad, que tiene que suscitar convicción.

Quien no posee una *virtus praedicationis* así es, a los ojos de Abelardo, el eco de fórmulas vacías, el guía ciego de otro ciego, ya que no sabe lo que dice. Y llega a afirmar que el asentimiento del amén a la Iglesia sólo debería ser pronunciado por fieles que comprenden lo que dicen, que son capaces de distinguir la fe de sus deformaciones, de juzgarla críticamente, de explicarla de una manera sensata. Se dirige así contra la fe de las masas que simplemente repiten un Credo incomprendido. No admite en este sentido, en contra de Hugo de San Víctor, que haya *simplices* en la Iglesia. Para Abelardo, la fe significa un esfuerzo racional que se pide a cada uno según sus posibilidades. Cree peligrosa la simplicidad en los cristianos. En esa concepción, el *intellectus fidei* designa la comprensibilidad y la inteligibilidad de la fe por medio de una interpretación razonable, pero no, como en algunos teólogos místicos, la abolición de los límites del intelecto humano[31]. Éstos subsisten en Abelardo, a pesar de toda la inteligibilidad que, por el camino de la interpretación, la razón aporta a la fe[32]. De ahí sus ataques irónicos contra los hiperdialécticos de su época que no aceptan que la fe siga siendo fe.

Su tiempo y el ambiente intelectual en que se movía autorizan la dialéctica sobre todo como procedimiento apologético. Se tiene la impresión de una utilización táctica cuando dice que los herejes y los filósofos nos atacan por medio de la razón; nosotros también tenemos necesidad de ella para exponer la fe de un modo intelectualmente aceptable por los de fuera y para defenderla[33]. En este sentido, Abelardo puede decir de Boecio que presentó *inexpugnablemente* la fe cristiana en la Trinidad[34]. La defensa de la fe, ayudada por la razón,

31. Véase para este punto A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Friburgo de Br. 1962, p. 36ss. Lang entiende la concepción de Abelardo como el tipo del *intellectus fidei* vinculado a la dialéctica, sin elevación mística. Pero absuelve a Abelardo de todo racionalismo.

32. M. Grabmann, *Scholastische Methode* II, Berlín 1957 (reedición no cambiada), p. 191, caracteriza el *intelligere* en Abelardo como una entrada en el contenido de los misterios del cristianismo, posible en nuestra vida presente.

33. *Theologia christiana* III: PL 178, 1212, 1227; *Theologia scholarium* II: PL 178, 1038.

34. *Theologia scholarium* I: PL 178, 1282ss.

se distingue de la exposición racional de la fe, que ante todo es necesario que sea anuncio.

Abriendo así una brecha en el método de argumentación filosófica, Abelardo muestra su simpatía personal por el camino filosófico de búsqueda de la verdad. No teme situar en el mismo plano a los profetas del Antiguo Testamento y a los filósofos de la antigüedad[35]. No es inadecuado considerar, para el estadio precristiano de la búsqueda humana de la verdad, razón y fe como equivalentes. Ambas, en ese estadio, están unidas en el concepto de revelación. Pero hay un límite, a partir del cual razón y fe no coinciden. Dicha frontera, para Abelardo, no es el misterio de la Trinidad, sino la Encarnación.

Contrariamente a Anselmo de Canterbury, Abelardo no habla nunca de *rationes necessariae;* corrige conscientemente este concepto al hablar de *rationes honestae*[36]. No quiere admitir lo que podría aparecer como una sobreestimación arrogante de la función de la razón en el ámbito de la fe. Abelardo concede a sus argumentos de razón un grado menor de certeza que el que les atribuía Anselmo. Cuando Abelardo, por ejemplo, expone la fe trinitaria con la ayuda de la razón, es plenamente consciente de la significación y de los límites de tal intento[37].

Como todos los teólogos de su tiempo, Abelardo ve la confirmación de su concepción particular de la fe en lo que llama la definición de la epístola a los hebreos[38], en particular en su segunda parte: *argumentum non apparentium.* En la descripción de esa definición, distingue la fe como *existimatio non apparentium* y el conocimiento como *experientia ipsarum rerum per ipsam earum praesentiam*[39]. Hay que advertir la sustitución de *argumentum* por *existimatio.* Para Abe-

35. T. Gregory, *Abélard et Platon*, «Studi medievali» 13 (1972) 539-562, estudia la perspectiva particular en que se sitúa la utilización, en la perspectiva de misterio y de alegoría, de los textos platónicos vistos a través de Macrobio. Ello representa, para el autor, un elemento esencial de interpretación de la teología de Abelardo, quien redescubrió la noción de revelación concedida por Dios a los filósofos.

36. *Theologia christiana* V: PL 178, 1315, 1320; *Theologia scholarium* III: PL 178, 1085.

37. *Theologia christiana* III: PL 178, 1227.

38. A propósito de la tradición errónea del texto de Abelardo en su interpretación de la definición de la epístola a los Hebreos, véase G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit bis zu Philipp dem Kanzler*, Müntser 1933, p. 31-38.

39. *Theologia scholarium* II: PL 178, 1051.

lardo la argumentación es una cuestión de la razón y no de la fe. La *existimatio*, por oposición a la experiencia de la visión, indica una diferencia esencial con los teólogos místicos que atribuyen ya a la inteligencia de la fe la cualidad de la experiencia. Para Abelardo el concepto de *existimatio* señala el aspecto provisional, la imprecisión y la insuficiencia, como Bernardo le reprochaba, pero connota ciertamente la situación de la fe en relación al conocimiento reservado para el más allá.

5. *La escuela de Abelardo*[40]

De la escuela de Abelardo se han publicado numerosas *Sententiae*, que Landgraf se dedicó a estudiar[41], y que muestran una comprensible vitalidad, si tenemos presente la personalidad del maestro.

El sucesor de Abelardo, después del concilio de Sens de 1140, en la dirección de la *schola artium* de Sainte Geneviève fue Roberto de Melun (hacia 1100-1176), que revela en muchos puntos, a pesar de la distancia que lo separa de su predecesor, una gran dependencia de él. Juan de Salisbury que siguió sus cursos nos atestigua que su enseñanza era notable por la claridad.

Se estableció en Melun en 1144 y pasó de la enseñanza de la dialéctica a la de la teología. En 1148 se encuentra en el concilio de Reims, en el que tomó parte contra Gilberto de la Porrée. Sus obras más importantes datan de aquella época. Parece que luego fue a enseñar a la abadía de San Víctor. Al final de su vida es arcediano de Oxford y obispo de Hereford, de 1136 a 1176. Escribió las *Quaestiones de divina pagina* y las *Quaestiones de epistola Pauli*, así como las *Sententiae*[42] llamadas también en los manuscritos *Summa magistri Roberti Melodonensis de theologia*.

40. Véase D.E. Luscombe, *The school of Peter Abelard*, Londres-Cambridge 1969, que analiza las obras de los discípulos de Abelardo frente a sus adversarios y también la influencia de Abelardo sobre Pedro Lombardo, Roberto de Melun y Ricardo de San Víctor. Lástima del silencio respecto a los porretanos.

41. O.c. en la nota 2, p. 108-113.

42. R.-M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun* I. *Quaestiones de divina pagina;* II. *Quaestiones theologicae de epistolis Pauli;* III. *Sententiae*, Lovaina 1932, 1938 y 1947 (Spicilegium sacrum lovaniense, fasc. 13, 18 y 21). Véase A. Landgraf, *Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts: Robert de Melun und seine Schule*, «Biblica» 13 (1932) 169-193; F. Bliementzrieder, *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 53 (1934) 117-170. Por lo que se refiere a la doctrina y a las relaciones con las escuelas teológicas de su época, véase U. Horst, *Die Trinitäts und Gotteslehre des Robert von Melun*, Maguncia 1964.

Aplica a la teología todos los recursos de la razón, a la vez que mantiene un tono tradicional, a partir de una gran erudición patrística. Lo caracteriza una afinidad notable con Hugo de San Víctor. Entre los temas tratados por Roberto, además de sus desarrollos originales sobre la existencia de Dios, está el análisis de las relaciones de la gracia y la libertad[43], elaborado con mucha seguridad, y la doctrina sobre la inmortalidad del alma que había sido estudiada por san Agustín pero que apenas había sido objeto de atención en la tradición medieval[44].

Se ha dicho de él que fue el campeón de la ortodoxia del siglo XII; pero no fue enemigo de la novedad. Incluso podría parecer audaz, como lo demuestra su polémica contra san Bernardo en favor de algún aspecto del pensamiento de Abelardo[45].

III. La escuela de San Víctor

En los ambientes escolares del siglo XII, esta escuela representa un intento logrado de síntesis espiritual. Fue obra de los canónigos de San Víctor, instalados, no sin una significación social[46], a las puertas de París. La escuela debe su origen a Guillermo de Champeaux, que había sido discípulo de Anselmo de Laón. Después de unos años de enseñar en Notre-Dame de París, donde había tenido un conflicto célebre con su discípulo Abelardo, se retiró en 1108 con muchos alumnos en San Víctor. Adoptó en 1113 la *Regla* de san Agustín y reanudó su enseñanza. San Víctor se convirtió pronto en uno de los

43. O. Lottin, *Les définitions du libre arbitre au XII^e siècle*, RT 32 (1927) 104-120 y 214-230.

44. R. Martin, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun*, en *Mélanges Maurice de Wulf*, p. 140.

45. R. Martin, *Pro Petro Abelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, RScPhTh 12 (1923) 308-333.

46. M.-D. Chenu, *Civilisation urbaine et théologie. L'école de Saint-Victor au XII^e siècle*, «Annales. Économies. Sociétés. Civilisations» 29 (1974) 1253-1263, hace una nueva lectura de la historia de la teología en función del desarrollo de la vida urbana. El análisis se lleva a término a partir de la terminología del *Didascalion* de Hugo de San Víctor: *disciplina, artes liberales et mechanicae, meditatio* y *contemplatio*.

centros teológicos y espirituales más conocidos, que prolongó la manera escolástica de leer y estudiar la Biblia y a los padres. Frente a Abelardo y a Pedro Lombardo, contemporáneos de aquella aventura claustral, quiere abordar la ciencia sagrada a la manera de los padres, *more patrum*, y convertirla en el arte de reformar los espíritus y conducirlos a la salvación. Al mismo tiempo San Víctor fue la cuna de una congregación de canónigos regulares que se extendió rápidamente; incluso absorbió la famosa colegiata de Sainte-Geneviève. Promovido al episcopado de Châlons-sur-Marne, Guillermo murió en 1122[47]. Pero la escuela de San Víctor debe su brillantez no tanto a su fundador cuanto al carisma de algunos de sus discípulos más ilustres[48].

1. *La orientación teológica de la escuela de San Víctor*

La enseñanza teológica de los victorinos se inspiró al principio en la de Anselmo de Laón, de quien Guillermo de Champeaux había sido discípulo[49]. Sin embargo, rápidamente sufrió otras influencias, en primer lugar la de Anselmo de Canterbury. Las tesis relativas a la necesidad de la redención que habían sido expuestas en el *Cur Deus homo* reaparecían, en efecto, en los escritos de Hugo y sus sucesores[50], y recurriendo a las razones necesarias, comparables a las que Anselmo admitía para llegar a la comprensión de la fe, Acardo de San Víctor[51] y, anteriormente, Ricardo[52] habían intentado elevarse hasta el insondable misterio de la Trinidad.

47. Obras en PL 163. Ed. de las *Sententiae vel quaestiones*, por G. Lefèvre, *Travaux et mémoires de l'Université de Lille* VI, Lille 1898.

48. Sobre la escuela de San Víctor y sus orígenes, véase Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII^e siècle*, «Traditio» 5 (1947) 241-246; para su producción literaria, A.M. Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 121-133; para situar su orientación doctrinal, véase J. Châtillon, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, en *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, Espoleto 1972, p. 795-839, y también del mismo J. Châtillon, *L'école de Saint-Victor. Guillaume, Hugues, Richard et les autres*, «Communio» 6 (1981) 63-76, que insiste en la interacción entre doctrina y vida espiritual.

49. Véase J. Châtillon, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus*, «Revue du moyen âge latin» 8 (1952) 139-162 y 247-272, sobre todo 142-144.

50. E. Poppenberg, *Die Christologie des Hugo von St. Victor*, Hiltrup, p. 16-19 y J. Châtillon, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, París 1969, p. 172-181.

51. M.T. d'Alverny, *Achard de Saint-Victor, De Trinitate - De unitate et pluralitate creaturarum*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 21 (1954) 302.

52. Ricardo de San Víctor, *La Trinité*, París 1959, SChr 63, p. 37-45 y 465-468.

Pero es en Hugo donde aparecen las verdaderas dependencias doctrinales. Es él quien ampliamente explica, en el *Didascalicon*, la manera cómo hay que abordar el estudio de la teología y es él quien, a través de toda su obra, abrió los caminos que otros seguirían. La teología es sin duda para él la ciencia de lo «intelectible»[53]. Pero esa ciencia depende de una lectura de la Escritura, cuya triple significación histórica, alegórica y tropológica hay que saber descubrir[54]. Del sentido tropológico, que busca en los libros santos las enseñanzas que se refieren a la vida moral o espiritual, se nos dice poca cosa[55].

La búsqueda de los otros dos sentidos del texto sagrado, en cambio, estará sometida a reglas mucho más estrictas. Hugo no cesa de insistir en la importancia del sentido histórico que hay que determinar con exactitud antes de elevarse al sentido alegórico[56]. Tal insistencia justifica el lugar dado por Hugo, no sólo al estudio de las artes liberales, sino también al de la historia y la cronología. La preocupación por la exactitud y la precisión está en el origen de los trabajos exegéticos de Andrés de San Víctor[57].

Pero Hugo no se contentó sólo con insistir en la importancia del sentido histórico y literal. Puso al mismo tiempo cierto número de principios precisos relativos a la búsqueda del sentido alegórico. No es otro que el sentido dogmático. Tiene por objeto pasar del *signum*

53. Cf. *Didascalicon* II, 2, ed. crítica de C.H. Buttimer, *Hugonis a Sto. Victore. In Isagogen Porphyrii* I, 3, CSEL 48, p. 8.

54. Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II-1, París 1961, p. 287-435.

55. *Didascalicon* VI, 5, ed. crít., p. 122-123.

56. En las páginas dedicadas a Hugo, el padre De Lubac (o.c. en la nota 54, p. 287-359), ha señalado el carácter de novedad que a menudo se ha atribuido a los principios usados por el gran victorino en lo que se refiere al sentido histórico. Quiso reaccionar contra los métodos de interpretación puramente especulativos a que ciertos teólogos de su tiempo tenían tendencia a recurrir de modo casi exclusivo. Esta reacción necesaria tendría consecuencias. Más allá de reconstituciones ingenuas y discutibles del arca de Noé o del templo de Jerusalén emprendidas por Hugo o su discípulo Ricardo, a las que Lubac se refiere ampliamente (o.c., p. 317-328 y 387-403), dicho método de interpretación fundamenta una visión de la historia salvadora característica de la teología victorina.

57. Cf. B. Smalley *Andrew of St. Victor, Abbot of Vigmore: A twelfth century hebraist*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 10 (1938) 358-373; *The school of Andrew of St. Victor*, ibíd. 11 (1939) 145-167. El padre De Lubac (o.c. en la nota 54, p. 364) ha destacado todo lo que de nuevo y original había en el método exegético de Andrés y ha mostrado que su ideal científico no era ya el mismo que el de Hugo, aunque reconoce que «Hugo había contribuido a hacer posibles los trabajos de Andrés».

a la *res*, del símbolo o del *sacramentum* a la realidad misteriosa que significa. La alegoría, nos dice en el *Didascalicon*, tiene por objeto descubrir los misterios de la Escritura[58]. La fómula sería muy vaga, si no se clarificara por el modo como Hugo trató dichos misterios en su *De sacramentis*[59]. Esta obra es una de las síntesis teológicas más vastas y vigorosas del siglo xii. En el momento en que tantos teólogos recurren a la lógica y a la dialéctica, Hugo opta deliberadamente por una teología que quiere ser histórica. Se trata, en efecto, de descubrir en la economía de la creación, de la caída y de la redención, tal como la Escritura nos la da a conocer, el sentido de la historia humana, que es una historia espiritual. La interpretación alegórica, por lo tanto, no podrá abandonarse a fantasías. Tendrá que respetar todos los datos de la historia que pretende descifrar, dar cuenta de los hechos que de lejos o de cerca afectan al destino de la humanidad y no descuidar ninguno de aquellos elementos cuyo olvido o ausencia haría imposible tal síntesis.

Para llegar a dicho resultado, Hugo no interroga sólo a los que hoy llamamos «libros canónicos», sino también a los escritos de los padres y de los teólogos ortodoxos, de los que el *Didascalicon*, fiel a una tradición más antigua, dice que forman parte del Nuevo Testamento[60].

A los autores considerados como fuentes de Hugo —según el estudio de L. Ott[61]— hay que añadir el Pseudo-Dionisio. Hugo frecuentó los escritos de dicho teólogo con gran atención. Antes de emprender la redacción del *De sacramentis* había comentado la *Jerarquía celestial*[62]. H. Weisweiler[63] ha mostrado que este comentario dependía de Eriúgena, pero modifica sus perspectivas bajo el influjo evidente

58. Cf. *Didascalicon* VI, 4, ed. crít., p. 117.
59. PL 176, 173-618.
60. Cf. *Didascalicon* IV, 2, ed. crít., p. 71.
61. *Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter*, «Divus Thomas» (Frib.) 27 (1949) 180-200 y 293-332. Se debería tener presente el art. de J. Châtillon, *Thomas Becket et les victorins*, en *Thomas Becket. Actes du Colloque International de Sédières*, París 1975, p. 89-101.
62. PL 175, 923-1154.
63. *Die Ps.-Dionysiuskommentare In coelestem Hierarchiam des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 19 (1952) 26-47. Véase también, del mismo autor, *Sacramentum fidei: Augustinische und Ps. Dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus*, Munich 1957, p. 433-456.

de Agustín[64]. Esa familiaridad con la obra del Pseudo-Dionisio tenía que ser de grandes consecuencias. Siempre según Weisweiler, explicaría la presencia, en la teología de Hugo, de nociones nuevas que habrían ejercido una gran influencia en su teología sacramental. En efecto, ésta descansa sobre una interpretación de la noción de *sacramentum* que la teología latina no había desarrollado hasta entonces de un modo tan preciso. Hugo probablemente sacó del Pseudo-Dionisio su teoría del simbolismo eficaz, basada en una teoría de la participación que justificaría la existencia de un parentesco natural, de orden ontológico, entre la cosa que significa y la realidad significada. Los estudios más recientes han mostrado cuánto debían al Pseudo-Dionisio y al Eriúgena las nociones de imagen y sobre todo las de semejanza y desemejanza, que tienen tanta importancia en la metafísica y en la antropología de Hugo y de sus sucesores[65]. La tradición dionisíaca que Hugo había iniciado halló su mayor representante en Tomás Gallus, canónigo de San Víctor, que fue después abad de San Andrés de Verceil. Los comentarios bíblicos que nos ha dejado ese victorino tardío citan constantemente los escritos del Pseudo-Dionisio.

2. *Hugo de San Víctor*[66]

Se conocen pocos detalles de su vida. Tres tradiciones distintas lo han hecho nacer en Sajonia, en Flandes o en Lorena. Todavía joven, dejó su país natal. Entró en San Víctor en una fecha indeterminada. Empezó a enseñar en 1125, y en 1133 quedó al frente de la escuela hasta su muerte. Hugo murió el 11 de febrero de 1141, como dice Osbert, su enfermero, quien nos ha dejado una narración detallada y edificante de los últimos momentos.

64. Estos cambios de perspectivas han sido examinados desde un punto de vista más amplio en un estudio que confronta constantemente el pensamiento de Hugo y el del Pseudo-Dionisio, por R. Roques, *Structures théologiques: de la gnose à Richard de Saint Victor*, París 1962, p. 294-364.
65. Cf. S. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Münster 1963, p. 107-116 y R. Roques, o.c. en la nota anterior, p. 333-345. Señalemos también R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle: de saint Anselme à Alain de Lille*, París 1967; C. Schütz, *Deus absconditus, Deus manifestus: Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes*, Roma 1967, Studia Anselmiana 56.
66. R. Baron, *Hugues de Saint-Victor*, en DS VII, París 1968, p. 901-939.

Hugo fue uno de los más fecundos y de los mayores teólogos de su tiempo. La fijación de su bibliografía exacta, en orden a una edición crítica, es actualmente objeto de numerosas investigaciones.

Estudió y comentó con predilección la Escritura[67], cuyo objeto es el centro de su concepción teológica y espiritual: la restauración del hombre caído. Exploró numerosos campos de la teología dogmática y moral[68]. Esbozó un compendio de toda la fe cristiana en el *De sacramentis legis naturalis et scriptae*[69] y sobre todo en su obra más importante, una especie de introducción a la comprensión de la Escritura, *De sacramentis christianae fidei*[70]. Estos «sacramentos» son las cosas santas de que habla la Biblia: la revelación, la economía de salvación, incluidos los que hoy llamamos sacramentos. En esta última obra, Hugo expone el *opus conditionis*, es decir, todo lo que preludia la encarnación: Dios, la creación, el pecado original, la ley; después el *opus reparationis*: Cristo, la Iglesia[71], los sacramentos[72], la escatología. La concepción teológica de Hugo es eminentemente cristocéntrica, eclesial y sacramental, muy distinta de las orientaciones

67. Son indudablemente auténticos: *De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae* (PL 175, 9-28); *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchum* (ibíd., 29-86); *In libros Regum* (ibíd., 95-114); *In threnos Jeremiae* (ibíd., 255-322); *Homeliae XIX in Salomonis Ecclesiasten* (ibíd., 113-256); *Explanatio in canticum B. Mariae Virginis* (ibíd., 413-432); *Orationis dominicae expositio* (ibíd., 774-789). Numerosas partes exegéticas en los siete libros de *Miscellanea* (PL 117, 469-900). Trad. franc., *Six opuscles spirituels*, por R. Baron, París 1969, SChr 155.

68. Véanse sobre todo sus *Institutiones in decalogum legis dominicae* (PL 176, 9-18); el *De B.M. Virginitate* (ibíd., 875-876); el *De annuntiatione* y el *De assumptione B.M. sermo* (PL 177, 656-657 y 1209-1222); el *Egredietur*, ed. crít. de R. Baron en «Revue d'ascétique et de mystique» (1955) 269-271; el *De quinque septenis seu septenariis* (PL 175, 405-414), donde pone en relación los siete vicios capitales, las siete peticiones del Padrenuestro, los siete dones del Espíritu Santo, las siete virtudes y las siete bienaventuranzas. Hay que advertir al respecto que, conforme a la tendencia que fue general hasta 1235, Hugo no distingue entre dones y virtudes (véase O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* III, Lovaina 1949, p. 330-359 y 455). La *Summa sententiarum* (PL 176, 41-174) no parece auténtica: véase R. Baron, *Note sur l'énigmatique Summa sententiarum*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 25 (1958) 6-41; O. Lottin, *À propos des sources de la Summa sententiarum*, ibíd., 42-58.

69. PL 176, 17-42.

70. PL 176, 173-618.

71. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 159-161.

72. R. Gerardi, *Fede e sacramento in Ugo di S. Vittore*, «Rivista di teologia morale» 12 (1980) 231-252.

escolásticas que surgían en escuelas y universidades, preocupadas por los problemas de metafísica, de antropología, de psicología y de moral. Hugo, seguido por el conjunto de los victorinos, considera la economía cristiana en su dimensión histórica, reacción historicista frente al idealismo cósmico de los platonizantes de Chartres y de la alegorización prematura de los textos escriturísticos[73].

Su enseñanza teológica no era un fin en sí misma. Se caracteriza por integrar una teología de inspiración bíblica y una experiencia espiritual muy rica. Para describir dicha experiencia, Hugo recurre al Pseudo-Dionisio, como ya dijimos en el apartado anterior, y comenta la *Jerarquía celestial*[74]. Sus escritos reflejan, además, con una notable insistencia, preocupaciones procedentes de la vida monástica. Escribe para los novicios una especie de directorio, el *De institutione novitiorum*[75], que explica cómo deben adquirir «la ciencia de la verdadera discreción» y aplicarse en el uso de la palabra, en los modales en la mesa, en el estudio, en la obediencia. Hugo sobre todo tiene la preocupación de la oración[76] y de la vida interior[77].

Su doctrina de la contemplación se inspira en Agustín[78] y en el Pseudo-Dionisio. La primacía del amor que plantea de entrada es muy agustiniana. Dicho amor hace que nos superemos, en una ascensión que evoca la mística dionisíaca, según lo que pueden ofrecer

73. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 29 y todo el cap. 3, *Conscience de l'histoire et théologie*, p. 62-89; véase también W.A. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor*, Münster 1933.

74. Véase R. Roques, o.c. en la nota 64, p. 294-364; C. Schütz, *Deus absconditus. Deus manifestus, Die Lehre Hugos von St. Victor über die Offenbarung Gottes*, Roma 1967, Studia Anselmiana 56.

75. PL 176, 925-975. Escribió también una *Expositio in Regulam Scti. Augustini* (PL 176, 881-924), de autenticidad probable, como la del *De institutione novitiorum*.

76. *De meditando* (PL 176, 993-998), según el cual el objeto de la meditación son las criaturas, la Escritura, las costumbres; *De modo orandi* (ibíd., 977-988) sobre las condiciones y los grados; *Soliloquium de arrha animae* (ibíd., 951-970) sobre los favores espirituales que puede gustar el alma en espera de la eternidad; *De contemplatione et eius speciebus*, de la que Hugo podría ser el autor principal: ed. crít., R. Baron, Tournai-París 1958.

77. *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu* (PL 176, 703-740); *De arca Noe morali* (ibíd., 617-680); *De arca Noe mystica* (ibíd., 681-704); *De operibus trium dierum* (ibíd., 811-838); *De amore sponsi ad sponsam* (ibíd., 987-994); *De laude caritatis* (ibíd., 969-976).

78. De un modo general, su doctrina de la salvación y su ignorancia de una distinción teórica entre naturaleza y sobrenaturaleza son de tipo agustiniano, según H. Köster, *Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor*, Emsdetten 1940.

la *cogitatio*, la *meditatio*, la *oratio* y la *operatio*. El amor entonces nos introduce en la *contemplatio*.

La contemplación tiene que apoyarse en elementos que hoy llamaríamos «naturales». Así al reflexionar sobre la contemplación, Hugo elabora una psicología menos indigente que la de Guillermo de Champeaux, de Anselmo de Laón o del mismo Abelardo[79]. Además, conecta la contemplación con la filosofía y la teología, que no son ciencias puramente especulativas; son peldaños que hay que ir subiendo; llevan al hombre hacia la perfección divina. Así, Hugo concibe la filosofía como una «sabiduría», participación de la sabiduría divina y no simple conocimiento; esta sabiduría incluye el amor[80]. Llega a considerar la filosofía como una meditación de la vida y de la muerte. Nos encamina hacia nuestro destino último a través de todas las realidades de este mundo: engloba las artes, la lógica, la moral, las ciencias puramente técnicas como las matemáticas, la física, la teología natural. En una *sapientia inferior* y como tal está subordinada a la *sapientia superior* o teología divina.

Ésta tiene a Cristo como centro, que vino a reparar en nosotros la imagen vulnerada de la sabiduría divina y a encaminarnos directamente a nuestro destino. La teología se convierte así en escuela de perfección; en ese intento no descuida ni la razón ni la fe. Nos damos cuenta de que la teología de Hugo se mantiene en el ámbito de la teología monástica, pero anuncia las sistematizaciones del siglo XIII[81].

En Hugo, filosofía y teología conducen a la mística, hasta el extremo de que el vocabulario se intercambia. *Contemplatio*, *sapientia*, *sacramentum*[82] ven elevar su significación hasta designar el contacto con Dios. La contemplación depende del «orden de la divina realidad»[83]. Al alcanzarla, el cristiano no pierde su cualidad de miembro de Cristo y de la Iglesia. No deja de alimentar su fe a base de la Escritura y de los sacramentos, que le dan a Cristo y lo incorporan a la Iglesia. Ello supone que en Hugo, como en Guillermo de Saint-

79. R. Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle*, «Revue de sciences religieuses» 33 (1959).

80. J. Pedersen, *La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint-Victor*, «Classica et mediaevalia» 16 (1955) 91-133.

81. D. Lasic, *Hugonis a Sancto-Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum et theologicum*, Roma 1956; véase también R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, París 1967.

82. R. Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, París 1957, p. 222s.

83. R. Baron, o.c. en la nota anterior, p. 199-200.

Thierry, el *intellectus fidei* no puede designar sólo un conocimiento especulativo de los misterios de la fe, sino una participación afectiva en una experiencia mística. El crecimiento de la fe incluye, en ambos, *cognitio* y *affectio*, pero Hugo concede mayor importancia al crecimiento afectivo que se manifiesta en *devotio* y *constantia*. Así, pues, la fuerza purificadora de la fe representa, como en toda la tradición agustiniana, el camino hacia el *intellectus fidei*, afectivo y experimental. «La devoción tiene por efecto purificar todo el hombre y permitirle pregustar por medio de la fe y la devoción, en un corazón purificado, lo que se manifiesta como objeto de conocimiento»[84].

3. *Ricardo de San Víctor*

Son escasas las noticias de su vida. Según algunas fuentes, habría nacido en Escocia. En fecha desconocida entra en San Víctor, monasterio del que es nombrado prior en 1162 y en el que muere en 1173[85]. Su erudición y conocimiento de los antiguos son tan enciclopédicos como los de Hugo. Pero Ricardo se presenta más original, en cuanto cita menos a sus predecesores, aunque les debe mucho.

Sus obras[86] se pueden agrupar en tres secciones: exegético-parenéticas, filosófico-teológicas y cartas. Las más importantes son las del segundo grupo: *Tractatus de quattuor gradibus violentae charitatis*[87], *Beniamin minor* (o *De praeparatione animi ad contemplationem* o *De XII patriarchis*)[88], *Beniamin maior* (o *De gratia contemplationis libri V*)[89], *De Trinitate libri IV*[90], *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii*[91].

84. *De sacramentis christianae fidei* I, 10, 4: PL 176, 333.

85. Para las fuentes biográficas y otras precisiones, véase G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée de l'amour*, París 1952, p. 165-167.

86. PL 196. Hay que añadir el *Liber exceptionum*, verdadera enciclopedia del saber medieval (R. Roques, o.c. en la nota 64, p. 365-374), ed. crít. por J. Châtillon, París 1958.

87. PL 196, 1207-1224. 88. PL 196, 1-64.

89. PL 196, 63-202. Esta obra inspiró el *Itinerarium* de san Buenaventura.

90. PL 196, 887-992. Ed. crít. de J. Ribaillier, París 1958; trad. franc. de G. Salet, París 1959, SChr 63; véase también *Opuscles théologiques. Texte critique, introd., notes et tables*, de J. Ribaillier, París 1967. El *De Trinitate* ha sido estudiado por A.-M. Ethier, *Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor*, París-Ottawa 1939; íd., *Caritas ordinata et amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor*, «Revue du moyen âge latin» 4 (1948) 225-236.

91. PL 196, 1011-1032.

Como teólogo, Ricardo sobresale por el tratado *De Trinitate*. La Trinidad es el objeto supremo de la contemplación, como enseñan a la vez las dos obras en que se halla condensada la doctrina espiritual de Ricardo, el *Beniamin minor* y el *Beniamin maior*. Pero antes de la contemplación está la especulación[92].

En la comprensión del *intellectus fidei*, Ricardo de San Víctor, como místico y teórico de la contemplación, parece alejarse de la de Hugo, afectiva y experimental, y orientarse hacia una manera más especulativa e intelectual[93]. Sin embargo, es difícil comprenderla, ya que excepto los breves capítulos de introducción al *De Trinitate*, no trata sistemáticamente de la fe. En sus dos tratados sobre la contemplación, el *Beniamin minor* y el *Beniamin maior*, no trata explícitamente de la relación entre la fe y la contemplación, aunque es evidente que la contemplación procede del amor y de la iluminación del Espíritu Santo. El método alegórico nos hace más difícil aún la comprensión de su pensamiento[94].

Ricardo se sentía insatisfecho de una teología que se inclinaba demasiado fácilmente ante las *auctoritates* y omitía pensar por sí misma[95].

Quiere hacer trabajar la *cognitio*, la *meditatio*, la *contemplatio*, procurar que el espíritu humano sea activo, aunque tenga conciencia de que debe dejarse conducir[96]. Habla, a propósito de esto, de la gracia de la contemplación, sin ver en ella nada más que capacidad natural del hombre y don gratuito[97]. Querer atribuir a Ricardo una concepción de la naturaleza y de la gracia de carácter sistemático conduciría al fracaso. Ricardo, más que otros teólogos de los comienzos de la escolástica, es *sui generis* y extraño a todo sistema, sea cual fuere

92. Como en san Anselmo, Ricardo, «llevado por el anhelo intelectual de su fe, *sobria ebrietas*, se entrega a una especulación cuya arquitectura conceptual se produce por la presión de su vida mística» (M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, p. 336).

93. Véase A.-M. Ethier, o.c. en la nota 90 y G. Dumeige, o.c. en la nota 85; también J. Beumer, *Richard von St. Viktor, Theologie und Mystiker*, «Scholastik» 31 (1956) 213-238.

94. *Benianim minor* 74: PL 196, 53; véase, sobre la alegoría en Ricardo, M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 197ss.

95. A. Lang, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Friburgo de Br. 1962, p. 33.

96. *Beniamin maior* 1, 3; PL 196, 66ss.

97. Véase al respecto, A.-M. Ethier, o.c. en la nota 90, p. 44ss.

su propia sistemática, a juzgar por ejemplo por su clasificación sutil de los grados de contemplación.

Podemos considerar a Ricardo, con Anselmo y Abelardo, entre los espíritus que miran la razón humana con optimismo. Con todo, deplora como una amenaza constante la tendencia del hombre a satisfacerse con pensamientos terrenales. El espíritu de Cristo, enviado para curar al hombre caído, no debe comprenderse en Ricardo sólo como un espíritu de fe que provoca el nacimiento de la aceptación libre del contenido de la revelación: es también una fuerza que ayuda a la razón a entrar en contacto con el absoluto[98]. Por lo tanto, para Ricardo hay modos de conocimiento diferentes según el objeto del conocimiento: la vía empírica se aplica al conocimiento de las realidades temporales, pero para el conocimiento de lo que es eterno, la *ratiocinatio* y la fe, ambas son competentes[99].

Ricardo, por otro lado, parece querer reconfortar a sus lectores. La certeza de la fe mantiene su valor incluso cuando la razón no logra su intento.

Ricardo, en un nuevo paso dialéctico, invita a tender constantemente hacia un progreso en la comprensión de lo que creemos. El versículo de Isaías *Nisi credideritis, non intelligetis* significa para él que la fe da al conocimiento el impulso indispensable, pero no podemos contentarnos con ello[100]. Sea cual fuere la posible interpretación del pensamiento, parece que Ricardo mantiene una posición análoga a la de Anselmo, cuando da a entender que aquel que conoce no es ya un simple creyente, sino que supera el estado de la fe. La fe es el punto de partida del conocimiento de Dios a la que la revelación ofrece su objeto, pero dicho objeto debe ser alcanzado de un modo u otro por la razón.

Ricardo, además, tiende también a buscar «razones necesarias» que justifiquen la exigencia racional de la fe. El concepto de «razones necesarias» que tienen Anselmo y Ricardo, en la escolástica ulterior fue discutido, interpretado y a menudo limitado[101]. Según Ricardo, significa que la estructura interna del ser necesario debe tener razones

98. Es curioso que Ricardo, contrariamente a la mayoría de los teólogos, no habla de iluminación por la fe. Cf. A.-M. Ethier, o.c. en la nota 90, p. 54.

99. *De Trinitate* 1,1, ed. crít. de Ribaillier, p. 87.

100. *De Trinitate* 1,1, ed. crít. de Ribaillier, p. 88.

101. Véase J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*, Münster 1917, p. 90ss, donde presenta sobre todo la influencia sobre Mateo de Aquasparta.

necesarias que el hombre conoce o no[102]. Descubrirlas hace que el espíritu humano sea feliz, pues a partir de entonces no estará limitado a la pura y simple aceptación de los artículos de la fe, sino que su horizonte se abrirá hacia el camino de la contemplación. Ello explica que el misticismo de Ricardo se deba considerar un misticismo especulativo[103], porque la especulación prevalece sobre el sentimiento, y se puede hablar en él de cierto racionalismo teológico, si entendemos con ello no la reducción de la fe a la razón, sino la posibilidad de conceptualizar, *praesupposita revelatione*, los datos revelados.

4. *Acardo de San Víctor*

Contemporáneo de los dos grandes victorinos, fue el segundo abad del célebre monasterio (1155), y después obispo de Sées (1157) y de Avranches (1161). Murió en 1171[104].

La herencia literaria de Acardo o, mejor dicho, lo que de él nos queda todavía no ha sido completamente inventariado. Y quizá no lo será nunca, ya que los copistas de San Víctor a veces se olvidaron de poner su nombre en sus escritos.

Los que hoy conocemos se clasifican en tres categorías. Están, en primer lugar, las cartas, en número de tres. Siguen las obras especulativas, es decir, un *De Trinitate* bastante deteriorado en la tradición manuscrita y cuyo texto completo todavía no está bien establecido, el *De discretione animae, spiritus et mentis* que hay que atribuir decididamente a Acardo y no a Gilberto de la Porrée, y las *Quaestiones* de teología, de las que tenemos indicios sólo a través de citas.

102. *De Trinitate* 1,4, ed. crít. de Ribaillier, p. 89.

103. C. Ottaviano, *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero,* Roma 1933; J.M. Déchanet, *Contemplation,* en DS II, París 1953, p. 1961-1966; J. Beumer, art. cit. en la nota 93; F. Vandenbroucke, *Richard de Saint-Victor,* en *La spiritualité du moyen âge,* París 1961, p. 290-294.

104. Para la figura de Acardo son indispensables J. Châtillon, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précedées d'un essai sur la vie et l'oeuvre d'Achard,* París 1969, y *Achard de Saint-Victor. Sermons inédits. Texte latin avec introd., notes et tables,* de J. Châtillon, París 1970, dos obras inseparables según el recensor E. Boularand, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 72 (1971) 225-235.

Finalmente, los quince *Sermones* que J. Châtillon editó críticamente con notas de gran valor. Hay que añadir catorce fragmentos de autenticidad dudosa.

Parece que los doce primeros sermones se remontan a la época en que el maestro Acardo enseñaba teología en San Víctor, y los tres últimos pertenecen al período de su mandato abacial. Todos se inspiran en la liturgia del día o del tiempo. Su contenido doctrinal es expuesto metódicamente por Châtillon en la segunda parte del primer volumen. Los títulos de los capítulos bastan para descubrirnos la amplitud de la síntesis: «VI. De la creación a la redención: la antropología de los *sermones;* VII. El misterio del hombre Dios; VIII. La gracia de Cristo: participaciones y emanaciones; IX. La vida activa; X. La vida contemplativa y la identificación con Cristo; XI. La metafísica acardiana y sus fuentes.»

Ante ese índice de materias, se plantea una pregunta: ¿es justo establecer una doctrina tan completa y tan coherente de quince exhortaciones prácticas que quieren inculcar a los canónigos regulares la significación y las exigencias de su estado? La respuesta nos la da Châtillon. Acardo predicador no deja nunca de ser teólogo y filósofo. Su obra oratoria establece un vínculo continuo entre la metafísica y la vida, la teología y la experiencia. Por un lado, presenta a sus oyentes una especie de catequesis sabia que se refiere sobre todo a la historia espiritual del hombre. Por otro lado, más allá de esa parenesis y procurando no comprometerse en especulaciones audaces, recurre a unas fórmulas y a un vocabulario bastante singulares que denotan una metafísica subyacente.

Cristo fundamenta toda la espiritualidad de Acardo: su concepción de la gracia, de la vida activa y de la vida contemplativa. En efecto, ve en Cristo el principio activo del retorno del hombre pecador a Dios. La gracia se presenta como la «forma» que baja del cielo en el Verbo encarnado para restituir a esa «materia», que es la naturaleza humana, su belleza primitiva. Esta forma participada oculta la multiplicidad de los atributos de Cristo, su potencia, su unción o bondad, su sabiduría. A partir de ahí se constituye el cuerpo de Cristo o la Iglesia. Su concepción, que se puede intentar defender invocando la «apropiación», recuerda la teoría griega de las «energías divinas», cuya raíz se halla en *Los nombres divinos* del Pseudo-Dionisio. Terminará, en el siglo XIV, con las tesis de Gregorio Palamas en la *Defensa de los santos hesicastas.* En Acardo de San Víctor todavía no es

bastante radical para llegar a la simplicidad de Dios e implicar cierta confusión entre lo que es creado y lo que es increado.

En cuanto a la metafísica subyacente a dicha teología espiritual, Châtillon interroga a los maestros y filósofos en que Acardo se pudo inspirar. De tales análisis delicados nos quedamos con lo que nos parece caracterizar su pensamiento teológico, es decir, el ejemplarismo trinitario que no se puede reducir a ese vago fondo de platonismo, tan extendido en el siglo XII.

Hay que distinguir «tres modos de ser»: el del mundo de acá abajo *(hic)* y el de ahora *(nunc)*, el del mundo de arriba *(ibi)*, que consiste en las formas intelectuales y ejemplares, el del Dios único en tres personas, cuya actividad creadora es especialmente referida al Verbo. Tal clasificación recuerda manifiestamente la del *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena, heredero del Pseudo-Dionisio. No se sigue que Acardo adoptara todas las tesis de Eriúgena, en particular los arquetipos que Dios crea engendrando a su Verbo. Châtillon no fuerza el pensamiento del victorino.

5. *Gualterio de San Víctor*

Sucedió a Ricardo como prior de San Víctor; murió en 1180. No heredó la amplitud teológica de sus antecesores. Reaccionó violentamente contra el uso de la filosofía, y sobre todo de la dialéctica, en teología. Su ideal era una mística afectiva, basada en la fe y el sentimiento. La dialéctica, según él, era un arte diabólico, al que se deben todos los errores que pululan en las escuelas. En especial, centró sus invectivas contra «los cuatro laberintos de Francia»[105]: Pedro Abelardo, Pedro de Poitiers, Pedro Lombardo y Gilberto de la Porrée, aunque tampoco se salvan de la crítica Guillermo de Conches, por su atomismo, y el autor de las *Sententiae divinitatis*.

105. *Contra quattuor labyrinthos Franciae:* PL 199, 1127-1172, y ed. crít. de P. Glorieux en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 19 (1952) 187-335. Para comprender la obra, véase P. Glorieux, *Mauvaise action et mauvais travail: Le Contra quattuor labyrinthos Franciae,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 21 (1954) 179-193. Hay edición crítica de sus sermones: *Galteri a Sancto Victore et quorundam aliorum sermones inediti triginta sex,* rec. J. Châtillon, Turnholt 1975, CChr continuatio mediaevalis 30.

6. *Godofredo de San Víctor († 1194)*

Comparte los mismos sentimientos de Gualterio y deja una obra filosófica, *Fons philosophiae*[106], en forma de poema, en la que fustiga duramente las escuelas filosóficas de su tiempo. Añade a la misma la historia de su entrada en San Víctor y la descripción de las etapas de la vida religiosa. Al hablar de las artes liberales ataca particularmente el *trivium,* sobre todo la dialéctica, y comprueba que los estudiantes prefieren el *quadrivium,* que conduce a carreras más remuneradas. El estudio de la teología se reduce, para él, a la exégesis de la Biblia, según los cuatro sentidos clásicos, y al estudio de los padres. No hay lugar para las *sententiae* ni las *quaestiones.* Escribió también, hacia 1185, un *Microcosmos*[107], donde reacciona contra cierto pesimismo cristiano bastante generalizado en su época, que subrayaría la vanidad de las cosas terrestres y la perversión de la humanidad caída[108]. En esa antropología, mezcla de misticismo victorino y de mentalidad neoplatonizante, Godofredo afirma que la obra del Creador, la dignidad del hombre y sus virtualidades no merecen ser desestimadas. Dicho tratado se inscribe ya en la línea de lo que se ha llamado humanismo cristiano, pero su autor se apoya en la Biblia y no en la filosofía: el *Microcosmos* no es más que la exégesis alegórica de los primeros capítulos del *Génesis.*

106. Ed. crít. de P. Michaud-Quantin, Namur 1956. Algunos breves fragmentos se hallan en PL 196, 1417-1422.

107. Ed. crít. de Ph. Delhaye, Lille 1951. Dejó también unos sermones, para los cuales véase Ph. Delhaye, *Les sermons de Godefroy de Saint-Victor,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 21 (1954) 194-210.

108. El tema de la vanidad del mundo, muy del agrado de Hugo, fue objeto de un interesante estudio de H.R. Schlette, *Die Nichtigkeit der Welt: Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor,* Munich 1961. Las tomas de posición de Hugo sirvieron de punto de partida para una investigación más amplia en el estudio de F. Lazzari, *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore,* Nápoles 1965. Véase también R. Bultot, *Anthropologie et spiritualité: à propos du contemptus mundi dans l'école de Saint-Victor,* RScPhTh 51 (1967) 3-22 y la puntualización de L.-J. Bataillon y J.-P. Jossua, *Le mépris du monde,* ibíd., 23-36, que viene a continuación del artículo de Bultot. Observemos que el tema de la vanidad del mundo aparece repetidamente en los escritos de Hugo, el cual al mismo tiempo profesa ante la creación y la naturaleza un optimismo, cuyos principales aspectos fueron analizados por V. Liccaro, *Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore,* Trieste 1969.

7. *Tomás Gallus*

Este autor pertenecía a San Víctor antes de que, en 1219, a petición del cardenal Guala Bicchieri, fundara con tres religiosos más el monasterio de San Andrés de Verceli, del que fue nombrado abad en 1225. Por sus compromisos con los gibelinos fue amonestado tres veces y finalmente fue depuesto por el papa. No quiso someterse y se retiró a Ivrea, donde murió en 1246[109].

Su obra está dedicada a la teología mística. Escribió comentarios bíblicos orientados en esta dirección, sobre todo uno sobre el *Cántico de los cánticos*. Pero especialmente le fascinó la obra del Pseudo-Dionisio, la cual es el objeto de sus principales comentarios, hoy todavía inéditos[110]. Influyó mucho en la escuela franciscana. Recibió la visita de Antonio de Padua. Es citado por Alejandro de Hales y por san Buenaventura, y constituye el punto de transición a la mística del Maestro Eckhart, de Taulero y Ruysbroeck[111]. Su tendencia afectivista y antiintelectualista lo lleva a considerar poco la filosofía y anuncia la teología negativa tan apreciada en la mística renana.

Con Tomás Gallus, lejos de París, empieza la decadencia de la escuela de San Víctor, con lo que se plantea el interrogante histórico y espiritual de saber cómo, con un vigor tan notable durante un período de medio siglo, la escuela no mantiene el tono y el prestigio que la había caracterizado. En efecto, desde fines del siglo XII, infiel al espíritu de Hugo, la escuela se cerró en un tradicionalismo estrecho

109. G. Théry, *Thomas Gallus. Aperçu biographique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 14 (1939) 141-208.

110. Son numerosos los trabajos llevados a cabo para la edición de los textos y la fijación de fechas: véase *Commentaires du Cantique des Cantiques. Texte critique, intr., notes et tables*, de J. Barbet, París 1967. Véase F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 296, n. 87.

111. J. Châtillon, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus*, «Revue du moyen âge latin» 8 (1952) 247-272, sobre todo, p. 271, resume algunas de las conclusiones relativas a la influencia ejercida por Tomás Gallus especialmente en las escuelas franciscana y de Chartres. Las relaciones de san Antonio de Padua con Tomás Gallus, advertidas ya por G. Théry, han sido estudiadas por F. Da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa* I, Lisboa 1967, p. 141-177. También se ha prestado atención a ciertas dependencias de los escritos de Gerson en relación con los de Tomás Gallus, en A. Combes, *La théologie mystique de Gerson*, Roma 1963, t. I, p. 101 y t. II, p. 638, n. 305, p. 663, n. 401, p. 666-667.

que le impediría adaptarse a las exigencias de una enseñanza escolar, cuyos métodos y contenido se transformarían rápidamente. Dificultades internas contribuyeron, por otro lado, a hacerle perder aquella situación privilegiada que había ocupado durante la época fugaz de florecimiento.

IV. La escuela de Chartres

Cuando hoy hablamos de la escuela o, mejor dicho, de las escuelas de Chartres pensamos en aquellas grandes figuras que surgieron en el siglo XII y fueron causa de un gran esplendor. Hoy ese momento privilegiado es objeto de innumerables estudios[112]; están dedicados sobre todo al examen de los métodos y programas adoptados en aquella escuela, a partir de los escritos de Juan de Salisbury o de otros testimonios importantes. Pero también se orientan a escrutar el contenido filosófico y teológico de los escritos surgidos de la escuela y a descubrir sus fuentes platónicas. Y es obvio que en el fondo está el interés de ir publicando los textos hasta ahora mal conocidos.

La visión de la escuela a que estábamos acostumbrados ha sido objeto de una crítica severa. El estudio del profesor Southern[113] muestra que hombres como Thierry de Chartres o Gilberto de la Porrée, sin hablar de Guillermo de Conches, podrían considerarse perfectamente miembros de otras escuelas, sobre todo de París. Bernardo de Chartres, que en un documento antiguo ostenta el título de *Scholae magister*, sería el único del que estaríamos seguros que ejerció su ministerio en Chartres. En último término, la escuela no sería más que una escuela de gramática. Habría tenido como función formar a los jóvenes clérigos de la catedral y no habría gozado de la reputación que hoy se le concede. Además, sería del tipo de escuela cuya incapacidad para superar los métodos antiguos y adaptarse a las necesidades de la sociedad moderna la condenarían a desaparecer sin tardanza.

Sin entrar en la discusión de dicha tesis, no es fácil saber los maestros que constituyeron la llamada escuela de Chartres. Algunos eran

112. Estos estudios han sido presentados por E. Jeauneau, *Note sur l'école de Chartres*, «Studi medievali» 5 (1964) 821-865.

113. *Humanism and the school of Chartres*, en *Medieval humanism and other studies*, Oxford 1970, p. 61-85.

clérigos de la catedral, lo que permite pensar que participaron en las actividades de la escuela. «Escuela» puede designar también una comunidad intelectual cuyos miembros, por vínculos más o menos estrechos con una misma institución o con los mismos miembros, están unidos entre sí por la concordancia de sus visiones, métodos o intereses. En este sentido es legítimo afirmar, en el siglo XII, la existencia de una escuela particularmente brillante.

La característica de esta escuela sería el descubrimiento del mundo y de la naturaleza, en relación a las teologías de tipo monástico. No se trata sólo de un sentimiento de la naturaleza a partir de los artificios alegóricos de moda, de los poetas del tiempo, ni de la sola expresión plástica que los escultores esculpirán en las puertas y los capiteles de la catedral de Chartres. Es la toma de conciencia de que tienen que prestar atención a una realidad exterior, inteligible, eficaz, cuyas leyes y fuerzas conducen a una continuidad respecto a la gracia, más que a un conflicto, como a menudo declaraba la teología monástica.

Sería útil evocar ahora todo el clima en que tiene lugar ese descubrimiento del mundo y de la naturaleza. Sería altamente revelador. Letrados, artistas y escultores proponen a la sensibilidad de sus contemporáneos nuevas percepciones: toda la naturaleza, desde la flora y la fauna hasta las formas del cuerpo humano, hasta las conductas de la vida colectiva, son objeto de atención. ¿Cómo no entrarían los teólogos en esa delicada evolución? La más rudimentaria y significativa expresión de dicho descubrimiento fue la percepción del universo como un todo. Así la totalidad penetra cada una de sus partes: es un universo; Dios lo concibió como un viviente único, y su modelo único es un todo[114].

Un ejemplo de ello lo ofrece Guillermo de Conches: *est mundus ordinata collectio creaturarum*[115]. Y a la vez que la filosofía se alimenta de esa visión, la imaginación se desarrolla, y mientras que el siglo precedente se complacía en el desprecio del mundo, plasmado en ciertas visiones apocalípticas propias de la iconografía románica, ahora se reproducen en las catedrales góticas las imágenes simples de la naturaleza, de su flora y fauna, de las estaciones del año, de la banalidad cotidiana. No por azar la catedral de Chartres tiene esculpidos en sus puertas los temas de la creación y del origen del hombre y en las

114. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 20-30.
115. Ibídem, p. 246.

escuelas de Chartres se elabora una «teología del mundo» que se desarrolla entre las siete artes[116].

Las imágenes de Chartres son la garantía de la densidad religiosa de ese descubrimiento de la creación y de la naturaleza. Es verdad que habrá que denunciar el semirracionalismo de los de la escuela de la Porrée, surgidos de Chartres, las intemperancias laicas de los municipios emancipados, la avaricia de los grandes comerciantes: excesos, desórdenes, errores. Errores y excesos con que se paga la evolución de las instituciones cristianas; el despertar evangélico, con su fervor creador, es el que descubre y denuncia tales ambigüedades.

La fundación de la escuela se remonta al obispo san Fulberto (960-1028). A principios del siglo XII sobresale la figura del gran canonista san Ivo de Chartres († 1117). Pero llega a su mayor esplendor a partir de Bernardo de Chartres, el cual fija su carácter y la orientación doctrinal a que nos hemos referido[117].

1. *Bernardo de Chartres († hacia 1124-1130)*

De origen bretón, Bernardo aparece en París en 1089; enseña en Chartres hacia 1115, primero como *magister scholae* y luego como canciller. Escribió un tratado de lógica que se ha perdido *(De expositione Porphyrii)*. Para reconstruir su pensamiento, hay que echar mano de las referencias, dispersas en el *Metalogicon* de Juan de Salisbury[118]. Lo presenta como un gramático amante de las ciencias. En aquel tiempo semejante título tenía implicaciones más ricas que hoy[119]. En el caso de Bernardo, representa la enseñanza de las humanidades clásicas conforme a la tradición de Quintiliano. Pero, además, había mezclado filosofía y gramática, en una línea muy platónica. Por otro lado, sabemos que su platonismo procedía de muchas fuentes, distintas de los escritos de Platón[120]. Se inspiró en Séneca,

116. É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 3 (1928) 5-24; J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, París-Ottawa 1938; T. Gregory, *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, «Giornale critico della filosofia italiana» 4 (1952) 433-442.
117. É. Gilson, o.c. en la nota 5, p. 243-261.
118. PL 199, 854, 875-876, 900, 934-938.
119. Véase M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 90-107.
120. E. Jeauneau, *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam 1974.

por su definición de idea; llamaba real a «lo que es», con Boecio; daba a la materia el nombre de *Yle*, como hacían en aquella época los lectores del comentario de Calcidio al *Timeo* de Platón; por último, Bernardo cristianizaba a Platón —como lo había hecho san Agustín— al enseñar la creación de la materia e identificando las ideas con el pensamiento divino. Pero en este punto modificaba a san Agustín con un ligero toque de Dionisio y de Eriúgena, al dudar de que las ideas sean idénticas a Dios y, por consiguiente, coeternas con él. Bernardo quiere evitar que Dios sea la forma, la verdad, la unidad de las cosas y que las ideas, asimiladas al ser de Dios, se unan directamente a la materia.

Pero hay que distinguir la letra y el espíritu de la doctrina. Su orientación general es la de un realismo para el cual el ser, en su sentido absoluto, es lo que existe con un carácter de estabilidad. Entonces podemos preguntarnos, según esta lógica, si el ser auténtico de las cosas no es mucho más que el de las formas nativas, aquel que ellas tienen en Dios. Es verdad que Bernardo quiere evitar dichas consecuencias, pero la distinción de ambas formas quizá tiene un tono de demasiada facilidad y como de querer salvar el expediente. El realismo de Bernardo de Chartres constituye una de las direcciones originales de su pensamiento, aunque ese conjunto de ideas es característico de todo un grupo de obras del siglo XII, unas directamente salidas de la escuela de Chartres, otras sometidas a su influencia.

2. *Thierry de Chartres († 1150)*

Es el hermano menor de Bernardo. Lo hallamos en Chartres como *scholarium magister* hacia el año 1120. Después va a París y vuelve de nuevo a Chartres como canciller hacia 1140. Asistió al concilio de Reims donde fue acusado su predecesor Gilberto de la Porrée.

Sus obras principales son *De sex dierum operibus* o *Hexameron*[121]. Es un pequeño tratado de gran interés para la historia del pensamiento. Contiene, por un lado, una cosmología original y, por otro, una exposición, de sabor netamente pitagórico, sobre la unidad y la trinidad. El motor primero de la cosmología de Thierry no parece ser

121. N. Häring nos ha ofrecido una nueva edición de esta obra: *The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 22 (1955) 183-200 [137-216].

esencialmente diferente del que dirige la física de Guillermo de Conches. En ambos casos se trata de escapar de un caos primitivo absoluto, que sólo una intervención milagrosa de Dios podría convertir en mundo organizado. Thierry quiere dar, de la génesis de las cosas, una explicación rigurosamente racional. Ello supone referirse no a la omnipotencia de Dios sino a las solas leyes de la física.

Muy probablemente escribió un comentario al *De Trinitate* de Boecio, ya que Clarembaud de Arras, en su propio comentario, se refiere al mismo[122]. Thierry, en su comentario, explicaría o confirmaría que el principio en cuya virtud se puede presentar la generación del Verbo único es que la unidad sólo puede engendrar una unidad igual a ella. Bajo esta fórmula —teológicamente correcta— se descubre el principio neoplatónico que, en su formulación aviceniana, casi tiene que definir la línea de separación entre la filosofía y la teología en el siglo XIV. Además, Thierry sentó con absoluta nitidez el principio de toda ontología en la que el uno es superior al ser, porque es su causa. Aquí no hay panteísmo, como tampoco lo hay en otras doctrinas de esta clase; las cosas no son el ser de Dios, ya que Dios está más allá del ser, porque es el uno. Dicha doctrina favorecía poderosamente la influencia que Proclo ejercerá constantemente y que alcanzará su máxima intensidad en la mística especulativa de Eckhart.

Thierry escribió el *Eptatheucon* (o *Bibliotheca septem liberalium artium)*, estudiado recientemente por Lorenzo Minio-Paluello[123]. Es la obra didáctica más importante del siglo XIII, que resume enciclopédicamente todo el saber de su tiempo.

122. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boezius De Trinitate*, Breslau 1926, 28*, p. 25-30. Véase la edición crítica preparada por N. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto 1971. Para el estudio de la obra véase E. Jeauneau, *Un représentant du platonisme au XII^e siècle: Maître Thierry de Chartres*, Chartres 1954; íd., *Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres*, Padua 1955, p. 172-183; N. Häring, *A commentary in Boethius De Trinitate by Thierry of Chartres*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 23 (1956) 257-325; íd., *Two commentaries on Boethius (De Trinitate and De Hebdomadibus) by Thierry of Chartres*, ibídem 35 (1960) 65-136, donde se ofrece una nueva edición del tratado *Librum hunc* o comentario al *De Trinitate* de Boecio; E. Jeauneau, *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, en *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlín 1963, p. 289-295; E. Maccagnolo, *Il platonismo del XII secolo: Teodorico di Chartres*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 73 (1981) 283-299.

123. Véase E. Jeauneau, art. cit. en la nota 112, p. 853-854.

3. *Bernardo de Tours (Silvestris)*

El carácter y el pensamiento de este autor mantienen estrecha conexión con la escuela de Chartres. Hacia 1145-1153 compuso en Tours una obra que dedica a Thierry de Chartres, titulada *De mundi universitate, sive megacosmus et microcosmus,* caso típico de la manera libresca como se concebía la física en la edad media. Intenta ofrecer una amplia visión cosmológica a base de combinar la narración del *Génesis* con las teorías de Plinio, Calcidio y Macrobio. Esa mezcla de elementos cristianos y paganos ha sido la causa de que se haya interpretado a Bernardo en diversos sentidos, como precursor de Giordano Bruno, como panteísta; su editor Barach lo considera como un mitólogo, a la manera de los griegos. M. de Wulf, como monista. Gilson mostró que sólo se trataba de un intento de exponer la cosmogonía del *Génesis* a la manera de los *Hexamerones,* enmarcándola en las teorías platónicas del *Timeo* según el comentario de Calcidio[124].

En el primer libro, la naturaleza se queja y lamenta, ante la Providencia divina, de la confusión en que se halla la materia prima y le suplica que ordene el mundo con mayor belleza. La Providencia accede gustosamente, y para dar cumplimiento a la petición, distingue en el seno de la materia los cuatro elementos. Éste es el objeto del *Megacosmus.* En el libro segundo o *Microcosmus,* la Providencia se dirige a la naturaleza, alaba el orden que acaba de introducir en el mundo, promete formar al hombre como coronamiento de su obra. El escenario está lleno de evoluciones de personajes alegóricos y de toda una mitología a veces henchida de belleza.

4. *Guillermo de Conches (1080-1145)*

Nacido en Conches (Normandía), fue discípulo de Bernardo de Chartres y maestro de Juan de Salisbury. Fue gramático culto, platonizante en teología. Sus doctrinas trinitarias fueron impugnadas por Guillermo de Saint-Thierry que lo acusaba de identificar al Espíritu

124. G. Fraile, *Historia de la filosofía* II, Madrid 1960, p. 466; véase E. Bertola, *La visione del macrocosmo e del microcosmo di Bernardo Silvestre e di Josef ibn Saddiq,* «Archivio di filosofia» 52 (1984) 535-590.

Santo con el alma del mundo[125]. Se retractó, pero las críticas debieron de influir en su cambio de orientación, ya que abandonó la teología para dedicarse a las ciencias naturales. Entre sus obras nos ha dejado una *Philosophia mundi*[126], enciclopedia filosófica y científica; el *Dragmaticon philosophiae*, diálogo sobre las substancias naturales[127]; un *Moralium dogma philosophorum*[128], influido por Séneca y Cicerón; glosas al *Timeo* de Platón y a la *Consolatio philosophiae* de Boecio[129].

La obra de Guillermo de Conches expresa claramente el esfuerzo de la escuela de Chartres por utilizar el platonismo y orientarlo en el sentido de la filosofía cristiana[130]. Guillermo de Conches considera insuficientes los comentarios agustinianos. Quiere armonizar, de un modo más preciso de lo que hasta entonces se había hecho, las verdades cristianas con el mismo texto del *Timeo* que él utiliza en la traducción de Calcidio, citada a menudo a partir de Abelardo. Quiere demostrar que la causalidad divina es universal y también que la creación de la materia está afirmada en el platonismo.

Boecio es una fuente importante de las doctrinas de Guillermo, sobre todo para su teoría del conocimiento. La obra moral de Guillermo de Conches muestra la persistencia de la influencia antigua, sobre todo del *De beneficiis* de Séneca y de *De officiis* de Cicerón, y la originalidad del «humanismo cristiano» en la escuela de Chartres[131].

5. *Juan de Salisbury (1110-1180)*

Nacido en Sarum (sur de Inglaterra) fue a Francia donde recorrió las escuelas de más renombre. Estudió con Abelardo, Alberico de

125. *De erroribus Guillelmi de Conchis, ad S. Bernardum:* PL 180, 332-340.

126. Entre las obras de Honorio Augustodunense: PL 172, 39-102; véase T. Gregory, *Sull'atribuzione a Guglielmo di Conches di un rimaneggiamento della Philosophia mundi*, Florencia 1951, p. 119-125.

127. Ed. por G. Graturoli, Argentorati 1567.

128. Ed. por J. Holnberg, Upsala 1929; véase Ph. Delhaye, *Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du Moralium dogma?*, Namur-Lille 1953.

129. Ed. por J. Parent, o.c. en la nota 116, p. 137-177.

130. T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florencia 1955.

131. J. Hatinguais, *Points de vue sur la volonté et le jugement dans l'oeuvre d'un humaniste chartrain (Guillaume de Conches, XII*ᵉ *siècle)*, en *L'homme et son destin*, Lovaina 1960, p. 417-429.

Reims, Gilberto de la Porrée, Roberto de Melun y finalmente, en Chartres, con Guillermo de Conches. Vuelto a Inglaterra, vivió en Canterbury cerca del arzobispo Thibaud y luego de Tomás Becket; entonces fue familiar de Enrique II y del papa Adriano II y desempeñó numerosos cargos eclesiásticos y civiles. Caído en desgracia de Enrique II, fue exiliado y vivió junto a su amigo Pedro de Celle en la abadía de San Remigio de Reims. Regresado de nuevo a Inglaterra, asistió a los hechos que condujeron a Tomás Becket a la muerte. Elegido obispo por el capítulo de Chartres pasó los últimos años de su vida rigiendo aquella diócesis. Sus obras principales, *Metalogicus*[132] y *Polycraticus*[133], datan de su estancia en Canterbury.

Fue un hombre cultísimo, inclinado a los estudios clásicos, y un espíritu selecto y equilibrado[134]. Su doctrina está presente sobre todo como una toma de posición muy precisa sobre el método del conocimiento. Es una crítica del escepticismo total. No se puede reivindicar el nombre de filosofía y tener sólo sobre las cosas una opinión cambiante, vacilante, incierta. Juan de Salisbury se declara gustosamente fiel al academismo y profesa una gran admiración por la actitud intelectual de Cicerón. Por otro lado, con gran conciencia de la historia y sagacidad de sociólogo, observa el lugar que ocupan en la ciudad el cuerpo artesanal, el cuerpo del mundo rural o de los oficios mecánicos, cuya creciente especialización, en beneficio del bien común, no permite que el legislador formule para cada uno las conductas de sus innumerables funciones[135]. Sobre esta base se comprende toda la filosofía política contenida en el *Polycraticus*, con deseo de modernización, a pesar de los elementos arcaicos de los que se alimentó la inmensa erudición de su libro.

Señalemos, en primer lugar, que el problema de los universales es para Juan de Salisbury el punto principal de la dialéctica[136]. No es extraño que los filósofos lo hayan tratado y discutido ampliamente. Según él, contamos por lo menos con cinco soluciones del problema.

132. Ed. crít. por C.J. Webb, Oxford 1929.

133. Ed. crít. por C.J. Webb, Oxford 1909; trad. cast. preparada por M.A. Ladero, M. García, T. Zamarriego, Madrid 1984.

134. L. Denis, *Un humaniste au moyen âge. Jean de Salisbury (1120-1180)*, «Nova et vetera» 22 (1940) 5-23, 125-152.

135. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 47 y 86.

136. L. Denis, *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*, RScPhTh 16 (1927) 425-434.

En opinión de algunos, los universales sólo existen en lo que es sensible y singular; otros conciben las formas como separadas, a modo de entes matemáticos; unos los consideran o bien palabras, o bien nombres; otros, finalmente, identifican los universales con los conceptos. En realidad, ignoramos el modo de ser o la manera de existir de los universales; pero se puede decir, si no cuál es su condición, al menos de qué manera los adquirimos. La doctrina aristotélica de la abstracción nos permite resolver ese segundo problema, más modesto que el primero. Buscar el modo de existencia actual de los universales considerados como cosas es una tarea infinita y poco frutífera; pero investigar qué son en el entendimiento es una especulación fácil y útil. En efecto, si consideramos la semejanza substancial de individuos numéricamente diferentes, obtendremos la especie; si examinamos después las semejanzas que subsisten entre especies diferentes, tendremos el género. Por consiguiente, obtenemos los universales despojando las substancias, mediante el pensamiento, de las formas y de los accidentes por los que difieren. Si no existen individualmente, al menos hay posibilidad de pensarlos individualmente y de estudiar aparte los universales que no existen aparte. Nos propone así un retorno al aristotelismo, pero continúa sensible al platonismo imperante de la escuela de Chartres[137].

La filosofía es expuesta por él en el *Polycraticus*. Es una obra que contiene una serie de observaciones morales, una crítica a menudo interesante de las costumbres de su tiempo. El problema político del siglo XII es el que plantea la situación del orden político en el orden cristiano[138]. Para poder comprender la significación del debate hay que tener presentes las concepciones anteriores que siguen siendo clásicas. Concepciones que tienen un aspecto metafísico y teológico. La humanidad aparece como un solo cuerpo que tendrá que llamarse *res publica generis humani* o también *ecclesia* en el sentido general del vocablo. Se puede concebir un imperio universal, cuyas funciones son dobles: espirituales y temporales; eso es lo que de una manera típica aparece en los capitulares de Worms del año 829. Pero no se pueden

137. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 114; E. Jeauneau, *Jean de Salisbury et la lecture des philosophes*, REA 29 (1983) 145-173.

138. H.X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du moyen âge*, París 1934; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 176-192, sobre todo p. 181-183.

satisfacer con la división de *regnum* y *sacerdotium* sin unirlos. El *argumentum unitatis* conduce a reconocer la primacía del poder espiritual, y así el orden político participa del carácter sagrado de la Iglesia. Estas ideas constituyen lo que se ha llamado el agustinismo político. El *Polycraticus* expone una teoría del poder político de acuerdo, en lo esencial, con esas concepciones clásicas, a pesar de las matizaciones propias de un secretario de Tomás Becket que palpó el fracaso de tales planteamientos.

El estudio de la filosofía política no muestra lo que es más original en el intinerario intelectual de Juan de Salisbury. Más bien se halla en su espíritu de síntesis, de armonía, que constituye lo que es propio de las doctrinas de Chartres. La sabiduría que propone supone el conocimiento de las doctrinas antiguas, pero despojado del dogmatismo característico de Bernardo de Chartres y de algunos de sus sucesores; en este sentido no es un platónico incondicional. Como buen inglés, lo que busca en primer lugar es la adquisición de una inteligencia práctica, de una disciplina, de una reforma interior. El conocimiento de la filosofía antigua nos ayuda a formar en nosotros estas disposiciones y nos prepara así a escuchar el mensaje del evangelio.

V. Gilberto de la Porrée y su escuela

Natural de Poitiers (1076-1154), fue discípulo de Bernardo de Chartres. Lo sucedió como canciller en 1124, hasta 1141, en que pasó a enseñar en París. En el año 1142 fue nombrado obispo de Poitiers[139]. Junto con Abelardo, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers fue objeto de la diatriba lanzada por Gualterio de San Víctor contra la nueva teología y, en su *Liber de novitatibus*, Gerhoh de Reichersberg lo denunciará con Abelardo como desorientadores de las escuelas de Francia y de otros países.

La biografía de Van Elswijk señala muy bien el paralelismo entre Abelardo y Gilberto, en la convergencia de sus esfuerzos, en los encuentros y también en las oposiciones doctrinales. Sin duda, al emparejarlos, pensamos en primer lugar en que ambos fueron víctimas de la vigilancia doctrinal de san Bernardo. Y si el concilio de Reims

139. H. C. Van Elswijk, *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Lovaina 1966.

no fue una reedición del de Sens y no terminó con una sentencia de herejía, sin duda Gilberto lo debe a la envidia de los cardenales hacia Bernardo y a su decisión de impedir que se repitiera la escena de condena contra Abelardo. Es verdad también que la decisión de Reims contribuyó a relegar durante siglos a un injusto olvido a un maestro de una erudición prodigiosa, admiración de su siglo, y de un vigor intelectual que sorprendía a sus contemporáneos, hasta el extremo de que un especialista de sus escritos y pensamientos ha podido decir que, después de él, Abelardo no es más que «un hábil compilador y analista de textos»[140].

Como todos los maestros de su tiempo, Gilberto entró en contacto con la tradición teológica por medio de Boecio[141] y de la escuela de Laón, que disponía de una documentación impresionante. Asimiló dicha documentación en un trabajo personal que desemboca en sus dos grandes glosas sobre el Salterio y sobre las espístolas de san Pablo[142]. Muestra el interés, bastante raro en la época y que es alabado por partidarios y adversarios, de profundizar su conocimiento de la tradición por medio de la lectura de las obras todavía poco accesibles de padres griegos y de san Hilario, el menos conocido de los padres latinos. Al mismo tiempo, Gilberto es un representante de la escuela de Chartres y un admirador entusiasta del método científico seguido con éxito por su maestro y amigo Bernardo de Chartres. Las artes liberales en que fue iniciado fueron para él primero una buena pre-

140. N. Häring, *The case of Gilbert de la Porrée, bishop of Poitiers*, «Mediaeval studies» 13 (1951) 2.

141. Las obras de Gilberto no ocupan en la PL su lugar cronológico normal entre los autores del siglo XII, sino que figuran como un comentario a las obras de Boecio en el volumen 64. Ed. crít. de N. Häring, *Studies and Texts* I, Toronto 1966, p. 23-98; en «Traditio» 9 (1953) 177-211; en «Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen âge» 21 (1954) 241-357; íd., *A treating on the Trinity by Gilbert of Poitiers*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 38 (1972) 14-50, edita críticamente un tratado sobre la Trinidad de Gilberto, precedido de una introducción que justifica la atribución: es un texto capital para un juicio más matizado sobre las dificultades que opusieron a Gilberto y a san Bernardo (fecha probable: 1148-1150); *Liber de sex principiis*, ed. crít. de A. Heysse y D. van den Eynde; Munich 1953. Véase R. Silvain, *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée*, «Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen âge» 15 (1946) 175-189; M.E. Williams, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries in Boethius*, Roma 1951.

142. A. M. Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 135-137; V. Miano, *Il commento alle lettere di S. Paolo di Gilberto Porretano*, en *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Roma 1951, p. 171-199.

paración al estudio de la teología y luego un instrumento universal para aproximarse a todos los problemas, tanto profanos como sagrados. Como Abelardo, desarrolla sus ideas filosóficas sobre la base de especulaciones gramaticales y dialécticas. Heredero del platonismo de Boecio, construye el centro de su filosofía a partir de la teoría de la primacía de las formas, de las que dependen el ser y la denominación de todas las cosas: según él, aquella teoría le asegura el paso de la gramática a la dialéctica, luego a la especulación propiamente filosófica, y le hace abordar todos los problemas por el análisis gramatical, que prepara, a través de la crítica de los nombres y de su significación, la comprensión de las cosas.

Pero, aunque Gilberto eclipsa a todos los filósofos contemporáneos por la claridad y la penetración de su pensamiento, sin embargo, a diferencia de Abelardo, no dedicó sólo a la filosofía todo un período de su carrera científica, sino que desde el comienzo de su enseñanza puso al servicio de la teología todo el aparato de la ciencia profana. Así abandona el método positivo de la mayoría de sus émulos contemporáneos para acercarse a la obra de san Anselmo de Canterbury, de Boecio y de san Agustín y reencontrar y poder continuar su inspiración. A pesar de ello, si su concepción del *fides quaerens intellectum* se acerca a la de san Anselmo, su programa difiere sensiblemente del método de este último, y aunque quiere prolongarlo, no lo supera. A su manera y con los instrumentos de que dispone, Gilberto ambiciona convertir la teología en una ciencia propiamente dicha, dotarla de un estatuto científico, cuyo rigor no tuviera nada que envidiar al de las demás disciplinas, y al mismo tiempo quiere asegurar su trascendencia. Éste es el programa que aplica su gran obra: los comentarios a los opúsculos teológicos de Boecio. Los grandes problemas de la teología trinitaria y cristológica[143] son abordados y tratados según un método rigurosamente especulativo, en que se afirma la gramática y la dialéctica. Ello acarreaba dificultades, como lo muestran las objeciones que encontró Gilberto, no sólo por parte de san Bernardo y de los teólogos conservadores, sino también por parte de los colegas expertos como él en dialéctica; a pesar de un

143. Para la doctrina trinitaria, cf. A. Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate*, Basilea 1956; N. Häring, en *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, p. 113-124; para la cristología, íd., «Scholastik» 32 (1957) 373-398.

vocabulario técnico común bastante extendido, se estaba lejos de ponerse de acuerdo en la manera de entender su alcance real[144]. Teólogo eminente, sucesor de san Hilario en la sede episcopal de Poitiers, Gilberto es, en la intención, de una indiscutible ortodoxia[145]. Sin embargo, hay que reconocer que su método y teorías constituían un peligro real: falta de cierto perfeccionamiento y precisión en la elaboración del instrumento filosófico; empecinamiento en el conceptualismo platónico que incita a entender en un sentido realista las numerosas distinciones formales que adelanta; tecnicidad y formalismo un poco esotérico del lenguaje, que quiere que sólo sea accesible a los iniciados, los cuales, sin embargo, no siempre saben el sentido que hay que darle.

Conocemos los cuatro puntos de la doctrina de Gilberto que fueron examinados en el concilio de Reims: distinción entre Dios y la divinidad; no convertibilidad de la proposición: las tres personas son un único Dios; distinción entre las personas divinas y las propiedades personales; y, como corolario, la afirmación de que sólo la persona del Hijo, y no la naturaleza divina, se encarnó. Las cuatro tesis que se le opusieron, por iniciativa de san Bernardo, fueron aceptadas por Gilberto sin reticencia. Gilberto fue absuelto de toda inculpación de herejía, pero sus escritos fueron prohibidos por la autoridad eclesiástica, *sub conditione* y *ad tempus*, y se le obligó a armonizarlos con las tesis proclamadas. La oferta de Gilberto de asegurar por sí mismo la corrección de su trabajo bajo el control del papa fue aceptada. Se limitó a añadir a la redacción un nuevo prólogo y una exposición explicativa.

El concilio de Reims parece que dividió a los teólogos en dos campos irreductibles. El punto de vista de san Bernardo es compartido por Pedro Lombardo y todos sus seguidores. En cuanto a los discí-

144. «Al lado de la lengua de Boecio, la de Agustín contiene un elemento irracional, no sólo por la experiencia que expresa, sino por el efecto de la filosofía de la participación. La teología de Gilberto de la Porrée refleja esas antinomias en un vocabulario psicológico y epistemológico muy significativo, según los recursos profundos del platonismo de Chartres» (M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 147). Este dualismo lingüístico sólo es la expresión de un dualismo metodológico y doctrinal que, en cuanto al tema de Dios, ha sido puesto acertadamente de manifiesto por S. Otto, *Augustinus und Boethius im 12. Jahrhundert. Anmerkungen zur Entstehung des Traktates De Deo uno*, «Wissenschaft und Weisheit» 26 (1963) 15-26.

145. Véase Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 137-138, donde reúne la bibliografía sobre la ortodoxia de Gilberto.

pulos de la Porrée, la mayoría de ellos se esforzaron por recoger la enseñanza del maestro, aunque adaptándose a las decisiones de Reims. Este movimiento, que aparece ya con Otón de Freising y Juan de Salisbury, permitirá salvaguardar los datos más importantes del pensamiento de Gilberto y corregir lo que en sus tendencias había de peligroso e incluso de erróneo. A la lista de los discípulos que A. Hayen había elaborado[146], habrá que añadir al cisterciense Evrad de Ypres, autor de la *Carta a Urbano III* y el *Diálogo*[147]. Pero al lado de esta corriente principal, conviene poner aparte lo que se ha llamado la pequeña escuela de porretanos integristas y obstinados, del último tercio del siglo XII, que no aceptó la sentencia de Reims y apeló contra ella.

1. *Escritos de la «pequeña escuela» porretana*

Según A. Dondaine, los escritos de la llamada pequeña escuela se pueden agrupar en tres categorías según su origen geográfico[148]. Un primer grupo proviene del sur de Francia. Comprende: el *De vera philosophia*, defensa apasionada en favor de Gilberto, escrito después de 1179 por un autor todavía desconocido, y su paralelo del *Codex Rossianus* 212 de la Biblioteca Vaticana, que sin duda le sirvió de fuente; el florilegio destinado a proporcionar *auctoritates* a los discípulos de Gilberto; las obras de Ademaro, canónigo de San Rufo de Valence: el *De Trinitate*, fruto de treinta años de investigación, en que el autor, «para mostrar la demencia y la infidelidad de sus detractores, la inocencia de Gilberto y la veracidad de sus comentarios», añade a éstos «las sentencias de Agustín, Jerónimo, Hilario, Ambrosio, Atanasio y otros santos doctores, de modo que el lector diligente pueda comprobar por sí mismo la perfecta armonía doctrinal de Boecio, de su comentador y de los padres»[149], y la *Collatio auctoritatum* cuya existencia se conoce sólo por las obras precedentes; las *Introductiones breves ad fidem sanctae Trinitatis pro rudibus instruendis*, resumidas según el plan tripartito habitual en la escuela: la Trinidad, la encarnación, el sacramento del cuerpo de Cristo.

146. A. Hayen, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 10 (1935-1936) 29-102 (p. 34-35).

147. J. Leclercq, *Textes sur saint Bernard et Gilbert de la Porrée*, «Mediaeval studies» 14 (1952) 107-129.

148. A. Dondaine, *Écrits de la petite école porrétaine*, Montreal-París 1962.

149. Ibídem, p. 32.

Un segundo grupo, que proviene de Germania, está formado por los escritos de Hugo de Honau y son el *De diversitate naturae et personae*; el *Liber de omoousion et omoeousion*; el *De ignorantia*. Naturalmente se añade a los tres tratados la correspondencia de su autor y de Pedro de Vienne con Hugo Ethérien.

Finalmente, la última categoría está representada por los escritos de tendencia porretana de Hugo Ethérien, escritos todos en Constantinopla: el *De Sancto et immortali deo* (hacia 1175-1176, más conocido por el título de *De processione Spiritus sancti contra graecos*, con el que a menudo ha sido impreso); *De differentia naturae et personae*, y la carta a Alexis, subdiácono de la Iglesia romana, que llegaría a cardenal, carta que, a pesar de su brevedad, es un documento de gran calidad.

A pesar de la dispersión geográfica de sus miembros, las relaciones que se descubren entre esos pequeños grupos muestran la existencia de una escuela coherente, combativa y decidida.

Dondaine, en la obra citada, había abordado su estudio desde una perspectiva precisa. Se ha concedido a los porretanos un papel importante en el retorno a los padres de la Iglesia y se les ha reconocido el mérito de vastos inventarios de la teología oriental. ¿Es así exactamente? Al final de su estudio, puede llegar a esta conclusión: si prescindimos de Hugo Ethérien, que se alinea sin duda en la corriente porretana por la simpatía que le profesa y la autoridad personal de Gilberto que lo atrae, hay que reconocer que «en el retorno a los padres inaugurado por el siglo XII, el papel de los discípulos de Gilberto de la Porrée no fue contribuir al enriquecimiento del capital común gracias a nuevas traducciones; más bien consistió en rescatar del olvido los tesoros que dormían en las bibliotecas de las iglesias y monasterios de Occidente después de muchos siglos»[150]. Sin duda, Gilberto de la Porrée se complacía en la inteligencia de los padres, sobre todo de los griegos, y el rasgo decisivo de su escuela fue una atención, a menudo inexperta pero casi celosa, a los textos griegos[151].

Por encima de la llamada «pequeña escuela», la influencia de Gil-

150. Ibídem, p. 65.

151. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 276 y 286.

berto fue notable en todo el siglo XII y, según Landgraf, los porretanos «imprimieron su sello en muchos puntos de la teología de los siglos XII y XIII; más aún, podemos asegurar que muchas de sus doctrinas han pasado a formar parte sólida y duradera de nuestra teología actual. Ejercieron también gran influjo en la fijación de la terminología teológica: *opus operans* y *operatum* y *potestas excellentiae* en la doctrina sobre la eficacia de los sacramentos parece que son términos que se acuñaron en sus monedas»[152].

2. *Alano de Lille: de la escuela al claustro*

Sabemos poco de su vida. Nace en Lille en 1128; estudia en Chartres y en París, donde después enseña, y también en el sur de Francia, probablemente en Montpellier. Asistió al III concilio de Letrán y luchó activamente contra los albigenses. Después entró en Cîteaux en calidad de hermano converso (la fecha se discute); allí murió en 1202 ó 1203. En el monasterio no escribió, pero las obras anteriores a su conversión tienen una gran importancia desde el punto de vista teológico[153].

2.1. *Obras principales*

El *De arte praedicatoria*[154]. Séptimo grado de la escala de Jacob que conduce del *initium fidei* a la consumación del hombre perfecto,

152. A. Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 158. Respecto a la escuela porretana, p. 138-160.

153. A. Le Bail, *Alain de Lille*, en DS I, París 1937, p. 270-272; É. Gilson, o.c. en la nota 5, p. 288-295; G. Rainaud de Lage, *Alain de Lille, poète du XII^e siècle*, Montreal-París 1951. Para su teología, véase M.-D. Chenu, *Un essai de méthode théologique au XII^e siècle*, RScPhTh 24 (1935) 258-268; íd., *Une théologie axiomatique au XII^e siècle: Alain de Lille († 1203)*, «Cîteaux in de Nederlanden» 9 (1959) 137-142, y también E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 83-91.

154. PL 210, 111-198. Véase P. Glorieux, *Plaidoyer pour une édition d'Alain de Lille*, «Universitas. Mélanges de science religieuse» 34 (1977), donde lamenta que no haya ninguna edición de la obra de Alano que sea completa, crítica y accesible. El autor presenta el inventario exacto de las obras que una edición de este tipo tendría que contener.

la predicación es la «instrucción manifiesta y pública de las costumbres y de la fe». Se apoya en el razonamiento y en las autoridades, preferentemente sobre éstas, y Alano da para cada tema de predicación citas bastante numerosas junto con el modo de desarrollarlas. Dicho tratado pertenece todavía al primer tiempo de la evolución de un género literario que se desarrolló cada vez más hacia la tecnicidad con la ayuda de la dialéctica.

El *De fide catholica contra haereticos*[155] es la más voluminosa de las obras de Alano. En cuatro libros, el autor ataca la herejía siempre renaciente, que en su época conoce cuatro grupos: cátaros y albigenses[156], valdenses[157], judíos[158] y mahometanos[159]. Los cuatro libros, de desigual longitud (el primero es el más rico) exponen los errores y los refutan a partir de la razón y de las autoridades. Pero Alano, duro contra el uso de las autoridades, adquiere conciencia de la necesidad de un método teológico más riguroso, más próximo al de las demás ciencias. De ahí las *Regulae de sacra theologia*[160]. En su introducción, Alano explica su intención, cita a Boecio y subraya la

155. PL 210, 306-430.

156. Véase F. Niel, *Albigeois et Cathares*, París 1967; Chr. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques: vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Roma 1969, y sobre todo *Cathares en Languedoc*, Toulouse 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), especialmente E. Delaruelle, *L'état actuel des études sur le catharisme*, ibídem, p. 19-41; M.-H. Vicaire, *Les cathares albigeois vus par les polémistes*, ibídem, p. 107-128 y R. Manselli, *Églises et théologies cathares*, ibídem, p. 129-153.

Para los cátaros catalanes, cf. J. Ventura, *Els heretges catalans*, Barcelona ²1976, p. 41-71. Desde una perspectiva política, cf. M. Roquebert, *Le problème du moyen âge et la croisade albigeoise. Les bases juridiques de l'État occitano-catalan de 1213*, «Annales de l'Institut d'études occitanes» 4 (1978) 15-31 y M. Zerner, *Les cathares au temps de la croisade albigeoise d'après les sources littéraires: informations, déformations, ignorances*, «Revue du Vivarais» (1979) 41-57. Para la cuestión doctrinal, véase, además, Chr. Thouzellier, *L'emploi de la Bible par les cathares*, en *The Bible and medieval culture*, Lovaina 1979, p. 141-156.

157. Véase *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, Toulouse 1967 (en «Cahiers de Fanjeaux» 2); para los valdeses catalanes, cf. J. Ventura, o.c. en la nota anterior, p. 72-116, donde se expone ampliamente la actuación de Durán de Huesca.

158. Véase *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Toulouse 1977 (en «Cahiers de Fanjeaux» 12), especialmente M.-H. Vicaire, *Contra judeos méridionaux au début du XIII^e siècle. Alain de Lille, Evrard de Béthune, Guillaume de Bourges*, ibídem, p. 269-293; esta literatura controversista tendrá éxito en el siglo XIII entre los teólogos de los países catalanes, como tendremos ocasión de exponer.

159. M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille et l'islam. Le Contra paganos*, 18 «Cahiers de Fanjeaux» (Toulouse 1983) 301-350.

160. PL 210, 621-684.

influencia que éste tuvo en la elaboración de su doctrina. Partiendo de la máxima más universal («la mónada es aquello por lo que toda cosa es una») y escogiendo entre un gran número de máximas las que son menos conocidas, establece una larga cadena de ciento veinticinco reglas de un estilo axiomático. En ello se puede reconocer los elementos esenciales, doctrinales y metodológicos, de la gran corriente que tenía su origen en Gilberto de la Porrée, de quien Alano había sido discípulo, y que chocaría violentamente, hasta el concilio de Letrán de 1215, con el tradicionalismo agustiniano representado por Pedro Lombardo.

El *De planctu naturae*[161] es una obra curiosa, compuesta como el *De consolatione* de Boecio de poemas y de largos fragmentos en prosa, en que la naturaleza, agradablemente presentada, conversa con Alano. Expresión de lo que se ha llamado el «naturalismo cristiano del siglo XII», esta larga obra no contiene una visión demasiado original sobre la teodicea o la cosmogonía[162].

El *Anticlaudianus*[163] es un interminable poema de nueve libros en que la naturaleza convoca a las virtudes para la formación del hombre perfecto. A pesar de que la poesía no es de gran calidad, la obra constituye, con el *De planctu*, la gloria de su autor.

La edición de la *Summa theologica*[164] confirma la gran talla humana y cristiana de ese teólogo que debía acabar sus días en Cîteaux.

La crítica contemporánea restituye universalmente a su verdadero autor, Nicolás de Amiens, el *De arte catholicae fidei*, que Migne sitúa entre las obras de Alano[165].

161. PL 210, 431-482. Cf. C. Vasoli, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu o nell'Anticlaudianus*, «Giornale critico della filosofia italiana» 40 (1961) 462-498.

162. Cf. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 19-51. Véase también W. Wetherbee, *The function of poetry in the De planctu naturae of Alain de Lille*, «Traditio» 25 (1969) 8-125, donde el autor destaca el papel fundamental que tiene la poesía en la obra de Alano, el cual da valor y armonía a las asociaciones filosóficas y místicas evocadas en los personajes y los hechos que describe. Expresa la conciencia de una continuidad ontológica de la creación y de la redención, característica de su ambiente.

163. PL 210, 487-576. Ed. crítica por R. Bossuat, *Alanus de Insulis, Anticlaudianus*, París 1955.

164. Ed. por P. Glorieux, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 20 (1953) 113-364.

165. PL 210, 596-618. Hay que tener presentes los *Textes inédits*, introducidos por M.-T. d'Alverny, París 1965.

Alano de Lille es una de las grandes figuras del siglo XII, aunque no dejó ningún sistema filosófico coherente y completo. Pero, espíritu abierto —*universalis*—, se hizo eco de investigaciones de su siglo y especialmente de los autores de la escuela de Chartres. Incluso su retiro en Cîteaux no deja de ser significativo. Ese contemporáneo de san Bernardo, de Guillermo de Saint-Thierry, de Isaac de la Estrella construyó su contemplación con los recursos más racionales de la razón teológica, diríamos, en la medida en que el axioma es la forma de expresión de las ciencias más abstractas. Platónico fervoroso y con muchos matices, propagador del *Liber de causis* y del *Asclepius*, ese apologista sintió la necesidad de ser actual. Su ensayo original y que abría a la teología uno de los caminos posibles, bloqueado por el extraordinario favor por Aristóteles, tuvo mucha influencia en pensadores tan originales como el Maestro Eckhart y sobre todo Nicolás de Cusa.

2.2. *El género literario y el método teológico*

Como ha destacado el padre Chenu, hay que valorar la utilización del procedimiento axiomático del pensamiento como medio de expresión de una teología cristiana. El intento es paradójico, puesto que si hay una materia que parece rebelde al enunciado de axiomas en cadena, es el pensamiento religioso y particularmente el pensamiento cristiano: hecha de contingencias, desde la creación hasta la salvación de los individuos, la economía cristiana es irreductible a un encadenamiento necesario y abstracto. Los enunciados no se presentan en forma absoluta, sino con una referencia que los convierte en «relativo a»; se trata de verdades no metafísicas, como el misterio de la encarnación o las doctrinas morales. En efecto, en dichos campos la especulación tiene que replegarse sobre el análisis de los hechos (el pecado, *regula* 73), de los fenómenos psicológicos (el duelo de la carne y el espíritu, *regula* 97) o de las contingencias concretas (el *quomodo* de la encarnación, *regula* 100). Y aquí la deducción se introduce o bien por el juego de las antinomias abstractas, o bien por el procedimiento de exclusión de soluciones posibles, o también por la consideración de hipótesis teóricas o por una reducción al absurdo.

La palabra *regula* utilizada por Alano tiene un sentido preciso que se ilumina por medio de la comparación con las demás disciplinas:

todas se construyen a partir de «reglas»: *maximae* en dialéctica, *loci communes* en retórica, *sententiae generales* en moral, *aphorismi* en física, *porismata* en aritmética, *axiomata*, es decir, *consonantiae* en música, *theoremata* en geometría, *excellentiae* en astronomía[166]. Visión profunda en su universalidad: hacer prever las grandes leyes de la inteligencia de la fe, en esa disciplina que es la teología.

El método se mueve en el ámbito especulativo, en el sentido medieval de la palabra, en que se nos describe la emanación del uno (*regulae* 1, 2, 3, etc.). La fuerza vinculante de dicho proceso pone en la pluma de Alano la palabra *necessitas*, en la que se complace la inteligencia. Cuando se aborda la economía histórica de la encarnación, de la gracia, de las condiciones morales que implican, aparecen las oportunidades que justifican una argumentación de conveniencia, en función de la libertad divina.

Dicho análisis nos introduce a observar las estructuras del pensamiento de Alano. Estamos ante una técnica, un método, en un espíritu que proviene del neoplatonismo. De Boecio asume, verdaderamente, el racionalismo de su *disciplina*, pero también la ideología platónica que había soñado reconciliar con la filosofía de Aristóteles. Prevalecen los procedimientos de la metafísica de emanación, con sus referencias más o menos explícitas. En todas las épocas el platonismo ha seducido a los cristianos por la innegable profundidad religiosa de su contemplación. ¿Cómo no intentar elaborar una teología de cuño platónico? Alano de Lille es un buen testigo de tal intento, que en el primer momento era sospechoso en Cîteaux.

Primera observación: esta teología da prueba de una gran fuerza racional. Los historiadores han insistido mucho, demasiado quizá, en el racionalismo de Abelardo: la introducción de la dialéctica, y la crítica gramatical e ideológica de los conceptos tradicionales, hicieron que la razón se situase frente a la autoridad. Alano y los suyos, con su axiomática, introducen por otro camino, pero quizá más profundamente, las formas racionales en el conocimiento de los misterios de Dios. Si la razón se cualifica por el descubrimiento de las necesidades internas (*necessitas*, tal como hemos dicho) de las cosas y de las naturalezas, tenemos un perfecto ejemplo de trabajo racional.

Segunda observación: una comprensión tan elevada tiene exigencias técnicas y espirituales que la hacen inaccesible a la multitud. *Istae*

166. *Theologicae regulae*, prol., PL 210, 621.

propositiones quanto intelligentiam habent altiorem, tanto magis peritum exigunt auditorem (*Regulae*, prol.). No se tienen que proponer a los espíritus groseros, esclavos de los sentidos, sino sólo a los de visión pura. Sin duda, el vocabulario de la fe debe ser accesible a todos (*regula* 34), pero la elaboración teológica *in sinu pleniori theologiae* (prol.) es reservada. Alano advierte así no sólo los obstáculos técnicos que halla el simple creyente, sino también el carácter secreto de toda comunicación: nueva señal de su mentalidad neoplatónica.

El procedimiento axiomático, ¿está hasta tal punto vinculado a la mentalidad neoplatónica que en otros climas espirituales o en sistemas diferentes, resulta incoherente o suspecto? La historia de la teología nos invita a un discernimiento. El recurso a enunciados indemostrables de derecho o a no demostrados de hecho es un procedimiento normal en la vida del espíritu: procedimiento delicado, en sí mismo y en sus aplicaciones, procedimiento indispensable en determinada profundidad, en que el elemento racional halla paradójicamente su vigor en una especie de absoluto irracional. Toda construcción teológica que recurra a los instrumentos platónicos, aristotélicos o de otro tipo, incluye, en ciertos casos, un proceso de este género. Construir un conjunto así, a base de axiomas como Alano, conduce sin duda a violentar tanto las leyes del espíritu como ciertas exigencias del dato revelado. Pero, en ese período, los siglos XII y XIII, la edad clásica de la teología especulativa en Occidente, el recurso a los axiomas es una de las obras más importantes de los teólogos. Determinados artículos de santo Tomás y de san Buenaventura están en la línea de los enunciados axiomáticos. Quizá sólo se puede penetrar su teología captando el juego sutil y profundo de esas máximas indemostrables, cuya fórmula abstracta hace presentir al mismo tiempo su inmenso alcance y su valor de inteligibilidad. Alano de Lille contribuyó, quizá hasta el exceso, a la constitución del capital espiritual y metodológico de la teología.

3. *Simón de Tournai (hacia 1130-1203)*

Maestro en artes, profesor de teología, enseñó en París. La mayoría de sus obras permanecen inéditas[167]. Es uno de los primeros

167. Véase J. Waricher, *Les disputationes de Simon de Tournai*, Lovaina 1932. En

que conocen la *Física*, el *De anima* y quizá la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; la admira, pero ello no le impide admitir la filosofía sólo como auxiliar de la teología.

Por su audacia e intemperancia de lenguaje fue tenido por hereje y se le atribuyó, sin fundamento, el famoso *Liber de tribus impostoribus* (Jesucristo, Moisés y Mahoma)[168].

Simón de Tournai va más lejos que Gilberto, al distinguir dos clases de percepción de la verdad: a veces a partir de las causas que la preceden, otras veces a partir de los signos que la siguen. Se detiene en la primera. Si la causa precedente es una causa necesaria, como en el caso de la geometría, tenemos la ciencia. Para este concepto de conocimiento y de ciencia se apoya en la metafísica aristotélica. Desde dicha perspectiva de la ciencia, la fe queda por debajo. El recurso al pensamiento de Alejandro de Afrodisia permite dejar más clara la distinción entre fe y ciencia. La fe es, como la opinión, una percepción *ex causis probabiliter praecedentibus,* y se basa no en razones necesarias, sino en razones probables. Así la fe queda situada entre la opinión y la ciencia, en la línea que más tarde Tomás de Aquino precisará.

4. *Rodolfo el Ardiente († hacia el 1200)*[169]

Enseñó en París. Su obra principal es el ***Speculum universale,*** escrita entre 1193-1200[170]. Le debemos también ***Homiliae in epistolas***

cambio, es inédita la *Summa* llamada también *Institutiones in sacram paginam*. Los textos de la *Summa* que tratan sobre la Trinidad fueron publicados por M. Schmaus, *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 4 (1932) 59-72. Un contacto cómodo y provechoso con la obra, de la que ofrece la lista de cuestiones, lo permite R. Heinzmann, *Die Institutiones in sacram paginam des Simon von Tournai*, Munich-Paderborn-Viena 1967.

168. Entre otros muchos, también se atribuyó a Arnau de Vilanova: cf. C. Constantin, *Rationalisme*, en DTC XIII-2, París 1937, p. 1718.

169. M. T. d'Alverny, *L'obit de Raoul Ardent*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 13 (1940-1942) 403-405.

170. D. van den Eynde, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII^{e} siècle,* «Antonianum» 26 (1951) 241-243. Para la obra concreta de Rodolfo, véase especialmente J. Gründel, *Das speculum universale des Radulfus Ardens*, Munich 1961.

et evangelia dominicalia, Homiliae de tempore, Homiliae de sanctis[171].

En medio del debate sobre la epistemología de la fe[172], influido por la orientación de Gilberto, Rodolfo no tiene una actitud personal. Además, habla de la fe como moralista y se preocupa de los puntos de vista prácticos, sobre todo en cuanto a promover el crecimiento de la fe. Enumera seis caminos para lograrlo: la actuación de los creyentes, la contemplación de las obras de Dios, la oración de abandono, la *lectio divina,* la acción enraizada en la fe y una revelación particular como aquella, por ejemplo, que recibió san Pablo. Para una teoría de la fe es, ante todo, el primer punto el que interesa. La actuación de los creyentes, según Rodolfo, tiene una influencia saludable en los simples, mientras que, al contrario, la actuación de los incrédulos los expone al abandono de su fe. Rodolfo atribuye a la influencia del ambiente una gran importancia, hasta el punto de decir: «Hay muchos seguramente que hoy son fieles, porque viven entre fieles, pero que serían infieles si viviesen entre infieles»[173]. No se le puede negar una psicología realista de la fe.

Tal concepción no demuestra una gran confianza en la fuerza de la fe de los individuos, sobre todo si consideramos que, en la edad media, casi todos los laicos eran *simplices*. Pero manifiesta otra opinión de la significación social de la fe. Ésta aparece, aunque en otra forma, en Juan de Salisbury, también él próximo a la orientación de Gilberto. Considera la lealtad social de un hombre, su fidelidad ante su prójimo, sus compromisos y promesas, e incluso sus obligaciones profesionales, como garantías para la rectitud de la profesión de la fe. Vemos aquí formulado el doble sentido de la *fides* como fidelidad y como fe: «La fidelidad, tanto en las cosas humanas como en las cosas divinas, es totalmente necesaria; pues sin ella los hombres no podrían hacer contratos, y los intercambios no podrían tener lugar; entre Dios y los hombres, en efecto, no puede haber intercambio de méritos y de recompensas, si ponemos la fe aparte. Pues es meritoria, cuando tiene por verdaderos los artículos de la religión»[174].

171. PL 155. A. Landgraf, *Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens*, «Zeitschrift für kath. Theologie» 64 (1940) 1-17.

172. La teoría de la fe del *Speculum universale* está reproducida en G. Englhardt, o.c. en la nota 38, p. 406-414.

173. Véase G. Engelhardt, o.c. en la nota 38, p. 409.

174. Juan de Salisbury, *Metalogicon*, lib. 4, cap. 13, ed. de C.J. Webb, Oxford 1929, p. 179.

La opinión, según la cual un incrédulo —y, en consecuencia, un ateo— no es en el plano social un hombre seguro con quien se pueda contar, porque para él no hay nada que, en último término, sea obligatorio, y por ello no puede ser tolerado en la sociedad, se halla todavía, más allá de la edad media, en la *Utopía* de Tomás Moro e, incluso —con ciertas restricciones—, en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke. Semejante concepción, comprensible en el contexto de la época, explica que en la edad media fuesen declarados fuera de la ley los que no compartían la fe común, tanto si se trataba de herejes como de judíos o musulmanes.

VI. Pedro Lombardo (hacia 1100-1160)

Natural de Lumello, cerca de Novara (Lombardía). Empezó sus estudios en Bolonia; pasó a Reims y a París donde, por recomendación de san Bernardo, fue recibido por el abad Gilduino en San Víctor. Fue amigo de Hugo y probablemente asistió a las lecciones de Abelardo. Enseñó en la escuela catedralicia de Notre Dame desde 1140. De su enseñanza proviene su conocida obra *Libri quattuor Sententiarum* que le valió el nombre de «Maestro de las sentencias»[175]. En 1159 fue nombrado obispo de París, donde murió al año siguiente[176].

Es un espíritu ordenado, metódico, sin originalidad y sin precisión de conceptos, y un poco ecléctico. «El caso de Pedro Lombardo ilustra la situación del maestro, tanto en sus condenas como en su crédito, tanto en sus opiniones teológicas como en sus testimonios de ortodoxia: ningún teólogo fue tan discutido ni tan acreditado, ya que sus *Sentencias* serán hasta el siglo XVI, y más allá, la base de la enseñanza teológica»[177].

El plan de las *Sentencias* está inspirado en el *Decretum* de Graciano y en la *Summa sententiarum*. Pedro Lombardo dividió su obra en *capitula*, y sus comentadores, en *distinctiones*. Toma sus datos de numerosas fuentes. La principal es san Agustín, a quien cita más de mil veces; san Hilario, san Ambrosio, san Jerónimo, san Gregorio, san Isidoro, san Beda... Y entre los más próximos utiliza a Ivo de Chartres, Hugo de San Víctor, Abelardo, Gilberto de la Porrée... Fue uno de los primeros en utilizar textos de Juan Damasceno (conocía el *De fide orthodoxa* por la traducción de Burgundio de Pisa), sin que su agustinismo sintiera escrúpulo alguno.

Su propósito fue llevar a cabo una compilación teológica útil para el uso escolar. Utiliza incidentalmente la filosofía, aprovechando nociones que halla en san Agustín, Boecio y Calcidio, pero no muestra demasiada inclinación por la dialéctica. Podemos preguntarnos qué habría sido de la teología católica, si, invadida por la dialéctica, no hubiese tomado como base el libro de las *Sentencias*, fiel resumen de la enseñanza de los padres. Al contrario, también podríamos preguntarnos qué habría sido de la teología católica si se hubiese limitado a comentar al Lombardo, sin aportar, no ya dialéctica, sino un pensamiento sólido que respondiera a una problemática global. Sólo cabe observar, con Chenu, que «en su teología agustiniana, poco sensible a los valores del cosmos, Pedro Lombardo, en las *Sentencias*, no había dado cabida a la naturaleza, y por ello no le da ocasión de ser comentada a lo largo de los siglos siguientes, escolar y oficialmente»[178]. Pedro Lombardo declara que su objeto es apologético, siempre dentro del círculo de la doctrina tradicional. Se conocen las palabras de Inocencio III, que se hacía leer el texto de Pedro Lombardo para juzgar algunas críticas: *Relatorem invenio, non assertorem.* Esta orientación es lo que explica su éxito duradero.

La clasificación adoptada por Pedro Lombardo es diferente de la de las principales obras anteriores. El estudio de la teología es, para Abelardo, el de la fe, de la caridad y de los sacramentos. Hugo de San Víctor la presenta en función de las dos obras divinas: el *opus conditionis* y el *opus reparationis.* Pedro Lombardo utiliza la distinción agustiniana de la *res* y de los *signa*. En la *res* distingue, también según el principio agustiniano, las cosas de las que podemos gozar y las que sólo hemos de usar en nuestro camino hacia la beatitud, y las cosas de las que podemos gozar y usar. Los tres primeros libros de

175. PL 192, 519-964; *Petri Lombardi libri IV sententiarum*, ed. crít. Quaracchi 1916; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Brujas-Bruselas-París ²1948, p. 213-277; A.M. Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 161-174; D. van den Eynde, *Essai chronologique sur l'oeuvre littéraire de Pierre Lombard*, en *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, p. 45-63; R. Baron, *Note sur l'énigmatique Summa sententiarum*, ibídem, p. 42-58.

176. Ph. Delhaye, *Petrus Lombardus. Sa vie, son oeuvre, sa morale*, París 1961.

177. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 327.

178. Ibídem, p. 39.

las *Sentencias* tratan de las cosas así entendidas, el cuarto está consagrado a los sacramentos que son los signos de la gracia de Dios.

Como ya hemos indicado, la influencia que predomina en la obra de Pedro Lombardo es la de san Agustín. Sus ideas sobre la gracia y la libertad están recogidas en una exposición resumida, sin gran esfuerzo de profundización. Lo mismo se puede decir en cuanto a la relación naturaleza-gracia[179]. A pesar de su preocupación por ser fiel a la tradición, Pedro Lombardo sigue a veces opiniones nuevas. Así concretamente sostiene, en lo que se refiere a la encarnación, una proposición que se desprende de los principios de Abelardo y que tenía importancia en los debates del siglo XII. Abelardo decía, no que en Cristo Dios estuviera el hombre, sino que hay humanidad. Así podía haber llegado al adopcionismo o a lo que se ha llamado el nihilismo cristológico. En este espíritu, Pedro Lombardo sostiene esta proposición: *Christum ut hominem non fuisse aliquid sed alicuius*. Tal tesis, examinada primeramente en el concilio de Tours en 1164, será finalmente condenada en 1177 por un decreto del papa Alejandro III, quien, por otra parte, la había sostenido cuando estaba en Bolonia el maestro Rolando Bendinelli[180].

Otra proposición de Pedro Lombardo se hizo célebre. Decía que la caridad, por la que amamos a Dios y al prójimo, no es ninguna cosa creada en el alma, sino el mismo Espíritu Santo. Esta doctrina pretende revestirse de la autoridad de algunos textos de san Agustín. Pedro Lombardo quiere decir que la caridad procede del Espíritu Santo sin que sea recibida en el alma bajo la forma de una disposición estable e interior. Quiere manifestar así toda la excelencia de la caridad. La teología posterior, al criticar la tesis de Pedro Lombardo, mantendrá la inspiración agustiniana reconociendo que la caridad es un don creado en el alma y, en este sentido, el principio interior de su movimiento.

La originalidad de Pedro Lombardo se muestra en el arte con que sabe utilizar diversas tradiciones doctrinales, rectificando o precisando algunas definiciones para desembocar en una teoría más sintética. Ello aparece claro en la definición de los sacramentos. Considera en el sacramento el carácter de signo y de forma de la gracia, es decir, la eficacia. Los elementos de tal definición son de origen diverso. La expresión *sacramentum, sacrae rei signum* tiene un inicio agustiniano. La fórmula *gratiae invisibilis visibilis forma* se halla en Ivo de Chartres y en las *Summae sententiarum*. Está recogida por Abelardo que cambia *forma* en *signum: sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae*. Vemos que la obra de Pedro Lombardo consiste en unir ambas definiciones. Añade la eficacia, que había sido descuidada por Abelardo y, en cambio, destacada por Hugo de San Víctor. Llega así a una definición sintética en el punto de encuentro de tradiciones diversas cuya convergencia sabe mostrar[181].

La obra de Pedro Lombardo no siempre tuvo durante su vida el éxito que conoció posteriormente. Se halló comprometido en las críticas antiadopcionistas contra Abelardo. Críticas durísimas tuvieron lugar por parte de Gualterio de San Víctor en su panfletario *Contra quattuor labyrinthos Franciae*. En este texto hay una oposición muy significativa entre los «escolásticos» y las «autoridades de los ortodoxos». Contra la doctrina trinitaria del Lombardo, se levantó Joaquín de Fiore con un tratado que fue condenado por el concilio IV de Letrán y que hasta ahora no se ha podido encontrar; pero podemos reconstruir su doctrina por la obra *Joachimi abbatis liber contra Lombardum*, que pertenece al círculo de Joaquín[182]. Otras oposiciones tuvieron lugar por parte de Gerhoh de Reichersberg y Juan de Cornualles[183]. Sin embargo, por fin el libro de las *Sentencias* se impuso como libro de texto en París y en todos los centros universitarios hasta el siglo XVI. Ya en el siglo XIII hay centenares de comentarios, entre ellos los de san Buenaventura, san Alberto y santo Tomás de Aquino.

1. *Pedro Coméstor*

Entre los primeros discípulos de Pedro Lombardo puede citarse su sucesor en la enseñanza de la teología en Notre-Dame, de 1164 a

179. A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*, «Ephemerides theologicae lovanienses» 50 (1974) 181-214.

180. Véase Landgraf, o.c. en la nota 2, p. 187-191; sobre todo A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo ²1978, p. 637-679.

181. J. de Ghellinck, *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIe siècle*, en *Mélanges Mandonnet* II, París 1930, p. 79-96.

182. Ed. crít. de C. Ottaviano, Roma 1934.

183. Para todas estas luchas, véase J. de Ghellinck, o.c. en la nota 175, p. 250-277.

1169. Abandonó su puesto y se retiró a la abadía de San Víctor, donde murió en 1198. Es conocido con el nombre de Coméstor o el Comedor por lo ávido de estudio que era. Su tratado *De Sacramentis*[184] está muy influido por su maestro. Es una obra clásica en la que domina la autoridad de la Biblia, de los padres, de los autores eclesiásticos. Tiene importancia para la doctrina sobre la eucaristía[185]. La transubstanciación era afirmada en Pedro Lombardo indirectamente, en la forma de refutación de un error; pero en Pedro Coméstor se presenta en forma de una tesis particular: la conversión del pan y del vino se expresa con el mismo término de transubstanciación.

Pedro Coméstor es conocido sobre todo por su *Historia scholastica*[186] donde presenta la Biblia como una historia y quiere encontrar en ella, frente a la fragmentación de las glosas, la *veritas historiae*, incluso recurriendo a las historias de los mismos paganos[187]. «La *Historia scholastica* de Pedro Coméstor fue, como las *Sentencias* y sin la contestación que siempre afectó a la obra del Lombardo, el libro básico del siglo»[188]. No es extraño, pues, que se formara la llamada leyenda de los tres hermanos: Pedro Lombardo, Graciano y Pedro Coméstor, autores de las tres grandes obras magistrales que, en teología, en derecho y en la historia bíblica fueron los clásicos de la enseñanza de fines de siglo, tenían que ser hermanos. Esta formulación ingenua había de ser ratificada por la historia posterior[189].

2. *Pedro de Poitiers*

Según la crónica de Alerico de Trois-Fontaines, se sabe que Pedro de Poitiers sucedió en 1169 a Pedro Coméstor en la cátedra de teo-

184. Ed. crítica por R.-M. Martin, Lovaina 1937; téngase presente de R.-M. Martin, *Notes sur l'oeuvre littéraire de Pierre le Mangeur*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 3 (1931) 54-64; A. Landgraf, *Recherches sur les écrites de Pierre le Mangeur. Le traité De sacramentis*, ibídem, p. 341-372; B. Smalley, *Peter Comestor on the Gospels and his sources*, ibídem 46 (1979), 84-129.

185. B. Neunheuser, *L'eucharistie* I. *Au moyen âge et à l'époque moderne*, París 1966, p. 74.

186. PL 198, 1059-1844.

187. B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, ²1952, cap. 5; S.R. Daly, *Peter Comestor, Master of histories*, «Speculum» 32 (1947) 62-73.

188. M.-D. Chenu, o.c. en la nota 92, p. 259.

189. J. de Ghellinck, o.c. en la nota 175, p. 214 y 285.

logía hasta su muerte, acaecida en 1205. Escribió *Sententiarum libri quinque*[190], *Distinctiones super Psalterium magistri Petri Lombardi, Allegoriae super tabernaculum Moysi, Sermones*[191]. Es uno de los primeros que menciona la *Metafísica* de Aristóteles. Su actitud en teología aparece en el siguiente texto: *Licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei, et inquirere et disputare*[192]. A ello se debe, sin duda, que Gualterio de San Víctor lo catalogara entre los «cuatro laberintos» de Francia.

Las *Sentencias* de Pedro de Poitiers a menudo son muy parecidas a las de Pedro Lombardo. Siguen un método de exposición muy cercano. Contienen la misma doctrina trinitaria[193], cristológica, y también la que se refiere a la caridad. Es notable el análisis sobre el libre albedrío que nos da Pedro de Poitiers, en el que une dos definiciones que a menudo estaban separadas, la de los filósofos y la de los teólogos. Su preocupación, parecida a la de Lombardo, es mostrar el valor de cada una de estas explicaciones, una que viene de Abelardo y la otra que se encuentra, de un modo clásico, en Anselmo de Laón, Hugo de San Víctor y san Bernardo. El estudio teológico del libre albedrío muestra siempre la preocupación por evitar la proposición condenada en 1140 en el concilio de Sens: *liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum*[194].

La oscilación entre el riesgo y la certeza interior es, según Pedro de Poitiers, el fundamento del carácter meritorio de la fe. Distingue la *fides aenigmatica*, que corresponde al estado de peregrino, de la

190. Ed. crítica de Ph.S. Moore - J.M. Garvin - M. Doulong, Notre-Dame, Ind. 1943 y 1950. Véase, para las referencias del autor, J. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, Munich 1961.

191. PL 211, 789-1280.

192. *Sententiae* III, 21: PL 211, 1092D.

193. H. Wipfler, *Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor: Ein Vergleich*, Münster 1965. Más que oponer a ambos autores y acusar fuertemente los límites y las deficiencias de la especulación de Ricardo, habría sido preferible mostrar en qué puntos las aportaciones exigían ser completadas, y corregidas sin duda, pero sobre todo cómo podían enriquecerse e integrarse mutuamente. Para el papel de Pedro de Poitiers en la historia del tratado de Dios uno y trino, véase G. Colombo, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, en *I teologi del Dio vivo*, Milán 1968, p. 29-61. En cuanto a la cristología, véanse las observaciones de J. Longère, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle*. I-II. *Étude historique et doctrinale*, París 1975.

194. O. Lottin, *Les définitions de libre arbitre au XII^e siècle*, RT 27 (1927) 224-225.

fides comprehensiva. Ésta es el asentimiento del hombre a la *visio*, que está marcada también, pero en un sentido esta vez positivo, por una desaparición total del riesgo. La *fides comprehensiva* es *certitudo* sin mezcla, se realiza no *in via* sino *in patria*[195].

No estamos acostumbrados a ese concepto de *fides comprehensiva* en la escolástica medieval. Generalmente fe y visión se distinguen una de otra. Pero Pedro de Poitiers habla de *fides comprehensiva* para poder designar con el mismo término la fe y su cumplimiento, su plenitud. A la distinción entre *fides aenigmatica* y *fides comprehensiva* —que se refiere respectivamente al estado de peregrino y al de cumplimiento— corresponde la otra entre *scientia aenigmatica* y *scientia comprehensiva*. El *intellectus fidei* también es un conocimiento enigmático: es analógico, simbólico, provisional. Es el conocimiento que conviene al hombre en su existencia terrena, que deja todavía abiertas la tensión y la tendencia hacia otra cosa.

195. *Sententiae* III, 21: PL 211, 1091.

Capítulo tercero

LAS ESCOLÁSTICAS NO CRISTIANAS

I. La teología (kalam) y la filosofía (falsafa) musulmanas

Si *kalam* no puede traducirse sin matices por «teología», mucho menos *falsafa* es exactamente «filosofía». No ha habido en el islam una disciplina filosófica reconocida como tal, diversificada en tendencias y sistemas como la filosofía occidental. La distinción entre filosofía y teología, a la manera de la cristiandad occidental, con objeto propio, nunca se ha realizado en el mundo musulmán.

De hecho, en el islam hay *una* escuela filosófica, la *falsafa*, árbitro de las diversas tendencias y que define, por un lado, la influencia griega asumida por ella y, por otro lado, el problema planteado de las relaciones entre la investigación racional y la Ley revelada; o, más exactamente, las relaciones de la razón y de la fe se consideran directamente y por sí mismas. Los autores no confrontan razón y fe, sino más bien *falsafa* y Ley revelada.

Se ha propuesto, por lo tanto, traducir *falsafa* por «filosofía helenística del islam»[1]. La escuela tendrá en el pensamiento musulmán una gran importancia. La enseñanza oficial la mantendrá bajo sospecha, pero en la edad de los humanistas de corte gozará de la audiencia de una elite. Sus grandes enemigos serán los juristas y, más directamente quizá, los doctores del *kalam*. En realidad, algunas

1. L. Gardet, *L'islam. Religion et communauté*, Desclée de Brouwer, París 1970, p. 214; R. Arnáldez, *Falsafa*, en *Encyclopédie de l'islam*, Leiden-París ²1965, p. 788-794. Para situarse mejor en el tema, cf. A. Charfi, *La révélation du Coran et son interprétation. Positions classiques et perspectives nouvelles*, «Lumière et vie» 163 (1983) 5-20. Véase también D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Desclée de Brouwer, París ²1976.

cuestiones serán comunes a ambas disciplinas. Así los tratados que el *kalam* denominará «La existencia de Dios y sus atributos» se llamarán en las obras de *falsafa* «teología que trata de la divinidad». Más aún, los capítulos tradicionales del *kalam,* profecía, postrimerías, etc., no serán pasados en silencio por los filósofos, los cuales intentarán integrarlos en su visión del mundo. Y, sin duda, las obras de la *falsafa* desarrollarán sobre todo las disciplinas filosóficas transmitidas por Grecia: lógica, filosofía de la naturaleza (física), ontología, ética. Y los representantes del *kalam* moderno consagrarán a dichas ciencias capítulos enteros de sus abundantes preámbulos. Sobre este punto, hay que reconocer que la fuerza de pensamiento, la precisión del instrumental filosófico, el rigor del razonamiento son herencia de los grandes maestros de la *falsafa.*

Esos «filosófos helenísticos del islam» atestiguan en general una agudeza de visión filosófica y una potencia de síntesis poco comunes. Cuando Platón y Aristóteles, en la edad media occidental, fueron traducidos del árabe al latín, se tradujeron también los comentarios de los maestros musulmanes. Su obra ejerció entonces una influencia directa en los doctores cristianos, a veces más directa y decisiva que en el ámbito musulmán. Se conoce la corriente avicenizante (más exactamente: agustino-avicenizante) de los siglos XII-XIII y todavía más la corriente, habría que decir el drama, averroísta, que en un momento determinado parece poner en peligro las relaciones de la razón y de la fe en la cristiandad. Los comentarios árabes transmitieron a las grandes síntesis teológico-filosóficas de la edad media cristiana un instrumental filosófico afinado y a veces los principios de solución de los problemas planteados. Ello es muy cierto en la obra de Tomás de Aquino quien, al tiempo que sabe criticarlos, utiliza a Alfarabí, Avicena, Averroes.

1. *Las fuentes*

La *falsafa* aparece en el siglo III de la hégira, cuando las grandes empresas de traducción hicieron sentir sobre Bagdad la influencia del pensamiento griego. Sin embargo, no se presentó como un libre pensamiento. El libre pensamiento de la época, la *zandaga,* se movía entonces en el dualismo maniqueo de influencia persa y en una aceptación incontrolada de la ciencia y de la filosofía griegas. Uno de los

ejemplos más elocuentes es el del médico Abu Bakr al-Razi que admitía el principio de los «cinco eternos» —Dios, la materia, el alma, el tiempo y el espacio— y se pronunciaba en sus escritos esotéricos contra el valor objetivo de la revelación escrita.

Las fuentes de los filósofos musulmanes eran variadas: ante todo, Platón y Aristóteles, y con ellos y confundido con ellos, Plotino; hay que añadir importantes aportaciones de la stoa en lógica y moral y de textos apócrifos como el Pseudo-Empédocles y el Pseudo-Pitágoras.

La importancia de Aristóteles parece dominante. Pero hay que advertir que no siempre se trata del Aristóteles histórico. Si las *Metafísicas* y el *Tratado del alma* del Estagirita están en el centro de la reflexión de los filósofos, hay que destacar la influencia conjunta, por lo menos sobre los orientales, del texto denominado *Teología de Aristóteles.* En realidad, se trata de largos extractos glosados de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino. Parece que hubo muchas traducciones árabes, una de ellas proveniente de un texto siríaco establecido en el siglo V por el cristiano jacobita Naime de Homs. Es característico el que Plotino, que marca tan profundamente la *falsafa* oriental, no fuera conocido como autor distinto. Este Aristóteles, autor al mismo tiempo de las *Metafísicas* y de esa *Teología* tan plotiniana, inclina a sus discípulos en una línea de mística intelectualista, en la que, por encima del conocimiento racional discursivo, se buscaba una iluminación intelectual del conocimiento saboreador. Además, es evidente que la pseudo *Teología de Aristóteles* evocaba resonancias procedentes del mismo Platón. *El acuerdo de Platón y Aristóteles* fue uno de los temas habituales y el título de uno de los tratados más conocidos de Alfarabí.

Hablando esquemáticamente, la *falsafa* se divide en dos grandes tendencias geográficas e históricamente distintas. Está primero, a partir de mediados del siglo IX hasta el primer tercio del XI, el grupo oriental ilustrado por los tres grandes nombres de Al-Kindi, Alfarabí, Ibn Sina (Avicena). A continuación hallamos, en el siglo XII y en Andalucía, por lo tanto al extremo occidental del mundo musulmán, la *falsafa* de Ibn Bajja (Avempace), Ibn Tufayl (Abufacer) e Ibn Rushd (Averroes). Entre ambos grupos, y en el Oriente, el siglo XI conoció la gran ofensiva contra la *falsafa* por parte del islam oficial, sobre todo por parte de Ghazzali (Algazel) en su *El hundimiento de los falasifa;*

Averroes, un siglo más tarde le contesta en *El hundimiento del hundimiento*. Intentaremos situar rápidamente a los representantes de ambos grupos, de Oriente y de Occidente.

2. *Al-Kindi*

Originario del sur de Arabia y llamado «el filósofo de los árabes», nació a comienzos del siglo IX y murió hacia 870. Fue a la vez filósofo y sabio (astrónomo y astrólogo). Se halla ante la ruptura entre *kalam* y *falsafa*, aunque a veces se le considera como doctor en *kalam* y también un *faylasuf*. Quizá sería mejor decir: a pesar de tener numerosas amistades entre los teólogos, Al-Kindi fue esencialmente un filósofo a causa de la orientación misma de su pensamiento y de la influencia que en él ejercerán los escritos de Aristóteles. Sin embargo, si tenemos en cuenta los numerosos pequeños tratados que nos ha dejado, su pensamiento filosófico es todavía dubitativo y no alcanza la firmeza de análisis y sobre todo de síntesis que tendrán sus sucesores. Podemos lamentarlo, pues ciertos textos suyos parecen preludiar un acuerdo entre filosofía y Ley religiosa que salvaguardaría enteramente los valores de la fe, y así abriría el camino a una nueva filosofía musulmana propiamente dicha[2].

3. *Alfarabí*

De origen turco y de expresión árabe, fue llamado «el segundo maestro» (el primero era Aristóteles). Nació hacia 258 H/870, y murió en Damasco en 339 H/950. Nos ha dejado comentarios de Aristóteles y tratados personales, en particular uno *Sobre las significaciones del término intelecto*, que sigue el *De intellectu* de Al-Kindi y es una de las obras más estudiadas en la edad media latina. Muy conocida es también su *Ciudad modelo* y *Ciudad virtuosa*, réplica de la *falsafa* a la *República* de Platón. Estos dos tratados y otros muchos, como *El acuerdo entre Platón y Aristóteles*, fueron publicados por Dieterici, en Leiden entre 1890 y 1895; diversos textos han sido publicados y mejorados por las ediciones Bouyges (Beirut). Después de

2. A. Badawi, *Histoire de la philosophie en islam* II, París 1972, p. 385-477.

los trabajos de S. Pines[3] sabemos que hay que restituir a Avicena el célebre libro de *Las gemas de la sabiduría*.

Las obras de Alfarabí atestiguan ciertamente una fuerza de reflexión y de análisis filosófica muy superior a la de Al-Kindi. La influencia del pensamiento griego es integrada y repensada según una problemática renovada por los valores del islam. Sin duda, un estudio exhaustivo de Alfarabí aportaría a la historia del pensamiento riquezas inesperadas[4].

Tiene lugar un hecho importante: la ruptura entre *falsafa* y *kalam*, todavía sin una oposición declarada. En el *Catálogo de las ciencias* Alfarabí mencionaba *kalam* entre las ciencias religiosas legítimas. Pero el ambiente en que vivía estaba impregnado de los temas del intelecto agente único y del intelecto universal, así como de una visión del mundo dirigida por un monismo emanantista. El profeta es celebrado a la vez como iniciador de la Ley religiosa y como jefe de la ciudad. Y la revelación profética se explica racionalmente, no por una libre intervención divina, sino por el derramamiento del intelecto separado, que obra por necesidad cuando se hallan intelectos humanos aptos para recibirlo. Es así para los profetas y para los sabios, los cuales, por lo tanto, pueden elevarse al mismo grado de conocimiento intelectual que los primeros. Pero los profetas tendrán como propia una perfección del poder imaginativo que, sacudido por el flujo del intelecto agente único (separado), será capaz de transmitir al pueblo las verdades superiores bajo forma de Ley religiosa, es decir, en símbolos, imágenes y reglas culturales. En esto se basa el papel supereminente del profeta.

Por lo tanto, el sabio o el filósofo no debe mirar ya al profeta como un guía de verdad en su investigación filosófica. El intento de control de la filosofía por parte de la Ley religiosa, propuesto por Al-Kindi, cede el paso a una nueva confrontación de dos modos de conocimiento, igualmente aptos para considerar el mismo objeto. Éste es el origen de todas las oposiciones futuras entre *falsafa* y el islam oficial.

Añadamos también que si Al-Kindi, siguiendo a Aristóteles, había

3. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlín 1936.

4. Véase Ibrahim Madkour, *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, París 1934, y sobre todo A. Badawi, o.c. en la nota 2, p. 478-575. También R. Ramón Guerrero, *Al-Farabí y la Metafísica de Aristóteles*, «La ciudad de Dios» 196 (1983) 211-240.

admitido la existencia de almas celestiales, Alfarabí sólo hace intervenir, en su visión del mundo, a la jerarquía de los intelectos separados. El destino del alma humana es el retorno al mundo de los inteligibles; a pesar de la literalidad de la Ley religiosa, la supervivencia personal del alma no es verdaderamente considerada. Todo se expresa en términos de mística monista, en que el alma convertida en intelecto e inteligible en acto, se une para siempre al mundo de las substancias separadas.

4. *Avicena*

Es quizás el más ilustre de los pensadores, en todo caso el que más ha marcado el pensamiento musulmán, el que ha suscitado más comentarios favorables y más oposiciones y el que hasta nuestros días conserva en los ambientes del Irán discípulos fieles. Nacido hacia 370 H/980 cerca de Bokhara, murió en Hamadán en 428 H/1037, después de haber escrito en árabe y persa más de cien obras sobre las materias más diversas. Fue filósofo, médico, químico y llevó una vida acaparada por cargos políticos.

Entre las obras que se nos han conservado, citamos el *Al-Shifa* (La curación) que es una especie de suma filosófica en dieciocho volúmenes, que se inspira en Aristóteles y los neoplatónicos. No está escrita a la manera de un comentario literal, ceñido al texto; es una exposición continuada en que el texto de los autores se confunde con su interpretación. La primera parte del *Al-Shifa* es un comentario del *Organon*[5].

Su *Canon de medicina*, traducido al latín, se hizo rápidamente célebre en Europa, donde le dio una reputación de gran médico. Tiene también un comentario a la pseudo *Teología de Aristóteles*[6]. Debemos mencionar igualmente el gran proyecto de la *Filosofía oriental*[7], que ha suscitado discusiones entre los historiadores. Es una especie de mística especulativa que expresa en algunos poemas y que no fue conocida por la edad media cristiana[8].

5. Ibrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, París 1934.
6. G. Vajda, *Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote*, RT 51 (1951) 246-406.
7. A. Badawi, o.c. en la nota 2, p. 609-610.
8. É. Gilson, *Avicenne en Occident au moyen âge*, «Archives d'histoire doctrinale

Más aristotelizante que Alfarabí —aunque la penetración de las *Metafísicas* se deba a este último—, sin embargo, se diría que su inspiración más profunda se da en el sentido plotiniano de la *Teología de Aristóteles*. Para Avicena, la creación es una emanación necesaria y querida por el primer principio, y, por lo tanto, sin principio ni fin. El alma humana pertenece por naturaleza al mundo de los inteligibles, a los cuales volverá. Al revés de Alfarabí, Avicena mantiene la supervivencia personal, aunque en la *Filosofía oriental* dice claramente que la resurrección del cuerpo sólo es un símbolo para el pueblo.

La teoría de Avicena sobre el profetismo se explica, como la de Alfarabí, por el flujo inteligible que deriva del intelecto universal. Para hacer intervenir a las almas celestiales, reintroducidas en la cosmogonía y que, actuando directamente en la imaginación del profeta, le inspiran los símbolos y alegorías necesarios para la enseñanza de las masas. El conocimiento humano es una iluminación del intelecto posible individual por parte del intelecto agente separado. Pero no es, como en Alfarabí, unificación del intelecto y del inteligible: el intelecto humano no se convierte en inteligible; es su lugar, su receptáculo y, cuando está purificado, su espejo donde se reflejan todas las luces.

Avicena tiene sumo cuidado en hacer intervenir una contingencia esencial en lo creado. Sin embargo, su mundo no deja de derivar de un determinismo existencial en que todas las cosas, y los actos libres del hombre como todo lo demás, tienen sus lugar marcado en el flujo del ser, del verdadero, del bien que deriva necesariamente del ser primero. Así se mueve en cierta mística intelectualista; y, esforzándose por integrar el sufismo (mística musulmana) a su sistema, Avicena señala las etapas ascensionales del alma hacia la reconquista de su naturaleza inteligible.

et littéraire du moyen âge» 44 (1969) 89-121, explica su influencia sobre los géneros literarios y los modos de expresión. En materia doctrinal, su influencia (en Guillermo de Auvernia y los maestros de Oxford, en santo Tomás de Aquino) pudo, contrariamente a la de Averroes, entrar en simbiosis con el pensamiento cristiano. Entre la amplia bibliografía sobre Avicena, véanse las aportaciones de M. Cruz Hernández, *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena*, «Al-Andalus» 12 (1947) 97-112; íd., *La metafísica de Avicena*, Granada 1949; íd., *La noción de ser en Avicena*, «Pensamiento» 15 (1959) 83-98; para una visión más global, véase íd., *La filosofía árabe*, Madrid 1963, p. 69-112. Véase también A.M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, París 1944.

A pesar de todo, es un pensador claramente racionalista, y los rasgos místico-religiosos que se pueden descubrir en sus obras sólo son piezas ornamentales destinadas a adornar el edificio doctrinal o a congraciarse con una teocracia desconfiada. No se insertan lógicamente en su sistema filosófico.

Animado seguramente por el noble deseo de la originalidad de pensamiento, un deseo ardiente de superar a Aristóteles, de encontrar para él y para la filosofía del islam un camino propio, su genio no fue lo bastante grande como para lograrlo. El intento de crear una filosofía propia se quedó corto. Su famosa «filosofía oriental» no fue más que un sueño y un mito[9].

5. *Las luchas: Algazel*

¿Es necesario advertir que esa visión del mundo de los filósofos no concuerda mucho con el sentido obvio del *Corán* y de las tradiciones de los antiguos? Al-Kindi ya había tenido que soportar la reacción de Mutawakkil y se dice que su biblioteca, durante algún tiempo, le fue confiscada. Pero sus amistades lo favorecieron. En realidad, la toma de posición del islam sunnita contra la *falsafa* será más tardía y afectará a Alfarabí y a Avicena. Tendrá como grandes protagonistas a Isfahani Shahrastani, llamado «el demoledor de los *falasifa*», y, sobre todo a Algazel[10].

El ataque mayor provino de Algazel (1058-1111). Actuó en dos momentos. En un primer tratado, *Las tendencias de los filósofos*, resume con objetividad y claridad lo esencial de los sistemas y modos de proceder o de argumentar de los filósofos orientales. Es la única obra completa de Algazel que la edad media latina conoció. Ésta, por un singular contrasentido histórico, vio en Algazel a un discípulo de Aristóteles. *Las tendencias de los filósofos* sólo era un prefacio. Algazel recensiona veinte tesis erróneas, en cosmología y metafísica y tres son condenadas con el calificativo de «profesión de impiedad». Dichas tres tesis son: 1) la negación del comienzo temporal del mundo y la negación de su fin temporal; 2) la negación del conocimiento divino del singular; 3) la negación de la resurrección de los cuerpos. Las veinte tesis incriminadas se estudian y refutan concienzudamente en la obra. Los análisis y las refutaciones dan fe de un conocimiento preciso de Alfarabí y sobre todo de Avicena.

Los ataques de Shahrastani y de Algazel señalarán la *falsafa*, en la enseñanza oficial sunnita, con una nota de heterodoxia. Será condenada más globalmente aún por el hanbalismo. El esfuerzo de justificación que emprenderá el andaluz Averroes se quedará en letra muerta y, durante muchos siglos, el pensamiento y la investigación filosófica permanecerán como esterilizados.

9. A. Badawi, o.c. en la nota 2, p. 695.

10. Véase J. Karam, *La requisitoria de Algazel contra los filósofos*, «La ciencia tomista» 61 (1941) 285-314, y sobre todo M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vols., Madrid-Granada 1934-1941.

6. *La «falsafa» occidental*

La *falsafa* occidental representa un brillante esfuerzo de renovación y autojustificación. El siglo x y el primer tercio del siglo xi habían constituido el gran período de la *falsafa* oriental. El siglo xii será el de la *falsafa* occidental, en la península Ibérica[11]. Entre sus representantes, sólo estudiaremos dos, los más significativos[12].

El ambiente cultural era muy distinto del de Bagdad. Mientras en Bagdad estaban preocupados por los criterios de ortodoxia y se replegaban en las tradiciones contrarias a las investigaciones personales, la dinastía almohade, que reinaba en Marrakesh y en Córdoba, fomentaba la investigación.

El filósofo Ibn Tufayl era médico de la corte. Presentó al joven Roschd (Averroes) al sultán Yusuf, el cual pidió a Averroes que co-

11. J. Frco. Rivera, *La cultura hispano-musulmana*, en *Historia de la Iglesia en España* I-1, dirigida por R. García-Villoslada, Madrid 1982, p. 450-462; J. Vernet, *La cultura hispánica en Oriente y Occidente*, Barcelona-Caracas-México 1978; L. Robles, *Encuentro de culturas en la filosofía medieval*, «Teorema» 8 (1972) 119-130; desde un punto de vista social, véase P. Guichard, *Les arabes ont bien envahi l'Espagne: les structures sociales de l'Espagne musulmane*, «Annales. Économies. Sociétés. Civilisations» 29 (1974) 1483-1513, donde el autor discute las tesis contradictorias actualmente sostenidas por los historiadores de España: la tesis de los «tradicionalistas» para los cuales la civilización islámica sólo habría sido un barniz sobre una hispanidad ya estructurada en la época romana y la tesis de la «orientalización» de España; en este estudio se interrogan los factores religiosos, lingüísticos y sociológicos.

12. Una información más amplia, se puede hallar en G. Fraile, *Historia de la filosofía* II, Madrid 1960, p. 647-670.

mentara a Aristóteles. Es, por lo tanto, a instancias del príncipe reinante como se orienta la carrera de aquel que la edad media latina llamó el «Comentador» por excelencia. La *falsafa* occidental se moverá entre el favor —hasta el eclipse— de los soberanos y el rigor, fruto de desconfianza, de los juristas malaquitas. Situación incómoda, pero que nos proporcionará, de la pluma del Comentador, una serie de obras de autodefensa, sobre todo su réplica de *El hundimiento del hundimiento* y otros pequeños tratados de gran interés. Esa *apologia sua*, extremadamente preciosa para la historia de las ideas, no desarmó a los juristas. Las obras de Averroes, estando él todavía vivo, fueron quemadas y el filósofo cordobés terminó su vida en el exilio en Marrakesh.

Mientras que Avicena marcó profundamente el pensamiento musulmán, incluso el de quienes lo combatieron, la obra filosófica de Averroes es, hasta nuestros días, bastante desconocida en el islam. La *Bidaya*, su tratado de jurisprudencia, sólo será estudiado en la enseñanza oficial. En cambio, tendrá éxito en el Occidente cristiano y los siglos XIII y XIV conocerán los debates del averroísmo latino que proseguirán en Padua hasta el renacimiento.

La *falsafa* occidental fue severa con su hermana mayor de Oriente. Esta severidad se nota ya en el prefacio de la obra de Ibn Tufail (1110-1185) que se hará célebre en Occidente con el título de *Philosophus autodidactus*. Dicha obra, una especie de novela filosófica, simboliza al sabio que no ha tenido más maestro que la iluminación directa del intelecto agente separado. Un día, en su isla desierta, es decir, en su interioridad, se confronta a sí mismo con el asceta Asal —símbolo de la profecía— que lo conduce al rey Salamán. Avicena, por su lado, ya había desarrollado una parábola similar[13]. Ibn Tufayl conocía la narración de Avicena, pero la fuente común y más lejana si duda es persa.

En su prefacio, Ibn Tufayl acusa a Alfarabí —un poco precipitadamente quizá— de haber dado al profeta sobre el sabio sólo una superioridad de fuerza imaginativa; y a lo largo de su novela a veces se inspira en la obra de Avicena y otras se separa notablemente de la misma. He aquí el resumen que Badawi[14] hace de esta novela, escrita con un bello estilo lleno de imágenes, que trata los problemas esenciales de la filosofía y el derecho a divulgarlos. El fondo es neoplatónico y alfarabino. Las tesis esenciales que el autor pretende inculcar son las siguientes:

1. No hay contradicción entre la filosofía y la religión revelada (concretamente, la musulmana).
2. Los problemas metafísicos, como la eternidad del mundo, son susceptibles de soluciones diferentes.
3. Hay una verdad para los sencillos y una verdad para la elite; o, con mayor precisión, hay una única verdad, que incluye dos expresiones distintas: una simbólica y con imágenes para los sencillos, y otra exacta y pura para la elite. A los sencillos no hay que hablarles con la lengua de la elite, y para la elite no hay que utilizar los símbolos reservados a los sencillos. No perturbemos el alma ingenua de los simples con las altas o abstractas especulaciones de los filósofos.
4. Es imposible al filósofo, que ha alcanzado el apogeo de la especulación, realizar la unión con el intelecto activo, fin supremo de la sabiduría.
5. La razón, por su propia fuerza y sin la ayuda de otra razón, pero gracias al intelecto activo, puede elevarse a la comprensión de los secretos de la naturaleza y a la solución de las más altas cuestiones metafísicas.
6. La sociedad humana está irremediablemente corrompida. Sólo le conviene la religión popular. Todo intento de reformarla en el sentido de una intelectualidad más alta está abocada fatalmente al fracaso. Al verdadero sabio, sólo le queda el camino de la soledad en las altas cumbres de la razón pura.

13. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Teherán-París 1954.
14. O.c. en la nota 2, p. 735.

7. *Averroes*

Se llamaba, en realidad, Abul Wabid Mohammed ibn Ahmad ben Mohammed Hafid ibn Roschd. Los latinos le dieron más de veinte nombres distintos, uno de los cuales, Averroes, terminó por imponerse.

Nació en Córdoba, en 1126. De una familia de cadíes, él mismo sucedió a su padre en el cargo de gran juez de Córdoba. Su celebridad fue en primer lugar la de jurisconsulto. A sus funciones administrativas añadió el ejercicio de la medicina, en la que sobresalió hasta llegar a ser médico del califa. Se dedicó al estudio de la filosofía, en

el que Aristóteles le fascinó. Con el consejo de su maestro Ibn Tufayl, se decidió a comentarlo como se hacía con el *Corán*. Conoció la persecución de las autoridades religiosas y tuvo que sufrir unos meses de desgracia en 1195. Finalmente, murió exiliado en 1198.

Averroes escribió un tratado de medicina, célebre en la edad media, el *Colliget*. Compuso también obras de filosofía, sobre todo un libro titulado *El hundimiento del hundimiento*, que está dirigido a *El hundimiento de los filósofos* de Agazel. De él conocemos también tratados de jurisprudencia, de astronomía y un comentario a Platón[15]. Pero toda esta producción quedó como eclipsada por el brillo de los *Comentarios* de Aristóteles.

Dichos comentarios se presentan en tres series, distintas por el grado de desarrollo. Así, están los *Grandes comentarios*, los *Comentarios medianos* y las simples *Paráfrasis* o *Análisis*. Tal gradación corresponde a los tres grados de estudios que existían en las escuelas musulmanas. La mayoría de los grandes comentarios han llegado hasta nosotros por medio de las traducciones hebreas y latinas; los comentarios medianos han sido publicados en su texto árabe; también se ha publicado una parte de las paráfrasis (sobre todo la *Metafísica*).

Parece que el mundo árabe pronto olvidó a Averroes. «Córdoba se hizo cristiana y Marruecos se volvió bárbaro»[16]. Pero, entre los judíos, los discípulos de Maimónides se encandilaron con Averroes. Traducido al hebreo, halló un gran vulgarizador en la persona de Samuel Aben Tibbon. A través de los judíos, que lo tradujeron al latín, penetró en la cristiandad.

¿En qué fecha se sitúa la llegada de Averroes a Occidente? Se ha dicho que los *Comentarios* prohibidos por el concilio de París de 1210[17] eran evidentemente los suyos[18]; se ha querido descubrirlo en el *Mauritius* de España citado por los estatutos de Roberto de Courçón en 1215[19]. Sólo son hipótesis. En cambio, parece que Rudolfo de

15. R. Arnaldez, *Ibn Ruschd*, en *Encyclopédie de l'islam* III, Leiden-París ²1971, p. 934-944; véase también A. Badawi, o.c. en la nota 2, p. 737-870, y sobre todo *Multiple Averroès, Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 800e anniversaire de la naissance d'Averroès*, París 1978.

16. M.-M. Gorce, *Averroïsme*, en DHGE V, París 1931, p. 1038.

17. H. Denifle - A. Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis* I, París 1889, p. 70.

18. P. Mandonnet, *Aristotélisme de la scholastique*, en DTC I-2, París 1923, p. 1883.

19. O.c. en la nota 17, p. 78.

Longchamp utiliza ya sus comentarios sobre el *De anima* y *De summo* en la exposición que hace en París del poema de Alano de Lille, el *Anticlaudianus*. Suele fecharse el trabajo de Rudolfo en 1216.

Se ha dudado de la fidelidad de los comentarios de Averroes. Algunos han querido repartir los errores del aristotelismo entre Aristóteles y su intérprete árabe; algunos los han atribuido todos a este último. El juicio de santo Tomás de Aquino, en este punto, parece que evolucionó: en muchos pasajes de su obra habla de Averroes como el Comentador por excelencia, la autoridad que hace ley; pero, al final de su vida, en el *De unitate intellectus contra averroistas*, lo acusa de traición. Sin embargo, hoy casi todos aceptan el juicio del padre Mandonnet: «Creemos... que en sus grandes líneas, las doctrinas de Averroes están contenidas, ya sea explícita, ya sea implícitamente, en las de Aristóteles»[20].

Ya los agustinianos del siglo XIII, con san Buenaventura, estaban persuadidos de esta identidad substancial: atacando a Averroes sabían que atacaban a Aristóteles. Igualmente, los averroístas creían firmemente, con Sigerio, que siguiendo al Comentador andaban exactamente sobre las huellas del Filósofo.

El mismo Averroes no quería construir una doctrina personal. Sólo ambicionaba ser un analista lúcido. El pensamiento de Aristóteles le inspiraba una admiración de creyente. «Su doctrina —decía— es la suprema verdad; su inteligencia constituyó el límite de la inteligencia humana.» Tal estado de espíritu no es ciertamente el de un independiente, que se dispone a corregir a su maestro; es más bien el de un discípulo ferviente.

A pesar de las difíciles condiciones de trabajo (ignoraba el griego y tenía que contentarse con traducciones a veces imperfectas), Averroes supo clarificar la doctrina de Aristóteles. También supo sacar las conclusiones que los principios postulaban, pero que no estaban explicitadas. Así es como su obra se presenta como una explicitación, no una falsificación. Es un peripatetismo más sistemático, más desarrollado, más impulsado, si se quiere, hacia consecuencias lógicas, pero ciertamente auténtico.

Para caracterizar esta doctrina, se cita su posición ante dos problemas: el origen de las cosas y el intelecto humano.

20. *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, I, Lovaina ²1911, p. 159-160.

Dios es el principio de todo el movimiento, como un motor que no se separa de su engranaje cósmico. No ha creado la *materia,* eterna, ingenerable e incorruptible. Antes no creó las *formas,* pues *nada* puede pasar de la nada al ser. La forma está virtualmente contenida en la materia. La serie de generaciones es infinita *a parte ante* y *a parte post.* Todo es una inmensa evolución eterna, dividida sólo en ciclos periódicos. A tal visión, puramente aristotélica, Averroes añade otra; cree en el principio neoplatónico de que el uno sólo puede producir el uno. Dios inmediatamente sólo produce la primera inteligencia de la que emanan, en cascada y una por acción de la otra, las inteligencias de todas las esferas celestiales.

El intelecto humano es la más humilde de dichas inteligencias, la última de la serie. Es la humanidad pensante. No está unida a un cuerpo; no es una fuerza que reside en un cuerpo; no está mezclada con la materia. Es numéricamente única; todos pensamos gracias a su acción en nosotros. En el momento de la muerte, todo es absorbido por el intelecto, y el individuo como tal desaparece. Por lo tanto, la inmortalidad no pertenece al intelecto común; todos los individuos morirán: sólo es inmortal la humanidad pensante.

«Cuando se quiere saber si un filósofo medieval es averroísta, basta con plantearle las siguientes preguntas: ¿Enseña la filosofía, como necesaria para la razón, tesis contrarias a las que nos impone la fe? ¿Demuestra la filosofía que el movimiento y el mundo son eternos? ¿Demuestra la filosofía que sólo hay un intelecto agente y un intelecto posible para todos los hombres? La respuesta que se dé es un síntoma concluyente»[21].

Contra Averroes se levantaron, sin deseo alguno de acomodarse a él, los agustinianos tradicionalistas. San Buenaventura libró las batallas remontándose «a la raíz del error averroísta, que es el aristotelismo y, en último término, la filosofía separada: no religiosa, no cristiana»[22].

La actitud de Alberto Magno fue más matizada. En 1256, en la curia romana, escribía por orden del papa Alejandro IV un tratado *De unitate intellectus contra Averroem.* Quizá también a petición del papa Alejandro[23], santo Tomás de Aquino emprende la composición

21. É. Gilson, *La filosofía de la edad media,* Madrid ²1976, p. 342.
22. B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* III, París 1937, p. 110; É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure,* París 1924, p. 33-36.
23. L.-H. Petitot, *S. Thomas d'Aquin,* París 1923, p. 880; según otros (véase a

de la *Summa contra gentes.* En esta obra se combaten trece tesis averroístas que serán oficialmente condenadas en 1270[24]. En las primeras líneas de su *De unitate intellectus contra averroistas,* en 1270, santo Tomás dice: «Contra todo esto ya hemos escrito antes mucho.» Su posición ante Averroes difiere mucho de la de san Buenaventura: parte importante de su esfuerzo tiende a desacreditarlo separándolo de Aristóteles (es evidente que quiere evitar a Aristóteles censuras eclesiásticas, con el fin de poderlo utilizar para la gran síntesis que sueña).

Averroes halla defensores convencidos. En la Universidad de París, Sigerio de Brabante reclama el derecho a seguirlo (es mencionado oficialmente por primera vez en 1266). Alrededor de Sigerio se forma una verdadera escuela. A decir verdad, no la conocemos mucho. Sólo dos nombres se han salvado del olvido: Boecio de Dacia y Bernier de Nivells; pero, con ellos, hay otros maestros, cuyos escritos nos han llegado por manuscritos de la época.

Contra el averroísmo latino, la reacción de la autoridad eclesiástica fue rápida y violenta. Desde 1270 circularon listas de proposiciones condenables. El 10 de diciembre el obispo de París Esteban Tempier las censuró[25].

Esto no basta para erradicar la herejía, ya que hacia 1272 la sexta parte de los maestros y estudiantes de la facultad de artes de París todavía seguían a Sigerio[26]. También el 7 de marzo de 1277, el peripatetismo averroísta figuraba en buen lugar en el largo sílabo condenado por Esteban Tempier, el cual decía que actuaba en nombre de Juan XXI. Esa vez se consiguió la dispersión.

El siglo XIV contempló una reaparición del averroísmo latino. En París, Juan de Jandun fue su representante más brillante[27]. Una escuela averroísta muy viva se estableció en Padua. Parece que fue introducida por Pedro de Albano (1250-1315). Una corriente ininterrumpida parece enlazarlos con los averroístas cristianizados del siglo XV, como Cayetano de Thiène († 1465).

este respecto M.-D. Chenu, *Sant Tomàs d'Aquino avui,* Montserrat 1974, p. 76-80) la *Summa contra gentes* es la respuesta de Tomás a la petición del catalán san Ramón de Penyafort.
24. Véase M.-M. Gorce, art. cit. en la nota 16, p. 1047.
25. *Chartularium* cit. en la nota 17, I, 186-187.
26. P. Glorieux, *Siger de Brabant,* en DTC XIV-2, París 1941, p. 2051.
27. É. Gilson, o.c. en la nota 21, p. 635-641.

No es extraño que Gilson escribiera: «Los pensadores de la edad media tomaron direcciones divergentes: o bien aceptar al Aristóteles de Averroes como expresión de la razón natural y separar la razón de la fe —como hicieron los averroístas—, o bien mantener el dogma tal como está y pedir únicamente a la razón una confirmación probable, siempre discutida por los *protervus* de los nominalistas; o, finalmente, metamorfosear la doctrina de Aristóteles cambiando el sentido de su primer principio, cosa que hizo santo Tomás de Aquino»[28].

8. *Lugar de la «falsafa» en el pensamiento musulmán*

Todos los filósofos se consideran buenos musulmanes. ¿Fueron calumniados? ¿Debemos ver en ellos a los verdaderos apologistas del islam?

Su sinceridad cuando afirman que son fieles al islam parece fuera de duda. Se sienten en el camino de las más altas adquisiciones inteligibles a que el hombre puede pretender llegar, y han centrado todo su interés en conciliar dichas adquisiciones con la letra del *Corán* y las prácticas cultuales. El pensamiento de Alfarabí y de Avicena aceptó sin dificultades que los textos escriturísticos fuesen objeto de gnosis sapiencial. Era distinto en Andalucía, sometida a la censura de los juristas malaquitas. Pero no hay que olvidar que la ausencia en el islam de un magisterio doctrinal vivo permitió a Averroes apelar a un consenso unánime que no podía levantarse contra él, ya que era doctor en el islam. Ésta es una de las argumentaciones centrales de su *Tratado sobre el acuerdo de la religión y de la filosofía*.

Pero, aunque podamos reconocer a los filósofos sinceridad de intención, sin embargo es verdad que su actitud no siempre concuerda con la actitud de fe tal como la entiende y siempre la ha entendido la tradición musulmana; Alfarabí, Avicena, Ibn Tufayl, Averroes, pueden diversificarse y oponerse en algunas de sus conclusiones filosóficas, más o menos próximas a los credos musulmanes. Si se trata de la supervivencia del alma humana, Avicena parece más respetuoso de la letra de la fe musulmana que Alfarabí o Averroes. Éste, en cambio, enseña el conocimiento divino de lo singular y coincide así con el texto del *Corán*, que Avicena, en este punto, «interpreta». Por último, la lógica interna de los sistemas sostiene la eternidad del mundo y no deja lugar para la resurrección de los cuerpos, la cual es presentada por Avicena como una pura alegoría. Pero esas coincidencias u oposiciones con el sentido obvio del *Corán*, en definitiva, son accidentales. Los filósofos buscan un sistema racional que dé una explicación total de las cosas; son en primer lugar filósofos y secundariamente hombres de religión. La conciliación con la Ley religiosa viene después.

28. Ibídem, p. 698.

Históricamente hablando, la visión del mundo propuesta no habría sido lo que es, si no se hubiese visto activada por una problemática de influjo musulmán. Por ello, desde el punto de vista histórico, podemos hablar de filósofos musulmanes. Pero, si, proporcionalmente a como algunos hablan de una «filosofía cristiana», los doctores medievales quieren hablar de una «filosofía musulmana», hay que renunciar a este título. No olvidemos que debemos designarlos como filósofos de inspiración esencialmente helenista, de expresión árabe o persa, y de influencia musulmana. Y resulta esta consecuencia grave para la historia del pensamiento musulmán: la filosofía como disciplina intelectual autónoma se constituye desde el origen al margen de las ciencias religiosas. Cuando la teología *(kalam)* quiere utilizar un instrumento filosófico —según el método propio de la escolástica—, se halla sin duda bajo el influjo de la *falsafa*, pero en principio contra ella y sin verdadera libertad de investigación. Ello explica quizá que la teología del islam sea una apología defensiva, sin organizarse verdaderamente como un *intellectus fidei*.

Sin embargo, el punto de partida de Al-Kindi parece que fue otro. Pertenece a la *falsafa*, como sus sucesores, pero en él se esboza —como advertimos— una especie de control posible y aceptado de la investigación del filósofo por parte de la Ley religiosa, y de ahí las primicias de una «filosofía musulmana» en sentido estricto. Para Al-Kindi, la enseñanza religiosa por el modo retórico no debe interpretarse como un puro símbolo; es algo que ilumina el camino y le muestra la meta. Sin duda, también aquí los valores de la fe y la misma noción de luz de la fe tiene que terminar de descubrirse. La problemática general del Islam, tal como Al-Kindi la recibe de su tiempo y de su ambiente no es totalmente clara.

En cualquier caso, este principio de solución quedó bloqueado por las grandes síntesis emanantistas y deterministas de Alfarabí y Avicena. Pero nos demuestra que era posible la construcción de una

filosofía musulmana y podemos lamentar que el intento no fuera ensayado otra vez.

II. El pensamiento teológico del judaísmo[29]

El pensamiento judío se manifiesta en una vasta literatura denominada rabínica, que está consignada en las colecciones un poco caóticas conocidas con el nombre de *Talmud* (del siglo III al V) y de *Midrash*. La forma externa de estos textos nos muestra que estamos ante un tipo de pensamiento muy distinto de la actitud mental propia de la producción literaria y filosófica de los griegos. Estamos ante una literatura, en cuanto a sus intenciones últimas, enteramente religiosa. Todo concurre a organizar la vida del judío en el sentido querido por la *Torah*, la vida conforme a la Ley revelada con el deber ineludible de tender a la santificación del individuo y de la comunidad.

El *Talmud* es la quintaesencia de un inmenso trabajo mental, pero dicho trabajo tiene lugar según los métodos propios del rabinismo, independientemente del pensamiento griego. Así los doctores elaboraron toda una hermenéutica y una metodología bastante complicada y sutil para la interpretación jurídico-religiosa de la Escritura, que no parece ser deudora en nada de la técnica lógica de los griegos. Tanto si eran de Palestina, de Babilonia o de otras provincias de la diáspora, los maestros judíos, cuya enseñanza y debates constituían el *Talmud*, no tuvieron ninguna noción seria de las grandes corrientes del pensamiento antiguo, ni moral, ni metafísico, ni lógico. Lo que conocían revela únicamente un contacto superficial con la filosofía popular vulgarizada a base de lugares comunes. Ello no impide que sus discusiones de escuela engendrasen una dialéctica extremadamente estricta, y que su doctrina cristalizara en fórmulas legales y apotegmas morales de una inimitable densidad. Si ello otorga un tono indeleble a la mentalidad judía, también le mantiene una agilidad y una aptitud para manejar toda clase de instrumental intelectual.

29. L. Jacobs, *Theology*, en *Enciclopaedia judaica* 15, Jerusalén 1974, p. 1103-1110; G. Vajda, *La pensée juive au moyen âge*, París 1947; íd., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*, París 1957; E. Müller, *Histoire de la mystique juive*, París 1950; G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, París 1950; A. Chouraqui, *La pensée juive*, París 1968. En cuanto a la península Ibérica, véase J.M. Millás Vallicrosa, *Literatura hebraico-española*, Barcelona 1967.

Infatigables curiosos de todos los repliegues de la revelación, los talmudistas añadían a una gran falta de sentido histórico (con muy pocas excepciones) un espíritu crítico muy afinado. No dejaron de percibir la mayoría de las dificultades que más tarde planteará la crítica bíblica. Resulta inútil decir que las resolvían en una perspectiva muy distinta de la filología de los tiempos modernos, pero, como permanecían en continuidad histórica con el pasado bíblico y, en parte al menos, con la tierra de Israel, su exégesis no versa a menudo sobre el alegorismo de tipo alejandrino, del que abusaron los judíos helenizantes. En cambio, los rabinos resolvieron algunas dificultades a partir de las contingencias del hablar humano: «La *Torah* ha hablado según el lenguaje de los hombres»: he aquí un principio hermenéutico que, remontándose al siglo II de nuestra era, servirá de base, en la edad media, para muchas especulaciones que intentan atenuar los antropomorfismos de la Biblia.

Dialéctica, espíritu de análisis, algunas visiones generales, elementos precisos para la constitución de un sistema teológico. Pero dicho sistema, los rabinos de la época talmúdica no llegaron a crearlo nunca. Lo esencial era, para ellos, la *legislación;* lo que sería propiamente teológico se expresa en la predicación popular, la *haggada*, cuyo género mismo se presta poco al rigor sistemático.

El judaísmo del período talmúdico tendría que refutar a más de un adversario en el terreno doctrinal. En su producción literaria hay materiales de orden polémico y apologético: justificación de las prácticas, crítica de la idolatría, controversia antignóstica y anticristiana. Todo ello, empero, no suscita una teología dogmática; acentúa únicamente la unidad de Dios y toda la herencia antigua de la fe de Israel.

No es imposible agrupar metódicamente, sistematizar en cierto modo, las opiniones teológicas de los talmudistas o de algún doctor en particular. Sin embargo, es evidente que una ordenación de este tipo, realizada hoy a base de un rastreo erudito de los textos, no suple la ausencia de un cuerpo de doctrinas orgánicamente constituido en la época talmúdica.

En los rasgos generales hay acuerdo en la serie de visiones parciales de esa vasta literatura; en ella las tendencias fundamentales de la religión bíblica se prolongan sin desviaciones: unidad, omnipotencia, carácter moral de la divinidad creadora y reveladora de una ley, así como la elección de Israel.

Debido al carácter popular y homilético de la *haggada*, el *Talmud*

y el *Midrash* ofrecen muchos datos de naturaleza escatológica. Datos a menudo más contradictorios que matizados, donde aparecen, entre una consideración bastante materialista, algunas notas de espiritualismo: según un célebre texto, el mundo futuro no conoce ni comer ni beber, ni placeres carnales; consistirá en la fruición, para los elegidos, del esplendor de la presencia divina. Por otro lado, aunque nadie rechaza la creencia en la supervivencia, en la retribución en el más allá y en la resurrección, el centro de gravedad de la vida humana no se sitúa enteramente después de la muerte física: una hora de bienaventuranza vale toda la vida de acá abajo, pero una hora de sincero y total cumplimiento de la voluntad de Dios contrarresta toda la vida del mundo futuro.

La ausencia de espíritu de sistema filosófico no libera al judío del período talmúdico de la inquietud metafísica, común privilegio y eterno tormento de las personas razonables.

El problema del mal afecta a su espíritu, como afectaba al de sus antepasados. Aparte del claro rechazo, motivado por las corrientes gnósticas de la época, de no hacer concesiones al dualismo real que admitía dos principios cósmicos de igual poder, uno bueno y otro malo, la teodicea de los talmudistas no ofrece soluciones nuevas ni más profundas que las que se hallan en *Ezequiel*, *Job* o los *Salmos*.

1. *El neoplatonismo judío*[30]

El *kalam* musulmán y judío[31] incorporó ciertos elementos de procedencia platónica y aristotélica. Pero siempre tendrá una orientación esencialmente teológica y apologética. Excepto en el *kalam* decadente, la especulación filosófica sólo entra en juego en calidad de instrumento.

Muy distinta es la posición de los pensadores, musulmanes y judíos, que sin renunciar a sus actitudes y escrúpulos teológicos, quieren llevar a cabo en primer lugar una tarea de filósofos, inspirándose en lo que fue transmitido como enseñanza de Platón (a menudo de

30. Para este apartado, véase especialmente G. Vajda, *Le néoplatonisme dans la pensée juive du moyen âge*, «Atti della Academia Nazionale dei Lincei» 26 (1971) 309-324.

31. Véase A. Chouraqui, o.c. en la nota 29, p. 67-70; véase también Gardet, o.c. en la nota 1, p. 199-212.

Plotino) y de Aristóteles. En vez de ideas aisladas y de cierto método dialéctico, se acepta aquí un sistema integral de pensamiento. Sistema que, a causa de haber sido comprendido y asimilado en diversos grados de profundidad y modificado de un modo más o menos radical teniendo en cuenta las razones teológicas, constituye un andamio para nuevas construcciones.

1.1. *Isaac Israeli*

El primer filósofo neoplatónico —neoplatonismo escolar, dependiente de los manuales corrientes, que no revela ninguna afinidad profunda entre la mentalidad del autor y el espíritu del platonismo— en el judaísmo es Isaac Israeli (hacia 850-950), que desarrolló una brillante carrera como médico en Kairuán, importante centro de cultura de la época. Sus libros de medicina se hicieron célebres entre cristianos y musulmanes y favorecieron la difusión de su pensamiento filosófico, contenido en dos libros, el *Libro de las definiciones* y el *Libro de los elementos*[32].

El *Libro de las definiciones* se propone definir y discutir los conceptos filosóficos más importantes, mientras que el *Libro de los elementos* contiene una exposición general de la doctrina aristotélica de los elementos, que el autor aproxima a la de Hipócrates y Galeno. La importancia de Isaac Israeli está en que fue el primer judío que intentó, en la edad media, implantar el neoplatonismo en medio de las grandes corrientes del pensamiento judío. Para él la tarea filosófica es esencialmente una búsqueda de Dios. La *imitatio Dei* que se halla a veces en la Biblia y en Platón constituye para él el más alto ideal religioso y el término hacia el que debería tender la humanidad.

Como los talmudistas, Isaac Israeli coloca la idea de creación en el centro de su pensamiento religioso, pero distingue entre el acto creador de Dios, que saca todas las cosas de la nada, y la generación natural de las cosas que tiene lugar después, a partir de la realidad existente. Dios crea el mundo para revelar en él su bondad y sabiduría. Crea primero el intelecto del que emanan los demás seres, el alma, la naturaleza. Así la realidad es conocida bajo dos especies: por

32. Para más información, véase G. Vajda, *La pensée juive au moyen âge*, París 1947, p. 66-70.

una parte el mundo inteligible, por otra el mundo sensible. El alma (racional, animal, vegetativa) se une al cuerpo para permitir al hombre conocer la verdad y alcanzar así su fin más alto: la unión del alma personal con el alma universal.

El comentario del *Sefer Yetsira*[33], atribuido a Isaac Israeli y probablemente escrito por su discípulo Dunasch ben Tamim, intenta por vez primera conciliar en una síntesis original el pensamiento de Israel con los datos de la filosofía griega y musulmana, así como con los resultados de la ciencia: la revelación bíblica se confronta a la vez con la ciencia y la filosofía. El alma racional, en el fenómeno de la profecía, entra en éxtasis, se une al mundo del intelecto superior y contempla las realidades divinas y terrestres.

1.2. *Sabatai Donolo*

En su obra principal, llamada *Hakmoni*, que es también un comentario al *Sefer Yetsira*, Sabatai Donolo[34], que vivió en Italia meridional a principios del siglo x, habla del tema de la partida divina y terrestre del hombre. El hombre tiene de Dios una semejanza analógica: como Dios, está dotado de un poder creador que puede conducirlo a realizar milagros. La sabiduría humana es un reflejo de la del Señor. Como Dios, que es invisible y que es alma del universo, el hombre creador es sabio y está dotado de un alma invisible que permite la vida y el conocimiento. Por otro lado, el hombre es creado a imagen del mundo. Constituye un microcosmos en que se refleja todo el universo. La doctrina cosmogónica de Donolo es una síntesis de elementos que provienen de la Biblia, del *Talmud* y de la filosofía griega. Sin presentar un gran carácter de originalidad, tuvo sin embargo una influencia considerable en el seno del judaísmo europeo durante toda la edad media.

33. Sobre *Sefer Yetsira* o *Libro de la creación*, véase G. Vajda, o.c. en la nota anterior, p. 9-17.

34. G. Vajda, o.c. en la nota 32, p. 70-73. Véase G. Sermoneta, *Il neoplatonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino (riflessioni sul Commento al Libro della Creazione di Rabbí Sabbetai Donnolo)*, en *Gli ebrei nell'alto medioevo*, Espoleto 1980, p. 867-925.

1.3. *Salomón Ibn Gabirol*

Salomón Ibn Gabirol nació en Málaga entre 1026 y 1050[35]. En primer lugar fue un gran poeta, uno de los mayores que haya tenido Israel, pero también un pensador profundo y original que en su corta vida (se dice que murió a los 33 años), escribió su obra principal, *La fuente de la vida*, en árabe. El texto original de dicha obra se perdió, pero la conocemos en sus traducciones latinas *(Fons vitae)* y hebrea *(Mekor haim)*. Esta obra puramente metafísica presenta una doctrina neoplatónica que no contiene alusión directa alguna a las preocupaciones habituales del judaísmo. Hasta el punto de que, conocido en la edad media con el nombre de Avicebrón, a menudo se le consideró un autor musulmán o incluso cristiano. Tal confusión duró hasta 1846, cuando el Avicebrón de los latinos fue identificado por Salomón Munk con el Ibn Gabirol de los hebreos. *La fuente de la vida* se nos presenta en forma de un diálogo entre un maestro y un discípulo. Reitera los temas clásicos de la filosofía plotiniana, vuelta a considerar por un espíritu alimentado por las Sagradas Escrituras. La clave de bóveda del sistema de Ibn Gabirol reside en la teoría de la forma y de la materia. El sustrato común de los seres es la materia. La forma es el principio de su diferenciación. La dualidad entre materia y forma se halla en todos los grados de lo general y de lo particular. Emana de una materia primordial única que está en la base de toda realidad. La sucesión de materias y de formas, a partir de la materia primordial única, se manifiesta según un orden jerárquico que va desde la extrema simplicidad hasta la particularidad extrema. La materia primordial y la forma principal, a las que se refiere toda realidad, derivan ambas del intelecto supremo que constituye el principio de unidad donde se absorben los dualismos del espíritu y de la materia, inherentes al neoplatonismo clásico. Entre Dios, que es la unidad absoluta, y el mundo múltiple se sitúan tres entidades intermedias necesarias: el intelecto, el alma y la naturaleza. La fuerza de Dios lo penetra todo, existe en todo y obra en todo. El intelecto, supremo grado del ser, contiene en sí mismo los grados inferiores así como el conocimiento de cuanto emana del mismo. Así, la voluntad

35. G. Vajda, o.c. en la nota 32, p. 75-83. Véase también J.M. Millás Vallicrosa, *Salomón ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona 1945.

infinita, idéntica a la sabiduría y a la palabra de Dios, es Dios mismo.

La obra de Salomón Ibn Gabirol, profunda y original, tuvo una influencia duradera en España. Sus epígonos, sin embargo, se inspiraron en un neoplatonismo popular que no poseía el mismo rigor filosófico ni la misma fuerza metafísica. Una obra anónima, *El libro del alma,* falsamente atribuida a Bahya Ibn Paquda[36], nos ofrece un ejemplo de ese neoplatonismo popular que floreció durante los siglos XI y XII en España. La doctrina rabínica se confunde con la metafísica neoplatónica, en la que la noción de creación es alegremente incorporada. La doctrina emanantista se desarrolla, con los intermediarios habituales del intelecto agente, el alma, la naturaleza, la materia, los astros, los elementos. El alma, concebida como una entidad independiente del cuerpo, forma parte del mundo suprasensible. Chispa del espíritu divino que mantiene la armonía del cuerpo, tiene como fin volver a su fuente y confundirse de nuevo en la luz divina de donde emana. El retorno a la luz se realiza cuando el alma ha encontrado su perfección intelectual y moral original. Si no es liberada, entra, después de la muerte, en un purgatorio terrestre donde debe encontrar lo que falta a su plenitud. Los pensadores judíos, a excepción de los cabalistas, rechazan generalmente la creencia en la metempsicosis. Los neoplatónicos, como Isaac Israeli e Ibn Gabirol, declaran no obstante que las almas que no han llegado a la liberación están condenadas a errar por el purgatorio, aspirando al paraíso, adonde todavía no pueden entrar.

1.4. *Abraham bar Hyya*

El título de gloria más notable de Abraham bar Hyya, judío de Barcelona, es su obra de matemático y de astrónomo, mientras que su producción filosófica y teológica atestigua más un respetable celo que penetración y claridad[37]. Publica, a comienzos del siglo XII, dos grandes obras tituladas *Meditación del alma afligida cuando llama a las puertas de la penitencia* y *El libro del revelador*[38]. La primera se presenta en forma de homilías sobre las lecturas proféticas en uso en la sinagoga el día del Gran Perdón; la segunda es un tratado mesianológico.

El mundo inteligible es concebido por el autor en cinco grados: el mundo luminoso, el mundo de la dominación, del intelecto, del alma y de la naturaleza que son manifestaciones de la luz divina y corresponden al grado de la revelación dirigida a los hombres y a los ángeles, así como a las etapas de felicidad reservada a los justos en el más allá. Bar Hyya insiste en los destinos diversos reservados al alma en función del grado de perfección intelectual y moral que ha alcanzado durante su vida terrestre y que pueden introducirla directamente en el mundo inteligible. El alma que es intelectualmente perfecta, pero manchada por sus pecados, tiene que errar en un purgatorio en que el fuego del sol la quema. Si es moralmente pura, pero intelectualmente defectuosa, el alma pasa a otros cuerpos hasta que alcanza el grado de perfección, sin reencarnarse en los animales. La determinación del destino del hombre, en definitiva, está fijado por el decreto de la justicia divina. La recompensa reservada a los justos es función de su virtud más que de su inteligencia.

Así como el hombre es distinto de las demás criaturas, así Israel ha sido puesto aparte del resto de la humanidad por pura elección divina. El alma pura de Adán fue transmitida a Israel, que así puede acceder al conocimiento de la palabra de Dios. La profecía conoce tres grados: de Adán hasta el diluvio; de Noé a la revelación del Sinaí; finalmente, de Moisés hasta los últimos profetas. La profecía de Moisés tiene una preeminencia sobre la de los otros inspirados de Israel.

Abraham bar Hyya desarrolla ampliamente el aspecto mesianológico y escatológico de su pensamiento. Calcula con precisión la fecha de la llegada del Mesías extrapolando libremente los textos bíblicos y combinándolos con especulaciones astrológicas. Según él, hay una correlación entre los seis días de la creación y los seis períodos de la historia universal que acabarán en un séptimo período que corresponderá al sábado de la creación, en que el universo alcanzará su plenitud. Para Bar Hyya, como para los autores tradicionales, el fin de los tiempos estará marcado por la resurrección de los muertos,

36. G. Vajda, o.c. en la nota 32, p. 96-97.
37. Ibídem, p. 97-102.
38. J.M. Millás Vallicrosa, *Traducción y estudio del Libro del revelador de Abraham bar Hyya,* Barcelona 1929. El mismo Millás Vallicrosa editó y tradujo, con notas, el *Llibre de geometria,* Barcelona 1931, y *Forma de la tierra,* Madrid 1956, y ofreció un estudio global de gran valor, *La obra enciclopédica de R. Abraham bar Hyya,* Madrid-Barcelona 1952.

que él prueba apoyándose en toda clase de razonamientos. La retribución espiritual es un dogma central de su pensamiento; admite un paraíso y un infierno donde las almas disfrutarán de la bienaventuranza o expiarán sus pecados. En ciertos aspectos de su doctrina, Bar Hyya anuncia ya la cábala especulativa. Su contemporáneo, Juda ben Barzilai, también de Barcelona, en su comentario al *Libro de la creación* se revela aún más próximo al pensamiento cabalístico[39].

2. *El aristotelismo judío y la reacción antiaristotélica*

Los árabes, a partir del siglo IX, se afanan mucho por traducir a los filósofos griegos, y así los vuelven accesibles a los pensadores judíos que llegaron al conocimiento de las ciencias de la naturaleza, de la astronomía, de la astrología, de la medicina, de la alquimia... También les fue revelado el pensamiento de Aristóteles tal como fue comprendido por sus comentadores platonizantes y plotinizantes de fines de la edad media. El neoaristotelismo se caracteriza por su entusiasmo y por sus tendencias contemplativas y místicas que transforman radicalmente la estructura de la metafísica de Aristóteles. Ello impone a los teólogos judíos, como a los cristianos, a partir del siglo XII hasta el siglo XV, un esfuerzo de reflexión nueva para justificar la fe y la revelación a la luz de la razón aristotélica. El Dios de los filósofos —unidad y causa suprema o supremo pensamiento— debe confrontarse con el Dios de Abraham, que es suprema voluntad y amor. Los teólogos judíos se esfuerzan por justificar el uno ante el otro.

2.1. *Abraham Ibn Daud*[40]

Abraham Ibn Daud vivió en Toledo y murió hacia 1180 como mártir. Fue el primer filósofo aristotélico del judaísmo. Su principal obra, *La fe sublime*, fue escrita para mostrar la perfecta armonía que reina entre el judaísmo y la filosofía aristotélica. Para Ibn Daud, no hay conflicto posible entre la razón y la religión: una enseña lo que la otra revela. El autor orilla las dificultades reales, sobre todo la doc-

39. Véase G. Vajda, o.c. en la nota 32, p. 102-103.
40. Ibídem, p. 25-129.

trina de la emanación que Maimónides abordará frontalmente, con el fin de analizar las significaciones del libre albedrío, de la revelación y de la realidad de Dios a la luz de los principios de la metafísica y de la física de Aristóteles. A partir de las nociones de forma, materia, movimiento, Ibn Daud quiere probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Acepta la teoría de la profecía (iluminación del alma por el intelecto supremo que confiere la ciencia de las cosas futuras). Expone la misión del profeta y la elección de Israel, así como las finalidades de la *Torah* concebidas como ciencia del justo, el ambiente y la revelación de la vía recta, fundamentada en el amor de Dios y del prójimo. El conocimiento amoroso de Dios constituye el fin último del alma y su felicidad.

2.2. *Moisés Maimónides (1135-1204)*[41]

Un conocimiento enciclopédico del pensamiento bíblico y talmúdico, así como de la filosofía griega y del pensamiento árabe, una intuición de visionario, un espíritu de análisis y orden, un perfecto rigor, permitieron a este gran médico elaborar una síntesis teológica completa del hebraísmo y del helenismo. Maimónides no excluye, como había hecho Ibn Daud, las oposiciones existentes entre la fe de Israel y la sabiduría griega. Su esfuerzo consistirá en probar que, en su esencia, no sólo son idénticas, sino que la reflexión filosófica abre el único camino de acceso que permita el verdadero conocimiento de la revelación. Esta posición ultrarracionalista, a pesar de todo, es corregida por la afirmación siguiente: el conocimiento metafísico preparado por el pensamiento discursivo termina en la iluminación que nace de la intuición fulgurante, profética por esencia, de la gloria de Dios. De ahí la excelencia y la validez eterna de la revelación recibida por Israel, por medio de sus profetas y el mayor de ellos, Moisés. La teología de Maimónides se sitúa así entre los dos polos del análisis

41. Cf. L.I. Rabinowitz, J.I. Dienstag, A. Hyman, *Moses Maimonides*, en *Enciclopaedia judaica* 11, Jerusalén 1974, p. 754-781; G. Vajda, *Maïmonide*, en DS X, París 1977, p. 109-112; J. Gaos, *Filosofía de Maimónides*, Madrid 1940; É. Gilson, *La unidad de la expresión filosófica*, Madrid ²1966, p. 44ss, y la clásica obra de A.J. Heschel, *Maimónides*, escrita en 1935 y traducida al castellano en Barcelona en 1984; también M. Orián, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, Barcelona 1985.

racional de tipo helenístico y las fulguraciones de la visión mística de los hebreos[42]: no hay contradicción entre una y otra, ya que proceden de una diferencia de grado y no de naturaleza. Maimónides, en relación con una crítica del *kalam*, prueba la existencia de Dios, concebido como el ser de existencia necesaria y como el primer motor no movido. La existencia de los seres que mueven y son movidos o son movidos sin mover supone la existencia del ser necesario que mueve sin ser movido. Asimismo, el paso de la potencia al acto supone un principio actualizador que existe en sí fuera de toda potencialidad. El universo se origina en Dios, cuya existencia excluye la no existencia. Causa suprema, Dios es de una simplicidad absoluta: el espíritu humano no puede afirmar nada sobre su ser: está por encima de sus juicios. Los atributos de Dios no pueden así definirse positivamente, pues su esencia es indefinible. La unidad y la coexistencia no pueden considerarse como atributos de Dios, pues son idénticos a su esencia. Así, Dios sólo es cognoscible como causa suprema del ser. Desarrolla la célebre teoría apofática de los atributos de Dios. Para él, como para el *kalam*, Dios es sabio, no por ciencia, es poderoso no por potencia. La negación de toda determinación positiva en Dios expresa en él la plenitud del ser y de la conciencia. Afirmar la existencia de Dios no significa más que situarlo fuera del no ser. Decir que es uno significa que no sufre la multiplicidad; afirmar su omnisciencia lo sitúa fuera de toda ignorancia.

Maimónides, al plantear así la existencia de Dios, combate la teoría de la eternidad del mundo y afirma que su creación es fruto de un acto de voluntad libre y no necesaria.

La intervención personal de Dios en la creación del mundo hace posible el milagro (a menudo interpretado según el método alegórico): el orden natural depende del querer trascendente de Dios; su ciencia se extiende a las cosas particulares. La providencia divina se

42. Véase J. Gordin, *Maïmonide, Aristote ou le sens de l'histoire*, «Les Cahiers nouveaux» 8 (1972) 22-27, donde el autor resalta la importancia del concepto de historia en el pensamiento judío. Más importante es el artículo de D.R. Blumenthal, *Maimonides' intellectualist mysticism and the superiority of the prophecy of Moses*, «Studies mediev. Cult. (USA)» 10 (1977) 51-67, donde el autor desarrolla las tesis siguientes: 1) en Maimónides, el fenómeno de la profecía entra en la categoría que en términos modernos llamaríamos «misticismo intelectual»; 2) lo mismo hay que decir para los fenómenos de la providencia, el conocimiento y la piedad; 3) en cambio, la experiencia profética —a diferencia de la mística— tiene funciones sociopolíticas; 4) la profecía de Moisés es superior y única, en sus conceptualizaciones místicas y sociopolíticas.

ejerce para el hombre gracias a la unión del intelecto con el mundo inteligible y con Dios. La providencia es puramente interior y no altera el libre albedrío del hombre[43].

La perfección del hombre es de orden contemplativo y espiritual. La ley moral, factor del orden social, libera al hombre de sus pasiones y permite el cumplimiento de su vocación espiritual. La *Torah* permite a los creyentes participar por la fe en la herencia intelectual del filósofo: trece artículos de fe resumen, para Maimónides, los dogmas de la *Torah* a los que los hijos de Israel deben adherirse para acceder a la perfección espiritual y a la salvación. La inmortalidad del alma es el fruto del conocimiento intelectual y de la unión con Dios. Maimónides cree que el cristianismo y el islam contribuyen al advenimiento del reino de Dios. La humanidad entera realizará entonces la plenitud de su vocación divina[44].

La difusión de la *Guía de los perplejos*[45] provocó un desarrollo considerable de la especulación racional entre los judíos: los judíos de Oriente y de España fueron muy pronto seguidos por los de Provenza y de Italia[46]. La obra de Maimónides tuvo sus comentadores y continuadores, entre los que hay que citar a Joseph ben Juda Ibn Aknin, contemporáneo más joven que el maestro y que en sus obras, *Comentarios sobre los pirké avot* y *Las máximas del alma*, se hace eco de las principales doctrinas de la *Guía de los perplejos*, aunque formula una tesis nueva sobre la relación de la ciencia y de la revelación. Siguieron la orientación de Maimónides, además de su hijo Abraham (1186-1237), Abraham ben Samuel ha Levi Hasdai (hacia 1230), de Barcelona; Abraham ben Samuel Abulafía (hacia 1240-1292), de Zaragoza; Sem Tob ben Joseph Falaquera o Palquera (1225-1290) que puso al servicio del aristotelismo judío una inmensa erudición filosófica que le permitió escribir un comentario exhaustivo de

43. Sensible a la doctrina de Maimónides, J.M. Rovira Belloso, *Sobre la providència*, «Qüestions de vida cristiana» 119 (1983) 67-71, destaca el «poder del hombre», llamado a hacer pasar el designio querido a designio realizado.

44. Sobre el tema de Maimónides y la escolástica cristiana, véase el bosquejo de G. Vajda, *La philosophie juive du moyen âge et sa fonction dans la civilisation occidentale*, en *Oriente et Occidente nel medioevo. Filosofia e scienze*, Roma 1971, p. 211-224.

45. Trad. cast. de J. Suárez Lorenzo, *Guía de descarriados*, Madrid 1935; trad. franc. de S. Munk, *Le guide des égarés suivi du Traité des huit chapitres*, Verdier 1979. Hay trad. franc., debida a S. Pines, de *Le livre de la connaissance*, París 1961.

46. *Juifs et judaïsme de Languedoc* (Cahiers de Fanjeaux, 12), Toulouse 1977.

la *Guía de los perplejos.* Citemos también a Levi ben Abraham ben Hayyn (hacia 1250-1315), de Vilafranca, y muchos más diseminados sobre todo por la península Ibérica y por el sur de Francia.

2.2.1. *Las controversias en torno a Maimónides*[47]

La obra de Maimónides suscitó controversias en el seno del judaísmo tradicional. Mientras que los rabinos de Montpeller, estimulados por Salomón ben Abraham y dos de sus discípulos, quemaron la *Guía de los perplejos* en la plaza pública, en España Juda Al Fakhar atacaba la obra con argumentos más propiamente filosóficos. Más tarde, en 1346, Aharón ben Elías de Nicomedia, en su obra titulada *El árbol de la vida,* se vincula al movimiento de pensamiento de la secta judía del caraísmo. Dicho libro ataca la filosofía aristotélica y predica un retorno al *kalam,* más próximo a la tradición judía que el peripatetismo. En los siglos XIII y XIV, el pensamiento judío se enriquece con obras originales que repiten los grandes temas de pensadores de los siglos XI y XII.

En la segunda mitad del siglo XIII, Hillel ben Shamuel[48], en su principal obra, *La retribución del alma,* reconsidera y desarrolla las grandes tesis de Maimónides insistiendo en la inmortalidad del alma y la teoría de los intelectos. Hillel se inspira en las obras de Averroes y de santo Tomás de Aquino; Levi ben Gershon (1290-1334), astrónomo y matemático célebre, intenta dar a la astronomía tradicional un rigor científico conciliándola con la física de Aristóteles[49]. Su obra teológica, de un racionalismo extremo, suscitará largas polémicas en el seno del judaísmo. Su obra principal, *Los combates del Señor* (los tradicionalistas siguen diciendo que el libro debería haberse titulado en verdad *Los combates* contra *el Señor*), se inspira en Aristóteles tal como era interpretado por sus comentadores tardíos, Alfarabí, Avicena y Averroes. Levi ben Gershon intentó una síntesis nueva entre

47. D.J. Silver, *Maimonidean criticism and the maimonidean controversy 1180-1240,* Leiden 1965; Ch. Touati, *La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques,* «Revue des études juives» 127 (1968) 21-37; H. Hillel Ben-Sasson, *Maimonidean controversy,* en *Enciclopaedia judaica* 11, Jerusalén 1974, p. 745-754.

48. Véase G. Vajda, o.c. en la nota 32, p. 153-157.

49. Ibídem, p. 159-169.

la filosofía y la revelación. Su demostración de la no eternidad del mundo se basa en una doble crítica del emanantismo neoplatónico y del peripatetismo. La forma, absolutamente una, procede de Dios que crea una multiplicidad de seres inmateriales, las inteligencias separadas, que asumen el gobierno del mundo, que presiden el orden normal de la naturaleza, del pensamiento, así como la profecía, la providencia y hasta los milagros, reintegrados en la inmanencia del pensamiento racionalista más alejado de la Biblia y de la tradición judía medieval.

Hasdai Crescas (1340-1410) fue el jefe espiritual de las comunidades judías de Aragón[50]. Su obra principal, *La luz del Señor,* tiende a demostrar la existencia y la unidad de Dios y a establecer los fundamentos teológicos de la revelación. Su fideísmo tiende a volver a Israel hacia las verdades religiosas opuestas a la tentaciones del racionalismo. Sólo la *Torah,* y no una falsa filosofía, abre los caminos del verdadero conocimiento. Su examen crítico de la física de Aristóteles convierte a Crescas en uno de los precursores de la filosofía natural de los tiempos modernos. Su síntesis filosófico-teológica es, con la de Maimónides, la más original y vigorosa del judaísmo medieval, que recuerda la primacía de la voluntad, de la unidad y del amor.

Dos teólogos menos originales tuvieron una influencia perdurable en el pensamiento judío. Simón ben Tsemah Durán (1361-1444)[51] y Joseph Albó († 1444)[52] analizan los dogmas del pensamiento teológico de Israel y los justifican por una enseñanza cultural del judaísmo. Isaac Abrabanel (1437-1509), nacido en Lisboa, es uno de los grandes pensadores del judaísmo hispánico[53]. También estudia la problemática suscitada en el seno del pensamiento judío por los dogmas. En la gran tormenta que supone el año 1492 en España para sus correligionarios, piensa en la escatología: sus comentarios a la Biblia están llenos de mesianología. Las incidencias políticas del pensamiento de Abrabanel y de Albó denotan las preocupaciones que se manifestarán más adelante, bajo otra forma, en el *Tratado teológico-político* de Spinoza.

50. Ibídem, p. 169-182.

51. Ibídem, p. 183-186.

52. Ibídem, p. 186-189.

53. Ibídem, p. 189-191.

3. *El pensamiento de Israel y la condición judía*

Las especulaciones teológicas sobre la existencia de Dios, la revelación, la creación del mundo, la retribución satisfacían las exigencias intelectuales de una elite cultivada, numerosa en los centros comerciales de España y de los países mediterráneos. La gran mayoría de judíos agrupados en el resto de Europa o en las tierras de África y de Asia necesitaban otros alimentos y otras certezas para sobrevivir a las condiciones que, durante la edad media, los cristianos y los musulmanes les imponían. Pedían ideas claras y fuertes que les permitiesen afrontar la implacable prueba del exilio, así como resistir las solicitaciones de las dos religiones dominantes. La energía para superar los obstáculos del camino, los judíos la sacaban de la autenticidad de su vida interior así como de la certeza de la vocación mesiánica de Israel. Bahya Ibn Paquda y Juda Halevy, herederos de los profetas de la Biblia y de los doctores del *Talmud*, fueron los inmortales intérpretes de esos dos aspectos fundamentales del pensamiento de Israel.

La Biblia es, en cada una de sus partes, un manual de vida interior, del que los *Salmos* constituyen la expresión más perfecta. Los talmudistas quisieron codificar las exigencias de esa vida espiritual y sus consecuencias en relación con la conducta del hombre, orientado en sus relaciones con Dios y el prójimo a un camino de ascesis estricta. El dogma de la ley servía para imponer a Israel la más estricta y la más austera de las disciplinas religiosas. Después de ella, el ritualismo. El legalismo extremo, definido por los talmudistas, favorecía su propia esclerosis.

Bahya Ibn Paquda (hacia 1080), en reacción contra el olvido general de las finalidades espirituales escribió una guía de vida interior, *La introducción a los deberes del corazón*[54], que expresa la esencia del pensamiento judío. Para Bahya no hay contradicción entre conocer y ser, entre razón, revelación y tradición, que se completan armoniosamente. De ahí la exigencia a superar la docilidad ciega a la tradición para consagrarse a la profundización de las ciencias y de la más altas de todas, la teología. De entrada conviene distinguir, en teología, la ciencia exterior que concierne a los mandamientos del

54. Cf. La traducción francesa *Les devoirs du coeur*, con prefacio de J. Maritain, París 1972.

cuerpo, y la ciencia interior, la ciencia oculta, que corresponde a los deberes del corazón. La vida interior tiene una primacía absoluta sobre las formas y los ritos de la ciencia exterior y también sobre las narraciones de la historia santa. La obra propiamente dicha empieza con un examen de la unidad de Dios, piedra angular del pensamiento de Israel, polo supremo alrededor del cual se jerarquizan las estructuras de la vida espiritual. Dios tiene los atributos de esencia (existencia, unidad, eternidad) y los atributos de acción que Bahya interpreta en la corriente de la teología negativa. Dios, incognoscible en su esencia y matriz de la realidad, se nos revela en su creación; el hombre puede contemplar su esplendor y comprender su símbolo. La contemplación de las criaturas conduce al hombre a la sumisión a Dios. En un emotivo diálogo de la razón y del alma, Bahya expone los problemas esenciales de la vida del alma. Ello la tiene que llevar al abandono a la voluntad de Dios; el abandono desemboca en el amor. La sumisión y el abandono pueden reforzarse en una disciplina de siempre, el *ikhlas*, un término árabe que significa a la vez purificación y sinceridad del acto y de la intención. La purificación de los actos conduce a la humildad, virtud cardinal en el camino del amor, ya que el orgullo separa al hombre de su Creador. La penitencia es un retorno hacia Dios que repara la desobediencia. Exige cuatro condiciones: la contrición, la renuncia al pecado, la petición del perdón y el firme propósito de no volver a pecar.

Los tres últimos pórticos en *La introducción a los deberes del corazón* están consagrados a las virtudes positivas. El examen de conciencia es una puntualización del fiel para esclarecer sus relaciones con Dios y con los hombres en relación con las perfecciones deseadas. La ascesis es un rechazo del reposo y de los placeres carnales que no sean estrictamente necesarios a la vida. La doctrina ascética de Bahya tiende a conciliar, según la exigencia tradicional del judaísmo, la vida contemplativa con el ejercicio de una vida material reducida a sus necesidades más estrictas[55]. En fin, el amor completa el proceso de liberación del hombre. Es, nos dice Bahya, un dinamismo del alma que, en su esencia, camina hacia Dios para unirse a su luz más alta.

No hay autor judío preocupado por la espiritualidad que, a partir del siglo XI, no se refiera al nombre y a la doctrina de Bahya Ibn

55. Véase G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, París 1947.

Paquda. Todos los teólogos, los filósofos, los moralistas, los poetas y los predicadores, las comunidades judías de Oriente y de Occidente se refieren a sus doctrinas de abandono y de amor. *Los deberes del corazón* constituye así el libro de cabecera de todos los espirituales judíos, incluidos los de las escuelas talmúdicas rusas de la segunda mitad del siglo XIX[56].

4. *Mesianismo de Israel*

Si la contemplación mística robustecía la voluntad y permitía resistir la pasión, el mesianismo constituía la razón y el motor secreto de la vida de Israel. Cada judío, cada judía sólo soportaba la dureza del exilio en la esperanza de una redención cierta, en la que Israel tendría un papel importante y necesario.

Juda Halevy de Toledo (1080-1141)[57], fue un poeta y un teólogo, cuya obra principal, *La apología de la religión despreciada,* ofrecía la doctrina explicativa de la validez del judaísmo en relación con el cristianismo y el islam. Como Bahya Ibn Paquda, Juda Halevy no se puede clasificar en los grupos en que hemos clasificado a los pensadores judíos medievales, los neoplatónicos y los peripatéticos. Juda Halevy no intenta añadir un sistema filosófico a la historia del pensamiento judío, sino que quiere dar a sus correligionarios una explicación suficiente de su destino y de las razones ciertas de perseverar en su camino. Quiere responder —y ésta es la trama misma de su libro presentado en forma de diálogo— a los argumentos del cristianismo y del islam que pretenden decir que el judaísmo ya está pasado y abrogado. Para Juda Halevy, la filosofía no puede dar la certeza, y ante las contradicciones del cristianismo y del islam que se combaten mutuamente, sostiene la primacía de la religión despreciada de Israel, raíz común de los monoteísmos. La crítica del conocimiento no termina, según Halevy, en un rechazo de la filosofía, sino en su subordinación, como ciencia, a la teología. Si la vida espiritual descansa en la comunión del hombre con Dios, ésta no se realiza por el intelecto, sino por la fe: sólo la revelación puede mostrar al hombre

56. Véase G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge,* París 1957.

57. Véase G. Vajda, o.c. en la nota 32, p. 110-118.

el camino de la unión con el Dios de Abraham, que no es el Dios de los filósofos. Providencia y amor caracterizan al Dios personal de la *Torah*. Después de la revelación, Israel se convierte en el pueblo teóforo nacido en la Tierra Santa, tierra mística de la contemplación de Dios, y la *Torah* se hace accesible a todos. El particularismo de Halevy, a diferencia de cierto número de otros pensadores judíos del tiempo del exilio, termina así en un universalismo sin fronteras. La ley moral ha sido dada a la humanidad entera. La salvación es ofrecida a todo hombre que practica dicha ley. Sólo el don profético es el don de un pequeño número de escogidos en Israel. Las naciones pueden acceder a la salvación en la medida en que tienen una gran parte de judíos que viven su fe. La época mesiánica superará todas las barreras: la elección sólo es un motor que impulsa a la humanidad hacia el cumplimiento de sus últimos fines. La historia confirma la autenticidad de la revelación que ha tenido lugar pública y notoriamente ante todo un pueblo: autentifica la vocación sobrenatural de Israel regido por la providencia particular de Dios. El destino de Israel fue excepcional en el tiempo de la Biblia: los cristianos y los musulmanes no objetan nada a esta tesis. Pero dicho destino sigue siendo excepcional en el tiempo del exilio que es, para Israel, el de la abyección. Humillados, perseguidos, crucificados por el exilio, los judíos realizan en su condición caída, a menudo hasta el martirio, el estado de pobreza y de pasión consentido por el amor de Dios, que los cristianos y los musulmanes contemplan como un estado ideal. Sin duda, los judíos se hallan obligados a esa posición de humillados por su situación política: pero cada uno de ellos podría, por simple adhesión al cristianismo o al islam, escapar a su calvario, que en definitiva es asumido por el amor a Dios y con la esperanza de la salvación de los hombres: el sufrimiento de Israel apresura la hora de la liberación. La comunión con Dios es la fuente de toda alegría y de toda verdad. Es la que permite a todo judío participar, sobre todo por la oración, en la vida religiosa, que es un grado inferior de la profecía sobrenatural y suprarracional. La vida espiritual de los justos es iluminada por el gozo de obediencia y de amor que culminan en la oración y en la adoración de Dios. Acá abajo el fiel puede gustar la felicidad del más allá. El hombre es así un asociado de Dios a la gran obra de la promoción del reino. De este modo Juda Halevy destaca un aspecto fundamental del pensamiento judío que desemboca en la confianza personal de la felicidad de un más allá próximo, y en la es-

peranza activa de salvación mesiánica prometida a Israel y a toda la humanidad. La prueba se aceptaba más gozosamente si debía conducir a la liberación universal. Así, el judío hallaba en la fe, más que un consuelo, la convicción de ser un protagonista insustituible —elegido para la obra de salvación— en el drama de la creación. La cábala exaltaría, a partir del siglo XIII, la esperanza mesiánica de Israel.

5. *La cábala*[58]

La Biblia y el *Talmud* que la comenta constituyen dos lenguajes muy diferentes uno de otro, pero perfectamente originales en la historia del pensamiento humano. Tienen sus valores propios, sus conceptos, su función intelectual que permite asociar las ideas y comprenderlas; tienen una hermenéutica y una lógica, un sistema jurídico y una jurisprudencia así como una poesía, una moral, una teología, incluso una metafísica, que constituyen un universo único en el que se expresa y se mueve el alma de Israel. Así como Israel había dejado al margen de su pensamiento la filosofía helénica de un Filón, por ejemplo, abandonará pronto a sus teólogos y filósofos para reconocerse en un lenguaje nuevo, el de la cábala.

Desde el siglo XIII, a medida que las naciones rechazan a Israel, Israel rechaza la filosofía para retornar a sí mismo. El alma judía se expresará muy pronto en un lenguaje que no es el de la Biblia ni el del *Talmud,* sino que, en una igual originalidad, permite al alma judía expresar su misterio. La cábala constituye la tradición mística de los judíos. Busca un conocimiento del mundo, de su origen, de sus misterios, de su gobierno, de su término. Pero este conocimiento no puede definirse por el camino discursivo de un análisis lógico de la realidad ni por una dialéctica conceptual. Más allá de la razón, desemboca en unas certezas por un camino contemplativo e iluminativo. La tendencia gnóstica e individualista de la cábala clásica termina con

58. G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala,* Berlín 1962; íd., *Von der mystichen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriff in der Kabbala,* Zurich 1973; G. Sed-Rajna y G.C. Anawati, *Kabbale,* en *Encyclopaedia universalis* 9, París 1968, p. 593-597; G. Scholem, *Kabbalah,* en *Enciclopaedia judaica* 10, 1974, p. 489-653, con abundante bibliografía; G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du moyen âge,* París-La Haya 1973; K. Hruby, *Alle radici della mistica ebraica. Alcuni apunti,* «Vita monastica» 155 (1983) 8-24.

el intento de hacer participar a los fieles en el misterio de Dios y de asociarlos al proceso de la redención universal que compromete cada uno de sus pensamientos y de sus actos. Enseñanza esotérica por esencia, la cábala no puede ser recibida sin que se adquiera un conocimiento profundo de la Biblia, cuyos misterios pretende explicitar, y un respeto de la totalidad de la literatura talmúdica y midráshica. La cábala supone el conocimiento del antiguo esoterismo judío y las especulaciones teológicas y filosóficas del período judeo-árabe.

El cabalista consagra su vida a meditar la Escritura y a dirigir su mirada hacia la trascendencia; observa los mandamientos que se multiplican para él en una red establecida de prácticas y abstinencias. La realidad constituye una inmensa red de símbolos que el cabalista tiene que desenredar y explicar. Vive en un universo lleno de significación donde el pensamiento y el acto dirigen, ambos, el progreso del ser. Los temas fundamentales de la cábala: el misterio de la vida interior de Dios, la creación del mundo, la angelología y la demonología, la elección de Israel, el mito del exilio y del retorno de Israel, la redención del mundo, el advenimiento mesiánico, las realidades del alma... La cábala repite los temas teológicos clásicos en el pensamiento judío medieval. Pero tales doctrinas son presentadas en una luz nueva y revisten un carácter de originalidad inigualable. El mundo cabalístico es un mundo en sí, tan inaccesible como el de la Biblia o del *Talmud* sin una severa formación previa; es, por esencia, indefinible para el profano. Y pretender resumir dicho pensamiento sería traicionarlo.

Mantiene una originalidad profunda en sus doctrinas principales que, como hemos dicho, no pueden reducirse ni a la ideología bíblico-talmúdica ni al gnosticismo ni al pensamiento helénico del período judeo-árabe. La nada se convierte para el cabalista en el aspecto más profundo de la realidad de Dios. La creación *ex nihilo* constituye la manifestación que hace surgir de la nada el ser no manifestado de Dios. El monoteísmo de los cabalistas se matiza y se expresa en forma de una pluralidad de entidades divinas. Se manifiesta en cierto dualismo. Hay en Dios dos aspectos: el rigor y la misericordia que se unen en la cumbre del amor[59], el principio masculino y el femenino que se reparten los grados de las *sefirot,* por las que Dios se comunica al hombre, y el hombre va hacia Dios.

La lengua hebrea es para el cabalista una lengua cifrada, secreta,

59. G. Vajda, o.c. en la nota 56, p. 191-260.

que contiene la clave de la naturaleza espiritual del mundo y de Dios. La Biblia oculta en sus letras la clave de los secretos del mundo. La cábala dispone de procedimientos exegéticos propios. Así, por ejemplo, el verbo de la Biblia, que es un lenguaje secreto, tiene que ser leído según la combinación de las letras (*notarikon* o acróstico); la evaluación numérica de cada palabra, por la adición de las letras que la componen *(guematria);* la permuta de letras o de vocablos *(temura)* abren la vía a la contemplación de los misterios del verbo revelado[60]. La hermenéutica propuesta por el *Talmud* es de este modo superada. El cabalista utiliza las posibilidades de la razón humana hasta los límites extremos y accede así a un extraordinario dominio del verbo revelado con el que tiende a identificarse. Queda claro que la cábala constituye una especie de teología cósmica, con aspiraciones místicas, influida por el gnosticismo y el pitagorismo (atribuye propiedades misteriosas a los grupos de los números 10, 3, 7 y 12), mezclada con elementos de magia y taumaturgia.

La cábala alcanzó el máximo desarrollo (siglos XII y XIII) como reacción contra la filosofía racionalista de Maimónides. Los primeros centros cabalistas se manifiestan en Provenza[61]. Su representante más eminente es Isaac el Ciego (fines del XII - principios del XIII), hijo de R. Abraham ben David de Posquières, uno de los adversarios de Maimónides. Isaac ostenta el título honorífico de «Padre de la cábala». Era el tipo del místico contemplativo. Los centros cabalistas de Provenza están en el origen de toda una importante literatura: un gran número de tratados relativamente poco voluminosos se atribuyen a maestros de los tiempos antiguos. Isaac elaboró la terminología de las *sefirot,* que son diez grados o atributos —masculinos y femeninos— metafísicos, escalonados y jerarquizados, en cuyo interior se manifiesta, para el cabalista, el ser de Dios.

Isaac el Ciego mantenía relaciones con los judíos catalanes. Entre 1200 y 1260, Gerona fue un centro activo que contó entre sus miembros a los pensadores más sobresalientes de la cábala: Juda ben Yaqar, Ezra ben Salomón, Azriel, Jacob ben Sheshet, Moisés ben Nahmán[62].

60. G. Scholem, *La kabbale et sa symbolique,* París 1966; íd., *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive,* París 1983.

61. A raíz de la difusión de la cábala en Provenza, tiene mucho interés anotar las posibles relaciones con los cátaros, tal como recoge Sh. Shahar, *Le catharisme et la cabale,* «Annales. Économies. Sociétés. Civilisations» 29 (1974) 1185-1210.

62. G. Scholem, o.c. en la nota 58, col. 525-528, con bibliografía en la col. 651.

Sus escritos, casi todos editados e incluso en parte traducidos, reflejan las diferencias de orden doctrinal de un autor al otro y también por primera vez en esta literatura esotérica, las diferencias de temperamento. En efecto, si los autores cabalísticos de Provenza nos vienen indicados por ciertos datos biográficos, en Gerona sólo los místicos judíos salen claramente del anonimato. Se trata de la primera literatura esotérica en que la diferenciación estilística e ideológica de los escritos permite reconstruir la personalidad de cada autor. Los géneros literarios son igualmente muy variados. Además de los exegetas místicos sobre diferentes libros de la Escritura (*Cántico de los cánticos* por Ezra ben Salomón[63], sobre el *Génesis* 1, *Qohélet, Job* por Moisés Nahmán), sobre las partes homiléticas del *Talmud* (comentario sobre las *haggadot* por Ezra y Azriel) y sobre la liturgia cotidiana (Azriel), tenemos también obras polémicas sobre las doctrinas aristotélicas (Jacob ben Sheshet, *Meshib debarim nekokhim*) y la primera exposición didáctica de las doctrinas cabalísticas (Azriel, *Comentario sobre las diez sefirot*). La influencia del neoplatonismo alcanza su apogeo en las obras de Azriel. Sin hablar de los fragmentos pseudoepigráficos neoplatónicos integrados en sus obras, muchas de las expresiones características y su doctrina de la nada divina o de las tinieblas supremas, fuente de la luz de la emanación, indican un conocimiento, quizá sólo indirecto, de las obras de Juan Escoto Eriúgena, cuyo nuevo período de difusión, seguido de una condena (1210), coincide de cerca con el período activo del mismo Azriel (1220-1240).

En la península Ibérica, además de la escuela gerundense, la cábala tuvo numerosos seguidores: Abraham Abulafía, Josef ben Abraham ibn Chicatella, etc., cuyas obras influyeron incluso en el humanismo cristiano (Pico della Mirandola, Reuchlin)[64]. A esa época pertenece la redacción definitiva de la obra clásica de la cábala, el *Zohar (Libro del esplendor)*[65], divulgada por Moisés ben Sem Tob de León (1250-

Hay que añadir E. Cortès, *Fragments de manuscrits hebreus i arameus descoberts de nou a l'Arxiu Diocesà de Girona,* «Revista catalana de teologia» 7 (1982) 1-56, donde se presentan 17 manuscritos con material cabalístico inédito; íd., *Una poesia cabalística desconeguda i uns fragments d'Ibn Guiat procedents de l'Arxiu Diocesà de Girona,* «Arxiu de textos catalans antics» 2 (1983) 7-21.

63. G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérona sur le Cantique des cantiques,* París 1969.

64. R. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la rennaissance,* París 1964.

65. *The zohar,* trad. inglesa de H. Aperling y M. Simon, 3 vols., Londres 1931-1934.

1305). La expulsión de los judíos, en 1492, produjo un nuevo florecimiento de la mística, que, de la mano de los cabalistas emigrados, originó un centro importante en Safed (Moisés Cordovero, Isaac Luria, Hayyim Vital, etc.) durante los siglos XVI y XVII y derivó, un siglo después, en el hasidismo, nacido en Polonia y todavía vigente.

III. Los traductores de Toledo[66]

Más que una empresa previamente proyectada para ejecutar un programa concreto, la escuela de traductores de Toledo es un fenómeno cultural extraordinario, provocado por unas circunstancias que se supieron aprovechar.

Aunque los traductores de Toledo no fueron los primeros en descubrir los tesoros científicos del mundo árabe, fueron los que los dieron a conocer con mayor amplitud en Occidente.

La tarea tiene lugar desde mediados del siglo XII y se prolonga hasta fines del XIII, después de entroncar con los traductores de la corte de Alfonso el Sabio[67].

Si se exceptúan los primeros trabajos de los monjes de Ripoll y los posibles estudios de Gerberto (Silvestre II)[68], la actividad traductora de Toledo es la primera empresa de que tenemos conocimiento. Empieza en el pontificado del arzobispo de Toledo don Raimundo (1124-1252), quien aprovechó un grupo de clérigos conocedores del árabe y de latín.

Es posible que ello conectara con la iniciativa de Pedro el Venerable, abad de Cluny, el cual, en la visita a los monasterios de la Península, manifestó su idea de traducir la vida y los escritos de Mahoma así como también textos científicos del mundo árabe[69].

El caudal enciclopédico del mundo árabe existente en Andalucía

66. J. Frco. Rivera, *Los traductores toledanos*, en *Historia de la Iglesia* XIV, de Fliche-Martin, Valencia 1975, p. 603-612; R. Menéndez Pidal, *España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente*, en *España eslabón entre la cristiandad y el islam*, Madrid 1956, p. 33-60.

67. T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, tomo I, Madrid 1939, p. 14-16.

68. Cf. J.M. Millás Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona 1949, p. 1-65.

69. P. Mandonnet, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'islam*, RT 1 (1983) 328-342.

desde la instalación del califato de Córdoba por Abd-al-Rahmán III y el apogeo cultural desarrollado durante los años de su hijo y sucesor Al-Haken II, hizo que se reuniera en Córdoba una de las mejores bibliotecas del mundo islámico.

El saber clásico griego, llevado antaño a las regiones que después fueron árabes por los exiliados del mundo helénico, se incrementó con nuevas aportaciones. Aristóteles y sus glosadores y comentadores, Pitágoras, Platón, Empédocles y Eurípides y muchos más son sólo una parte del inmenso legado recibido en España desde tierras islámicas.

Para llevar a cabo dicha obra prestaron gran servicio no sólo los mozárabes cultos, sino también judíos y árabes que vivían en Toledo. Es conocido el sistema seguido en la versión del libro *De anima* de Avicena, que fue traducido en colaboración por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, los cuales al recibir del arzobispo el encargo de la traducción manifiestan la forma en que ésta se llevará a cabo.

Esa colaboración de traductores, si por un lado facilitaba la tarea, por el otro perjudicaba la exactitud de la traducción. Por ello no sorprende que a veces, a causa de la imperfección advertida en algunos textos traducidos, se intentase una nueva traducción para darles un sentido más conforme al original.

Además de Toledo, hay en la Península muchos otros centros, en Tarazona, en Barcelona, en Burgos[70]. En Barcelona, hacia 1134-1135 trabajó el italiano Platón de Tívoli, quien, en colaboración con el judío Abraham bar Hyya, tradujo, entre otras obras, el *Quadripartitum* o *Tetrabiblon* de Ptolomeo[71]. Esteban Arnaldo tradujo el tratado *De sphaera solida*, de Qusta ben Luca.

1. *Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*

Sabemos que Domingo Gundisalvo vivía en 1181[72] y que fue arcediano de Cuéllar, en Segovia, y simultáneamente canónigo de Toledo. Probablemente cuando el obispo de Segovia, Juan, fue nom-

70. G. Fraile, *Historia de la filosofía* II, Madrid 1960, p. 675-677.

71. A. González Palencia, *El arzobispo D. Raimundo de Toledo*, Madrid 1942, p. 165ss.

72. Cf. A. González Palencia, *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII* I, Madrid 1926-1930, n. 141.

brado arzobispo de Toledo (1153) le invitó a acompañarlo. Su nombre figura entre los canónigos de Toledo y firma siempre como arcediano de Cuéllar[73]. El clima que halló en Toledo lo estimuló a consagrarse a la traducción de textos árabes.

Siguiendo la relación de M. Alonso[74] hay que atribuir a Gundisalvo las siguientes traducciones: el *Liber de scientiis,* de Alfarabí; el *Liber de intellectu,* de Al-Kindi; el *De intellectu et intellecto,* de Alejandro de Afrodisia; el *De intellectu* de Alfarabí, como también del mismo autor: *Fontes quaestionum* y *De exercitatione ad viam felicitatis;* el *De definitionibus* de Isaac Israeli; los *Maqasich* de Algazel; la *Metaphysica* de Avicena, y alguno más.

Además de esta labor traductora, Gundisalvo tiene obras de propia creación, en las que se hace eco de las influencias neoplatónicas del momento. Su *De divisione philosophiae* es una especie de introducción a la filosofía en que, por vez primera en Occidente, al establecer la clasificación de las ciencias, se añade al *Quadrivium* la física, la psicología, la metafísica, la política y la economía, cuya existencia acababa de ser revelada por los escritos de Aristóteles. Mucho más importante es su *De processione mundi,* en que Gundisalvo interpreta como cristiano el problema de la creación, pero la describe como el hombre que ha traducido la *Metaphysica* de Avicena. Se inspira también en dicha obra para su *De immortalitate animae*[75].

Juan Hispano ha sido lamentablemente confundido durante mucho tiempo con otro traductor conocido con el nombre de Juan Hispalensis o Lunensis, pero dicha identificación se tiene que rechazar, ya que Juan Hispalensis es de una generación anterior.

De Juan Hispano sabemos que aparece traduciendo en Toledo en la segunda mitad del siglo XII y en estrecha colaboración con Gundisalvo. Fue el primer deán del cabildo de Toledo.

No es fácil enumerar las obras traducidas por Juan Hispano, si exceptuamos la *Fons vitae* de Ibn Gabirol. Según M. Alonso[76], dada la colaboración con Gundisalvo, las atribuciones no se pueden precisar con certeza. Sin embargo, él enumera una serie de obras, cuyas traducciones se deben a la iniciativa de Juan Hispano. Se trata de *De differentia,* de Qusta ben Luca; *De mundo,* de Hunayn; *Prologus discipuli et capitula Avicennae; Logica, Liber de anima (sextus naturalium), De speciebus cordium* (o *De viribus cordium*), *Liber de vegetalibus y Sufficientia physicorum,* todos ellos de Avicena.

Posteriormente fue nombrado obispo de Albarracín-Segorbe, diócesis que debió de regentar desde 1212 hasta 1215, en que murió[77].

73. J. Frco. Rivera, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano,* «Al-Andalus» 31 (1966) 267-280.

74. M. Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo,* «Al-Andalus» 12 (1947) 267-280.

75. Más información es ofrecida por É. Gilson, o.c. en la nota 21, p. 355-358.

76. *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawud),* «Al-Andalus» 17 (1952) 129-154.

2. *A modo de conclusión*

La gran apertura del horizonte intelectual del Occidente producida por las traducciones fue extraordinaria. Se descubre un mundo nuevo en el seno de la cristiandad. El mismo Gundisalvo se siente anonadado ante la invasión de luminosidad que proviene de los saberes orientales. Se lamenta de que, en su época, los hombres, preocupados por otros negocios, no se estusiasmen con tal sabiduría.

La escolástica cristiana, que vivía a base de tantear soluciones racionales para explicar su fe, cuenta a partir de las traducciones árabes con nuevos elementos que serán también ocasión de controversia. Sobre el platonismo conocido se derraman las doctrinas aristotélicas, pero trabajadas por los filósofos orientales Al-Kindi, Alfarabí, Avicena y otros que se habían encargado de conciliar a Platón y a Aristóteles, creando lo que Gilson denomina un «agustinismo avicenizante». Hasta antes de la introducción de las obras de Averroes, que tantos sinsabores ocasionó a lo largo del siglo XIII, ya se habían producido filtraciones que pudieron ser calificadas de heterodoxas y que los autores y comentaristas se cuidaron de combinar con sus creencias cristianas, al depurarlas de expresiones malsonantes y al enriquecer sus textos con citas de autores cristianos no sospechosos.

Los estudios sobre las traducciones hispanoarábigas han interesado a un gran número de investigadores, y la bibliografía sobre dicho tema es tan abundante, que desborda una simple presentación[78].

77. J. Frco. Rivera, *Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV concilio de Letrán,* «Hispania sacra» 4 (1951) 335-355.

78. Véase, entre otros, J.M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo,* Madrid 1942, p. 2-13; G. Fraile, *Historia de la filosofía* II, Madrid 1960, p. 671-704.

Capítulo cuarto

EL SIGLO XIII, UNA NUEVA EDAD

I. El evangelio en una coyuntura de cambio

El siglo XIII representa uno de los grandes cortes de la historia: de la historia de la economía, de la historia de la civilización y de la historia de la Iglesia también[1]. El punto en que se prepara dicho corte es la mitad del siglo XII, con los consiguientes desfases entre los diversos sectores del pensamiento y de la acción. Así es como los clérigos (entendemos la palabra en el doble sentido, de intelectual y de religioso) se hallan a menudo con retraso respecto de la marcha de los hechos y de las realidades y se sitúan en la trayectoria, aparentemente discontinua, que va de los aspectos económicos a los místicos. La estructura espiritual de la cristiandad no puede dejar de experimentar profundas modificaciones, debidas a la evolución que en aquel momento desplaza el eje de la vida económica de las grandes explotaciones rurales a las ciudades en plena expansión; un crecimiento demográfico considerable, durante todo el siglo, pesa también en ese movimiento y proporciona una magnífica substancia humana al enriquecimiento de la población, profunda y dilatada por un comercio intensificado[2]. Queda roto el paralelismo entre la condición de las tierras y la condición de las personas; pequeños señoríos corporativos emanan de nuevos núcleos de acción económica. Los antiguos contratos de vasallaje, que hacían de la dependencia personal de un hombre respecto de otro hombre la base de la sociedad y tejían la

1. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* I. *Bilan du XIII[e] siècle*, Lovaina-París [3]1956; II. *Secteur social de la scolastique*, Lovaina-París [2]1958. Cf. también J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, 1964.
2. J. Le Goff, *Marchands et banquiers du moyen âge*, París 1956.

vida social con una red de juramentos, son sustituidos por las «cartas» colectivas, en las que la autoridad queda purificada de su paternalismo y las funciones quedan separadas de las apropiaciones personales.

De este modo, las viejas servidumbres feudales, convertidas en privilegios sin objeto, se ven obligadas a ceder bajo la presión de nuevas necesidades: los vasallos y los siervos se emancipan; las libertades básicas, cívicas y políticas, se conquistan de una en una, y dan un sentido espiritual al despliegue económico de las aglomeraciones urbanas. Castillos y catedrales expresan el poder constructivo y el genio estético de tal crecimiento. La nueva clase halla su fuerza en la *asociación*, que substituye los vínculos personales del dominio por un régimen en que todos adquieren conciencia de su participación en un bien común que unifica y que ha sido elegido por cada uno en el cuerpo que ha escogido. En todos los terrenos, desde el *comune* (ayuntamiento) hasta la universidad, de la corporación a la fraternidad de las nuevas órdenes religiosas, ese espíritu comunitario transforma la vida privada y la vida colectiva, desplegando el sentido de las responsabilidades, el gusto por la iniciativa, y aquella agilidad que manifiesta el dominio del hombre en los problemas imprevistos de un mundo nuevamente abierto.

En lugar de la estabilidad individual, institucional y mental, favorecida anteriormente por una economía agraria, se desarrolla, junto con el comercio y la revisión de los valores sociales, un movimiento de personas, de bienes, de costumbres, que intensifica el acercamiento de los grupos humanos y los vínculos ente las civilizaciones[3]. Una viva curiosidad conduce a estas generaciones con toda naturalidad hacia la cultura, tanto en lo que se refiere a la instrucción que se ha convertido en necesaria, como en lo que afecta la satisfacción de los espíritus despiertos[4]. Las escuelas urbanas se llenan de juventud, seducida por la intemperancia intelectual de un Abelardo, por ejemplo, y muy pronto dispuestas, en las universidades nacientes, a acoger la revelación de la ciencia griega y de la filosofía de Aristóteles, después de la reviviscencia del derecho romano.

La Iglesia quedó un poco desconcertada ante este mundo nuevo.

3. Sobre esto, destacamos ante todo H. Pirenne, *Histoire économique de l'Occident médiéval*, París 1951, especialmente en la segunda parte, *Le mouvement économique et social au moyen âge du XI[e] siècle au milieu du XV[e] siècle*.
4. Entre la abundante bibliografía sobre el tema, cf. Le Goff, *Les intellectuels du moyen âge*, París 1957.

Había hecho suya la grandiosa tarea de organización que, a partir del caos de las invasiones bárbaras, desembocó en el feudalismo[5]. Dio alma a aquella economía feudal, en que el monasterio era la réplica religiosa del castillo señorial. No hacía mucho tiempo que el Císter, renunciando a los beneficios feudales, había renovado la alianza con la tierra. La Iglesia había sacramentalizado el juramento que sellaba los vínculos de esa sociedad y, junto con la fidelidad, exaltaba las virtudes evangélicas de justicia y caridad. Bendecía las armas del caballero para que, contra todo perjurio, sirviesen a las viudas, los huérfanos y los fieles del Señor contra la crueldad de los bárbaros; la caballería entra así a formar parte de las instituciones de paz; Roldán y el Cid, sin ser perfectos héroes cristianos, no dejan de manifestar la penetración del sentido religioso incluso en la brutalidad de esa época belicosa. La Iglesia, metiéndose incluso en el régimen fiscal, constituyó con sus bienes, alimentados por los diezmos, un servicio de seguridad social, una verdadera «política de la misericordia», que subvenía automáticamente en las calamidades frecuentes, y ponía remedio, casi jurídicamente, al permanente desequilibrio en la distribución de los bienes. La hospitalidad, que organizaba el consejo evangélico en los moldes jurídicos de la costumbre, extendía a la vida cotidiana de los intercambios, de los viajes, de los accidentes, los beneficios de este derecho social. Las escuelas, nacidas al amparo de los monasterios y de las iglesias, alimentadas intelectual y financieramente por clérigos, vivían espontáneamente bajo la jurisdicción eclesiástica que fijaba los programas y la economía de las mismas escuelas. En una palabra, la Iglesia se había convertido en el soporte que garantizaba una sociedad, de la que ella era la primera beneficiaria: la presencia temporal de los clérigos en todos los engranajes de las instituciones era la condición normal de su eficacia espiritual. Para reformar la Iglesia, Gregorio VII no creyó oportuno cambiar tales condiciones y, si reivindicaba independencia de las funciones sagradas, no era con la intención de desolidarizarse de su estatuto temporal.

Un éxito de tres siglos otorgaba a esta inserción una apariencia de verdad inmutable. Así la Iglesia acogerá mal las aspiraciones que perturban el orden establecido y la solidaridad, constituida por el bloque prelado-señor dentro de los vínculos de una misma tradición, redobla

5. Véase, para comprender el alcance del feudalismo, M.-D. Chenu, *El fin de la era constantiniana*, en *El evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, p. 13-31.

su resistencia moral con el concurso de los intereses económicos. La Iglesia, satisfecha de la caridad organizada, al poseer sus cuadros de mando, se interesa poco por las evoluciones en curso, por la condición social de los agricultores o de los artesanos; a causa de su aprecio del valor de la fidelidad y de la cualidad religiosa del juramento, no se muestra partidaria de las cartas de franquicia, las cuales no pueden ser obtenidas sin cierta violencia, y no sabe reconocer en estas promociones colectivas una aplicación oportuna de su aprecio de los valores espirituales. Asimismo, en el plano político no comprende el alcance del movimiento comunal, considerado por muchos de sus prelados como el efecto de pasiones revolucionarias. De esta manera, la Iglesia, en el momento en que sigue predicando su evangelio de justicia y de caridad, cierra los ojos, por culpa de su inserción temporal, a las necesarias reformas[6].

De ahí deriva en el pueblo una antipatía hacia un clero sobrecargado tanto por las rutinas como por la administración temporal de los bienes feudales. Incluso en los casos en que el fervor religioso podía parecer que ayudaría a los clérigos a desprenderse de dichas contingencias, cierta incomprensión constituía un obstáculo prácticamente infranqueable: así, a pesar de las amonestaciones de los sumos pontífices y las buenas voluntades, el poder del Císter no logrará conectar con las nuevas generaciones, así como san Bernardo no pudo comprender la curiosidad de Abelardo. El apostolado no sabe dónde apoyarse. Un profundo y exigente renacimiento de la vida común en el clero (el clero «canonical») en verdad había despertado en todas partes, a lo largo del siglo, un ideal de pobreza evangélica, como base de una predicación pastoral más eficaz; pero pronto las reformas se replegaron en torno al ideal monástico de salvación individual, y la población de las ciudades quedaba abandonada. Lo que parecía que, para la Iglesia, sería sólo una inadaptación accidental a condiciones exteriores, se manifestaba como un fracaso en la misma línea de su propio mensaje.

Así, siempre que, según el curso contingente de las civilizaciones, en la evolución de las estructuras sociales y políticas, se prepara una renovación del hombre, un nuevo tipo de humanidad, hablando socialmente, la Iglesia establecida percibe en sí misma una sacudida que

6. Para este apartado, véase M.-D. Chenu, *Sant Tomàs d'Aquino avui*, Montserrat 1974, p. 11-21.

por un *momento* la deja retraída y a la vez deseosa. Pero también, en tales circunstancias, por un instinto natural, por el que la fe discierne una presencia del Espíritu, la Iglesia reacciona y reconoce en la humanidad nueva un sujeto apto para la gracia cristiana.

Estos recursos, surgidos en un clima de fervor ingenuo y valiente, emanan de la misma fermentación social. Las generaciones del siglo XII, ansiosas de negocio, libertad, progreso y cultura, están instintivamente abiertas al sentimiento religioso, incluso pietista en las minorías selectas, con un poco de absolutismo en el que expresan su impaciencia espiritual y su proselitismo. Sus aspiraciones renovadoras las conducen a contemplar el crecimiento primitivo de la Iglesia; por todas partes, espontáneamente, surgen grupos que, fijándose con complacencia en los detalles expresivos de los textos evangélicos sobre la misión de los discípulos sin dinero ni provisiones (Mc 6,8-10), y sobre la vida común de los primeros hermanos (Act 6,32) fundamentan en ese liberalismo su ruptura con la sociedad decadente y con los conformismos cristianos. Conocemos la grandeza y los riesgos de dicho despertar, desde Pedro Valdés hasta Francisco de Asís. Riesgos, excesos, fracasos no pueden comprometer el principio del «retorno al evangelio» como medio apropiado de liberación espiritual, como mito necesario de las reformas profundas.

La pobreza, más que la condición ascética, es el símbolo eficaz de esta ruptura. No son ya los individuos los que viven pobres, sino las mismas instituciones, dejando para cada día el cuidado del pan cotidiano y rechazando la estabilidad económica que había constituido, incluso en la Iglesia, la fuerza de sus antepasados y el poder de los monasterios. No era posible ser más categórico. Vivir pobremente era levantarse contra la amenaza de las riquezas en la eclosión del mundo nuevo, y al mismo tiempo era fiarse de las mismas como de una cristiandad que alimenta con toda naturalidad a sus apóstoles. De esta forma, la pobreza mendicante se convertía, por así decir, en la base económica tanto de un apostolado itinerante, que convertía a sus predicadores en corredores de caminos, como de una comunidad de hermanos entregados alegremente a las improvisaciones de la Providencia[7]. Nada de monasterios majestuosos e inmutables; edificios pobres, ocasionales, en los barrios populares y estudiantiles. Esta

7. M.-D. Chenu, *Fraternitas. Évangile et condition socioculturelle,* «Revue d'histoire de la spiritualité» 49 (1973) 385-400.

protesta viva chocó inmediatamente con los «beneficios» que, bajo el feudalismo, aseguraban el sustento del clero y los gastos del culto; pero la pluralidad de dichos beneficios, verdadera gangrena del régimen feudal, se convertía en un escándalo dentro de la nueva economía. Los mendicantes pobres liquidan, por su parte, junto con los diezmos, las iniciativas de beneficencia que en adelante serán asumidas por comunidades profesionales, ahora que la gracia ha restaurado ya en la naturaleza los recursos sociales. Su dinamismo espiritual se vio centuplicado, incluso en las mismas empresas devueltas a sus gestores naturales[8].

Y aquí observamos la iniciativa de otra renovación estructural en la vida concreta y en el apostolado de la Iglesia: nos atreveríamos a denominarla la «promoción de los laicos». Promoción delicada, como muestra la historia, y como es posible prever en una sociedad en que la verdad y la gracia son, por derecho divino, instrumentalmente solidarias de una jerarquía de clérigos, en el magisterio y en el culto. Pero existían entonces espíritus profundos, capaces de asegurar el equilibrio de este cuerpo; Inocencio III trazará con mano firme y cálida, aunque sea contra los prelados desconcertados, el estatuto del apostolado laico, para los Humillados o los Pobres católicos[9] que santo Domingo acababa de convertir, y después para san Francisco. En efecto, la Iglesia sólo podrá ejercer y expresar su sensibilidad espiritual por medio de los cristianos inscritos en el mundo, en este mundo que vive una transformación tan profunda, para volver a encontrar por medio de ellos, en una humanidad fraternal siempre amada, un contacto que el desplazamiento de las instituciones había interrumpido lentamente. El que los laicos sean apóstoles en su siglo, en tales circunstancias, no es una suplencia ocasional, sino ley de vida y condición esencial de la reforma de la cristiandad. Además, era oportunísimo, en esta coyuntura y contra los procedimientos de Gregorio VII, desclericalizar las instituciones sociales, culturales, hospitalarias, en las que los hombres de Iglesia habían desempeñado en

8. Según Chenu, «los mendicantes rechazaron el feudalismo como hoy la misión de Francia se desolidariza del capitalismo: una misma violencia evangélica, no una ideología» (o.c. en la nota 6, p. 17).

9. Véase J. Ventura, *Els heretges catalans,* Barcelona ²1976, p. 100ss. Hay que añadir aquí que, según Congar, Inocencio III distinguió entre la predicación propiamente dicha y la exhortación, a la que hay que añadir la apologética; cf. *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona 1961, p. 364-367.

papel, precioso sin duda en una economía paternalista, pero que se acababa de revelar como de pura suplencia e incluso de extensión abusiva.

Los promotores de esta cristiandad renovada habían surgido en iniciativas dispares y en formaciones muchas veces mal ordenadas; pero, como se sabe, dos prototipos fijaron los rasgos de tales promotores, a decir verdad muy diferentes, lo cual prueba la indefinida fluidez de un idéntico Espíritu en la proliferación de las instituciones: los Menores, por un lado, que representan, aunque sólo sea por su condición laica primitiva, la reacción más categórica y atractiva, y por otro lado los Predicadores, en los cuales santo Domingo realizó la paradoja que consiste en un organismo de clérigos con un programa de evangelismo renovador. Dichas órdenes, por muy distintas que sean, se hallan en una cordial comunión con las generaciones de las que emanan. Las iniciativas terrestres de estas generaciones son orientadas por dichas órdenes nuevas en beneficio de un estatuto inédito de la vida religiosa: componen el ambiente connatural, en el que la efervescencia social, cultural, espiritual de tales órdenes halló en el plano religioso su satisfacción y a la vez su equilibrio. Con ellas, el convento se trasladó de los valles solitarios al centro de las grandes ciudades: era más que un símbolo. Repudian el paternalismo abacial de los monasterios, para vivir en una fraternidad en la que derechos y deberes emanan del bien común; de este bien común todos adquieren conciencia en asambleas adultas. Su gobierno, local o central, se provee por medio de elecciones frecuentes y está sometido a un control permanente: es la réplica del régimen de las corporaciones económicas y políticas del tiempo. Entran como en su casa en las universidades, como estudiantes y como profesores, y pronto hacen suyas las curiosidades religiosas, filosóficas, científicas, de sus contemporáneos. Introducen a Aristóteles, prohibido hasta aquel momento, y bautizan la sabiduría griega, a la vez que alimentan la renovación de los estudios bíblicos por medio de la corrección de los textos y de la producción de las concordancias y otros instrumentos de trabajo. Se convierten en consejeros de príncipes y, más aún, en inspiradores de los reglamentos comunales y de las constituciones de las ciudades libres. Son los consiliarios natos de las corporaciones y de las cofradías, que no hallaban fácilmente su propio lugar espiritual en las parroquias ni en los monasterios. En beneficio de su apostolado itinerante, adoptan la movilidad de los negociantes y se hacen promotores de los intereses internacionales de los pueblos y de la cristiandad[10].

De esta manera, Predicadores y Menores se insertan a fondo en el orden nuevo, en el que resulta que son, con una espontaneidad casi biológica, los animadores espirituales. Quizá sea una paradoja el que el «retorno al evangelio», con su vigorosa pureza, con su integrismo sobrenatural, desemboque en semejantes compromisos con las civilizaciones. Esto no lo es todo. Es el ritmo de la vida de la Iglesia, de una Iglesia inmaculada, que no deja de hallarse como en su casa en medio de esa humanidad atareada y pecadora, de una Iglesia que milita y que sufre construyendo las sucesivas cristiandades, por medio de las cuales el hombre entero es asumido en la gracia, a la manera como en Cristo todo el hombre queda asumido por la persona divina. Cuanto más puro es el cristiano, más puede inserirse, sin comprometerse ni mancharse. Es la paradoja de la encarnación.

1. *El ejemplo de san Francisco como teólogo*

Francisco de Asís ha suscitado siempre, ya durante su vida, admiración y contradicción. Las aproximaciones a su persona han sido tantas y tan variadas que resulta difícil llegar a captar la autenticidad de su vida en medio de tal número de interpretaciones y de literatura a él dedicada. Todos hallan un lugar donde apoyar su propia teoría y ofrecer una visión muchas veces intencionada y sospechosa del pobre de Asís. La cantidad de escritos y estudios que se han consagrado a Francisco de Asís, sobre todo con motivo del VIII centenario de su nacimiento (1982)[11], es una prueba fehaciente de lo dicho. Sin em-

10. M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants. VI^e-XIII^e siècles*, París 1963.

11. J. Hereu i Bohigas, *Francesc d'Assís, vuit-cents anys després del seu naixement*, «Qüestions de vida cristiana» 113 (1982) 92-101 (con una bibliografía selecta muy útil); muchas de las revistas franciscanas dedicaron volúmenes monográficos al santo, así: *S. Francisco de Asís. VIII centenario de su nacimiento 1182-1982*, «Verdad y vida» 157-158 (1982); *San Francisco y el franciscanismo*, ibídem 161-164 (1983); *De S. Francisco et Ecclesia disquisitiones et textus*, «Antonianum» 57 (1982); «Archivum franciscanum historicum» 75 (1982); «Collectanea franciscana» 52 (1982); «Estudios franciscanos» 83 (1982). Debemos mencionar las actas de los congresos celebrados: *De Francisco Assisiensi commentarii 1182-1982*, 6 vols., Roma 1982; *Francesco d'Assisi nella storia* I. *Secoli XIII-XIV, Atti del 1.° convegno di studi per l'VIII centenario della nascità*

bargo, es más difícil seguir con atención los textos e intentar adentrarse en la experiencia profunda de ese testigo de Dios que fue Francisco de Asís, más allá de reduccionismos fáciles y concordismos artificiosos que muchas veces no tienen consistencia alguna.

Es cierto que Francisco de Asís no fue un escritor prolífico y que las biografías de sus contemporáneos más próximos no narran una historia de su vida en sentido estricto, sino que parten de una vivencia fundamental a cuya luz leen la persona de Francisco. El lenguaje simbólico, único capaz de transmitir experiencias de este tipo, es una fuente inagotable de interpretaciones y portador de un sentido que trasciende la simple historia narrativa. Ésta es su gran riqueza. Por ello todavía hoy Francisco de Asís nos puede hablar, a nosotros, porque su experiencia es portadora de un sentido que nunca se agota y siempre incita a nuevas experiencias.

1.1. *La vida*[12]

Hijo de un rico mercader, Pietro Bernardone, y de una dama provenzal, Pica, se dedicó de joven a las armas. Prisionero de los señores de Perusa, cayó enfermo después de ser liberado. Esta enfermedad lo cambió. Una vez curado, intentó ir a Pulla para luchar contra los infieles, pero en Espoleto decidió emprender una nueva vida. Retirado a la pequeña iglesia de San Damián, según la tradición, el viejo

di S. Francesco (1182-1982), Roma 1983. Anteriormente aparecieron *François d'Assise, l'évangile toujours possible*, «Lumière et vie» 143 (1979) y *Francisco de Asís. Un ejemplo*, «Concilium» 169 (1981); también recomiendo L. Izzo, *La semplicità evangelica nella spiritualità di S. Francesco d'Assisi*, Roma 1971.

12. Entre las numerosas leyendas que se escribieron, las principales y más autorizadas son: *Vita I* (escrita en 1228) y *Vita II* (escrita en 1246) por Tomás de Celano, como también el *Tractatus de miraculis* del mismo autor y las *Legenda maior et minor* de san Buenaventura. Éste y muchos otros textos se publicaron en el t. X de *Analecta Franciscana*, Quaracchi, 1926-1941. Otras leyendas, importantes sobre todo para conocer el espíritu de san Francisco, son *Speculum perfectionis* y la *Legenda trium sociorum*. Una buena edición castellana, preparada por J.A. Guerra, contiene, además de estos textos, otros testimonios *(Anónimo de Perusa, Leyenda de Perusa, Espejo de perfección, Florecillas de san Francisco y sus compañeros, Consideraciones sobre las llagas, Sacrum commercium* y otros fragmentos): *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid 1978, BAC 399. Hay tres versiones catalanas de *Les floretes de sant Francesc*, una debida a J. Carner, Barcelona 1909; la otra a F. Gamissans, Barcelona 1979, y la tercera a B. Dalmau, Montserrat 1980.

crucifijo le habló. Abandonó la casa paterna (1207) y se volvió a encerrar, como eremita, en San Damián. Iniciada la predicación, pronto congregó a un grupo de seguidores, los cuales recibieron en 1210 la aprobación de Inocencio III. Clara de Asís también le siguió y fundó con él, en 1212, las clarisas. Francisco visitó España a fines de 1213 (fecha que algunos adelantan a 1211), acompañado de fray Bernardo de Quintavalle, cuando deseaba ir a Marruecos para predicar a los moros; aquí fue atacado por una grave enfermedad y es tradición que se hospedó en el hospital de San Nicolás de Barcelona, cerca del mar, donde luego se fundó la primera casa religiosa franciscana. Antes o después de su enfermedad visitó Santiago de Compostela. Las tradiciones sobre su estancia y predicación en Cataluña son comunes en todo el país y se localizan en capillas y conventos de Perpiñán, Vich, Santpedor, El Lledoner de Cervelló, Sant Joan Despí, Cervera, Lérida, etc. En 1215 asistió al concilio Lateranense IV, donde el papa aprobó de nuevo la regla de la nueva fraternidad. Completó la organización de la orden e intentó predicar en Francia (1217), pero aconsejado por el cardenal Hugolino, futuro Gregorio IX, se quedó en Italia. En 1219 se unió a la cruzada de Egipto, sin ánimo belicoso, y visitó Palestina. De vuelta a Italia, renunció a dirigir la obra por él iniciada y que había adquirido proporciones insospechadas y reanudó la predicación y la vida eremítica. Su figura es peculiar: cantaba en las plazas, predicaba a los pájaros, apaciguaba al lobo de Gubbio. Francisco permaneció siempre siendo diácono sin ser ordenado sacerdote. Fue el primero en representar el pesebre, en una cueva de Greccio. En 1124, en el monte Alverna, fue marcado con los estigmas de la pasión de Cristo. Volvió a Asís enfermo y ciego. Antes de morir compuso el cántico al hermano Sol y a la hermana agua.

1.2. *Los escritos*[13]

Francisco no fue un escritor profesional. No tenía una cultura sistemática, ni profana, ni sagrada, de modo que él mismo se consi-

13. Trad. cast., *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías, Documentos de la época*, Madrid 1978, BAC 399; *Escritos de san Francisco de Asís*, Barcelona 1974; *Escritos de san Francisco y santa Clara*, Valencia 1981; trad. catalana por F. Gamissans, *Els escrits de sant Francesc d'Assís i de santa Clara*, Barcelona 1978; *Regla i Testament del seràfic Pare sant Francesc i Constitucions dels frares menors caputxins*, Barcelona

dera personalmente «indocto» *(Testamento).* Pero había en él una sabiduría no adquirida, que le permitía penetrar «el significado más recóndito de los misterios» y conseguir con su «inteligencia de amante» «lo que permanecía oculto a la ciencia de los maestros» (Celano II, 102). «De viva voz resolvía a veces cuestiones disputadas y sin arte alguno en el decir, revelaba una gran inteligencia y fuerza de penetración» (ibídem).

Los escritos de san Francisco, pocos en cantidad, pero preciosos como documentos de dicha sabiduría, son la fuente más directa para el conocimiento de su espiritualidad personal.

Según los editores críticos modernos (L. Lemmens, Boehmer, F. Wiegand, C. Andresen, K. Esser) y estudiosos recientes (P. Bayart, J. Cambell, P. Willibrord, L. de Serasola, L. di Foronzo...), los escritos auténticos del santo fijados hasta ahora son unos veinte. En sentido amplio se llaman *opúsculos* y en realidad sólo son composiciones breves que se pueden distribuir, según su contenido, en cuatro grupos: textos legislativos, admoniciones o exhortaciones, cartas, alabanzas (oraciones, himnos y cánticos).

Al primer grupo pertenecen; la *Primera regla de los frailes menores,* de 23 capítulos, que se remonta a 1221 e incluye la primera *Forma vitae* o *Protoregula* de la orden; la *Segunda regla de los frailes menores,* llamada bulada por haber sido aprobada por Honorio III el 29 de noviembre de 1223 con la bula *Solet annuere,* todavía en vigor para la primera orden franciscana; un fragmento de la *Forma vivendi* o *Regla* para las clarisas; la *Ultima voluntas* o pequeño testamento para las clarisas (hacia 1225), incluido junto con el fragmento anterior en la *Regla* de santa Clara, aprobada por Inocencio IV en 1253.

Forman parte del segundo grupo cuatro escritos más: el *Testamentum sancti Francisci,* de agosto-septiembre de 1226, que es —como dice el santo— «un recuerdo, aviso y exhortación», sin valor jurídico y por ello no obligatorio (así fue declarado por Gregorio IX, *Quo elongati,* 30 de septiembre de 1230); el *Pequeño Testamento* de san Francisco, de abril de 1226; *Verba admonitionis,* para los frailes, en 28 capítulos breves, de diversas épocas, y que en conjunto forman un pequeño tratado sobre las virtudes religiosas; *De religiosa habi-*

1951; *Regla de sant Francesc,* Barcelona 1970; *Càntic al sol,* Montserrat [2]1980; trad. francesa en SChr 285, París 1981: texto latino de la edición K. Esser, introducción, traducción, notas e índice de T. Desbonnets, J.-F. Godet, Th. Matura, D. Vorreux.

tatione in eremo (hacia 1218), consejos y directrices de convivencia, a manera de familia, para los frailes que viven en los eremitorios.

El tercer grupo comprende seis *Cartas:* la primera, a todos los fieles, eclesiásticos y laicos (hacia 1215); la segunda, al capítulo general y a todos los frailes y ministros (hacia 1225-1226); la tercera, a todos los clérigos, editada también aparte con el título *De reverentia corporis domini;* la cuarta, al ministro general (con seguridad a fray Elías) sobre la conducta que se debe observar con los frailes culpables, carta llena de amor que perdona (1223); la quinta, a fray León (autógrafo que se conserva en la catedral de Espoleto); la sexta, a fray Antonio de Padua, que es autorizado por Francisco para enseñar teología a los frailes (1223-1224).

El cuarto grupo consta de siete escritos: las *Laudes Dei* (1224) conservadas en la basílica de San Francisco de Asís; las *Laudes Domini,* publicadas por Quaracchi inmediatamente después de la paráfrasis del *Pater noster:* invocaciones de alabanza a Dios en forma de salmos, sacados de la Sagrada Escritura, que Francisco recitaba con un *Oremus* final antes del oficio divino; la oración *Omnipotens aeterne,* insertada al final de la carta II; el *Officium passionis Domini,* que consta de salmos, de una antífona mariana, siempre la misma, y de una oración final, distribuido en cinco esquemas según los tiempos litúrgicos; la *Salutatio Beatae Virginis,* alabanza a la Virgen María en forma litánica; el *Cántico de las criaturas* o *Cántico del hermano Sol,* el único escrito en lengua vulgar que se conserva del santo, considerado una joya de la lengua italiana antigua, además de ser expresión de la madurez espiritual de Francisco (1222-1225).

A la lista de los escritos auténticos se añade otra de escritos de dudosa atribución (algunos, más que por el contenido, por la forma literaria en que se transmiten); la carta VII, *ad populorum rectores,* es decir, a los dirigentes de las ciudades; la carta VIII, *ad omnes Custodes* o superiores franciscanos (ésta y la anterior son consideradas auténticas por los editores de Quaracchi, mientras que Boehmer considera dudosa la primera); la carta IX a Jacoba de Settesoli (más dudosa y retocada); la oración *Magne et gloriose,* ante el crucifijo de San Damián, para obtener las tres virtudes teologales; la *Expositio super orationem Dominicam* o paráfrasis del *Pater noster* (auténtica para Quaracchi, dudosa para Boehmer, apócrifa para otros); la oración *Absorveat, quaeso, Domine,* para pedir el amor a Dios.

Finalmente, se considera apócrifa la *Carta obediencial* al beato

Agnello de Pisa, enviado como superior a Inglaterra, y también se consideran espúreos tanto el *Memoriale propositi*, para los penitentes terciarios (1221-1228), como otros textos de sermones, exhortaciones, cánticos en lengua vernácula, atribuidos antes a Francisco. Totalmente espúrea debe considerarse la conocida y tan bella invocación: «Señor, haz de mí un instrumento de tu paz.»

1.3. *San Francisco en la historia de la teología*

El *Cántico del hermano Sol*, por ejemplo, ¿es sólo una simple composición lírica o representa una pequeña obra de teología que se sirve de la poesía para expresarse, capaz de señalar una orientación doctrinal renovada? No basta, para responder, afirmar que Francisco no es un teólogo, sino un espiritual. No se puede olvidar la homogeneidad entre espiritualidad y teología, a la manera defendida ya hace tiempo por el padre Chenu: «En definitiva los sistemas teológicos no son más que la expresión de espiritualidades. Aquí radica su interés y grandeza. Si tales divergencias teológicas en la unidad del dogma tienen que causar alguna sorpresa, ésta debería consistir preferentemente en ver cómo una misma fe cristiana puede suscitar una variedad tal de espiritualidades. La grandeza y la verdad del agustinismo de san Buenaventura o de Escoto están íntegramente contenidas en la experiencia de san Francisco, que fue el alma presente en sus hijos»[14]. Realmente, la distinción entre espiritualidad y teología —que no se remonta más allá de los tiempos modernos— no se produjo sin razón ni eficacia, ya que el análisis psicológico observa la diferencia entre el proceso que sigue la consideración objetiva del dato revelado y el que sigue la experiencia interior que del mismo tenemos. Así, por ejemplo, se publican paralelamente un diccionario de teología y un diccionario de espiritualidad; se han redactado historias de la espiritualidad al lado de historias de los dogmas. Sin embargo, en tales oportunas empresas observamos inmediatamente los límites de la operación: es manifiesto que la autogestión de cada sector no carece de cierta atrofia. San Francisco no figura en la historia de la teología y, por otro lado, santo Tomás o Báñez y Molina no figuran más que

14. M.-D. Chenu, *La teología en Saulchoir*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, p. 252.

por alusión en las historias de la espiritualidad. Ello no solamente es consecuencia de la distribución material de los objetos; este cisma metodológico o esta dislocación es un fallo en el principio mismo de la *doctrina sacra*, en la que la vida teologal es la luz interior que unifica formalmente todos los procesos, desde el simple conocimiento del misterio hasta la argumentación racional de una cuestión.

Pues bien, Francisco y sus pobres de Cristo, tan poco inclinados a la intelectualidad como fueron en general[15], renovaron el trabajo teológico incluso en las escuelas y universidades. Se hicieron maestros en dichas universidades, dejando a su destino el tradicionalismo monástico, y crearon un nuevo método de teología a la par que un nuevo ejemplo de santidad. Maestros célebres, el teólogo Antonio de Padua, los filósofos Alejandro de Hales y Aymé de Paversham, tomarían el hábito franciscano. Juan de Fidenza, convertido en fray Buenaventura, expresaría en una forma particularmente satisfactoria el pensamiento teológico de la orden, atemperando voluntariamente el intelectualismo dominicano con el misticismo que el movimiento franciscano contenía en potencia. Y he aquí que el joven y valeroso Duns Escoto daría a la orden una brillante metafísica.

Una vez observado esto, fijémonos en una de las características de Francisco, de innegable interés para nuestro tema. A lo largo de su vida va asimilando a Cristo de tal forma que, al poco tiempo, incluso el universo entero se le transfigura: el Sol, la Tierra, el agua, la muerte, todas las cosas son hermanas suyas. Los seres le conducen al Padre que está en los cielos, tratando con especial ternura a los que de un modo particular le recordaban a Cristo Jesús. Establece una comunión cósmica con toda la naturaleza. Parecía que volvía a nacer el hombre primigenio y paradisíaco, enteramente reconciliado con Dios, con los demás, con el mundo.

San Buenaventura, en su *Leyenda de san Francisco*, llega a decir: «Dada la unión familiar que había establecido con todas las cosas, parecía que había reconquistado el estado primitivo de inocencia»[16]. Es una conquista ardua y prolongada, mediante incesantes penitencias: después de un penoso proceso de purificación interior, de tal

15. J.M. González Ruiz, *San Francisco y los teólogos*, «Verdad y vida» 157-158 (1982) 127-137.

16. *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos*, Madrid 1978, BAC 399, p. 428.

modo llegó a afinar sus ojos que podía percibir en el seno de cada ser la presencia cósmica de Cristo y de Dios[17].

En comparación con la postura monástica, parece que nos hallamos ante dos concepciones dispares: el *contemptus mundi*[18] y el descubrimiento de la creación. Su tensión no sólo define el estado de Francisco, como el de todo cristiano en el mundo, sino que orientará la tarea teológica a la vez que la vida personal. Es inevitable y normal que esa tensión termine en opciones diferentes en la reflexión teológica, en la sensibilidad espiritual y en los compromisos apostólicos. Ya se había visto: Cîteaux, en muchas ocasiones, se había opuesto públicamente a los maestros de Chartres, y los de La Porrée habían denunciado las debilidades de algunos agustinismos insuficientes.

Lo más notable es que de esa solidaridad del hombre y de la creación, de ese nuevo equilibrio de naturaleza y gracia, no son los teólogos los únicos protagonistas. Ellos sólo enunciarán sus leyes a partir de la misma vida de la Iglesia, la cual, espiritual y pastoralmente, se construye en el siglo XIII en formas nuevas. Los movimientos apostólicos inspirados en el evangelio «sin glosa» implican no sólo instituciones nuevas, sino actitudes inéditas en la dialéctica del evangelio y el mundo, en la que se define la tensión interior del cristiano. En un doble y único reflejo, el retorno a la *vita apostolica* primitiva[19], fuera del feudalismo monástico, pide y procura una nueva presencia en el mundo. No se trataba ya de polarizar la vida perfecta en el ideal monástico, sino de esparcir la levadura en un mundo en que emergía, al margen de la rigidez feudal, una nueva civilización. En efecto, el nudo de esta situación paradójica se halla en la dialéctica entre evangelio y mundo, que se desarrolla según el reflejo de un retorno al evangelio y de una presencia en el mundo: doble y único reflejo, por

17. El padre Ephrem Longpré ha advertido la evolución purificadora en la vida de san Francisco, desde una huida del mundo exterior y material hasta llegar a un estado de reconciliación, gracias a la cual puso término a sus soledades salvajes para volver a los hombres que Dios le dio como hermanos; cf. el indispensable artículo *Frères mineurs*. I. *Saint François d'Assise*, en DS V, París 1964, col. 1271-1303.

18. «¿Quién negará que Francisco, heredero de la noción bíblica de desprecio del mundo, supo darle, sin embargo, en el paso del siglo XII al XIII, un color nuevo, sobre todo en la práctica que del mismo hace en forma de huida del mundo, que en nuestro vocabulario actual se llama una presencia de testimonio?», W.C. van Dijk, *Saint François et le mépris du monde*, «Études franciscaines» 15, supl. anual (1965) 157.

19. Véase M.-H. Vicaire, o.c. en la nota 10.

cuya causa el retorno al evangelio garantiza la eficacia del evangelio. Siempre que en este mundo se lleva a cabo un descubrimiento de la naturaleza, la Iglesia de Cristo se apoya en dicha naturaleza para poner de manifiesto su pureza y su libertad evangélica. El doble y único reflejo no lleva precisamente a reformar la teología monástica del pasado, ni el *ordo monasticus*. Sus valores son aceptados; siempre valen, a pesar de las críticas de que serán objeto.

Francisco de Asís no es imaginable al margen de la creación, al margen de su presencia en el mundo, en el mundo concreto del pueblo menudo en que practicaba los oficios, en el que recreó la fuerza evangélica de la palabra *fratelli*, al margen de las nuevas relaciones sociales del mundo de la producción. En el plano social y en el evangélico, la Iglesia institución, con su feudalismo, era contestada. En dicha contestación, contagiosa, de las instituciones y de los espíritus, debemos inscribir la aventura espiritual y teológica de Francisco: allí encuentra su *humus*, tanto en el modo de leer el evangelio, como en la comprensión de la fe que genera un saber teológico. Aquí se sitúa, pues, Francisco de Asís y su *Cántico del hermano Sol*, en el descubrimiento del mundo y de la naturaleza para la gloria de Dios, visión realista diversa del pesimismo de algunos monjes, y expresada y confirmada por la «fraternidad» del hombre con las realidades terrestres: *fratello* Sol, *sorella* Luna, las estrellas y los cuatro elementos del planeta: el aire, el agua, el fuego y la tierra.

La vida inaudita de Francisco daba al mundo cristiano el ejemplo de una reconciliación con las criaturas, llena de amor y de alegría. Pudo ser, porque era pobre. Ciertamente, siempre se había enseñado el precepto de Cristo: «Si quieres ser perfecto, abandona tus bienes y sígueme.» Pero era necesario un santo y un poeta para hacer de la pobreza una persona mística. Ésta era una esposa, una compañera, casta como la hermana agua, cuyo límpido curso conducía a la caridad de Cristo. ¿No era algo capaz de cautivar los corazones?

Francisco compuso el *Cántico del hermano Sol* y el núcleo de su inspiración es la gloria del Altísimo, creador del cielo y de la tierra, es decir, de las cosas visibles e invisibles. Las criaturas son huellas del Creador. Si son algo —bellas, fuertes, útiles...— lo son porque Dios ha puesto su sello en todo lo que ha creado. Los siete hermanos cósmicos de Francisco son evocados con todo respeto, religiosamente, como fruto de un gesto amoroso de Dios. No se puede olvidar que, en la primera estrofa, Francisco señala la dirección del poema: su

canto va dirigido al Altísimo, directamente inaccesible[20]. A partir de aquí se cantan los elementos, sin complejos, sin miedos. No le espanta el mundo; éste es para el hombre, el hombre para Cristo y Cristo para el Padre: en esto radica el equilibrio creacional de Francisco. Todas las criaturas son hermanas del hombre, que les presta su voz. El hombre se sirve de la belleza del cosmos para alabar a Dios. Toda la poesía de Francisco se convierte en alabanza.

Parece que sin detrimento para el *contemptus mundi* de Cîteaux, ni para la teología monástica que lo sustenta, la grandeza de Francisco —sin pretender una expresión acabada ni un equilibrio pleno— está en el descubrimiento *religioso* y positivo de la creación, en la línea de algunos maestros del siglo XII[21]. Y digo «religioso», porque en la medida en que las realidades de la creación no sirven a la vida de la gracia se provoca contra ellas una desconfianza, se las critica. Si la actitud de Francisco se tiene que interpretar recurriendo a los franciscanos que le sucedieron, debemos admitir que un Buenaventura, un Duns Escoto apostan por un universo «en que el orden humano se reduciría al orden religioso, expresión última de la dependencia del hombre respecto de Dios»[22]. No coincide exactamente con la escuela de santo Tomás, que inicia otro camino, siguiendo el cual se llega a la autonomía de las realidades terrestres. Prescindiendo de dicho matiz, por otra parte muy decisivo en Francisco o Tomás, la creación se carga de una densidad inaudita y provoca en los espíritus una curiosidad religiosa: es una maravilla que seduce al contemplativo[23]. Exaltar la creación no es derogar la omnipotencia de Dios. La clave interpretativa de la creación y del hombre en el universo es la conexión ordenada, dinámica, progresiva, de todos los seres considerados como una teofanía. ¿Incluye la idea de teofanía un interrogante sobre

20. Aquí hallamos el teocentrismo de Francisco que marcará la teología de los franciscanos. Dios es considerado misterio absoluto, «que desconcierta pero a la vez centra al hombre, y en el cual hay que entrar, casi sumergiéndose en él, para fundamentar la propia existencia». Para todo este tema, véase J.M. Rovira Belloso, *Francisco de Asís y la adoración de Dios*, «Verdad y vida» 157-158 (1982) 27-35.

21. Cf. Willibrod de París, *Rapports de saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII^e siècle*, «Études franciscaines» 12 (1962) 129-142.

22. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* II, Lovaina-París ^{2}1958, p. 260. Sobre san Buenaventura, cf. ibídem, p. 88-105.

23. Véase el frecuente recurso a la mística franciscana de R. Panikkar, *L'esperit contemplatiu: un desafiament a la modernitat*, «Qüestions de vida cristiana» 117 (1983) 52-67.

la tendencia de los monjes espirituales, e incluso de muchos teólogos, a juzgar las criaturas *sólo* en comparación con Dios, acentuando sobre todo la distancia infinita que las separa de él? Hay que recordar aquí que tal actitud acostumbra a terminar en una visión parcial y en último término en una descualificación de la criatura en función de lo que por definición no puede ser, al mismo tiempo que se abstiene de preguntarle sobre lo que propiamente es: supone no recibir la misma obra de Dios, porque no es Dios. En última instancia es faltar al sentido de la creación. Poéticamente Francisco reacciona contra esta especie de pesimismo y confirma lo que dice un teólogo contemporáneo: «Las realidades terrestres deben medirse en su consistencia, en su devenir y en su significación propias, y no primariamente en relación a un absoluto que las marca de contingencia»[24]. Siempre lo mismo: nos hallamos ante una *quaestio disputata*.

Después de Francisco queda claro cuál es el nudo del problema: dos teologías, dos espiritualidades, porque nos hallamos ante dos antropologías y dos concepciones del mundo muy distintas. No sería difícil recurrir a la historia de la teología y de la espiritualidad para ilustrar concretamente esa dualidad, repetida en diversas ocasiones. Como es natural, un papel importante en esta historia ha correspondido a los hijos de san Francisco, cuya teología ha estado siempre marcada por la espiritualidad del padre.

2. *Santo Domingo de Guzmán: inquietud evangélica y teológica*

Santo Domingo no escribió ni obras de teología ni de espiritualidad. Sin embargo, su obra justifica un lugar en una historia de la teología: él es el fundador de la orden de los predicadores o dominicos, que han desarrollado un papel importante en la teología católica.

Santo Domingo era castellano. Nació en el pueblo de Caleruega, en la diócesis de Osma, hacia 1170[25]. Desde su infancia fue instruido

24. Ch. Duquoc, *Eschatologie et réalités terrestres*, «Lumière et vie» 50 (1960) 13-14.

25. Las fuentes relativas a santo Domingo están casi todas reunidas en los *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, Roma 1896ss, sobre todo en los tomos XV y XVI (*Monumenta historica S.P.N. Dominici*, 1933-1935). Estos documentos son sobre todo el *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, obra del primer

in usu ecclesiastico, por un tío suyo arcipreste; entró en el ambiente clerical que conocería bien. Hizo sus estudios en Palencia, donde manifestó su celo por la Escritura a la vez que su caridad por los pobres. Poco después ingresó en el cabildo de la catedral de Osma. En un ambiente particularmente fervoroso, donde en 1199 fue reintroducida la vida comunitaria por el prior Diego de Azevedo, se inició en la vida contemplativa y regular que determinó su actitud religiosa. Entre 1201 y 1206, acompañó dos veces a su obispo, el antiguo prior Diego, encargado de una misión diplomática referente a la proyectada boda del infante don Fernando hijo del rey Alfonso VIII de Castilla con una princesa danesa. Estos viajes sacaron a Domingo de su retiro castellano; cruzó los Pirineos, estableció contacto con Europa y conoció sus problemas, vio de cerca las tierras del conde de Tolosa, espiritualmente destruidas por los herejes albigenses y valdenses, políticamente desgarradas por las luchas religiosas y feudales[26].

Hasta 1215 Domingo se entregó casi solo a la predicación, apoyado en el monasterio de Prouille, cerca de Fanjeaux, fundado hacia el año 1207 para recoger mujeres convertidas. En 1214 es capellán de Fanjeaux, uno de los bastiones de la herejía. En 1215, lo hallamos en Toulouse, donde el obispo Foulques lo nombra predicador de la diócesis, junto con algunos compañeros que, vinculados a él por la profesión, inauguran su vida religiosa. Algunas semanas más tarde, en ocasión del concilio IV de Letrán, Domingo y Foulques piden a Inocencio III que confirme la orden. Poco después, de vuelta de Toulouse, se instalan en la capilla de Saint-Romain como comunidad de clérigos regulares-predicadores. Un rápido proceso institucional jalonado por una copiosa serie de bulas papales transformó la obra tolosana de Saint-Romain en orden religiosa de carácter universal, de derecho pontificio, con mandato apostólico de predicación itinerante, con estatuto de vida evangélica, sobre la base de la profesión de la regla de san Agustín y unas constituciones de tradición canonical. Muy pronto la nueva familia religiosa empezó a denominarse oficialmente Orden de frailes predicadores. El 15 de agosto de 1217 Domingo envió a sus primeros discípulos a diversos lugares de Europa: un grupo partió hacia París, otro a España, otros se quedaron en Toulouse y Prouille. Domingo con un compañero fue hacia Italia.

Durante los tres años que le quedan, la vida de Domingo es un largo viaje entre Roma o Viterbo, Bolonia, España, París. Su esfuerzo se puede resumir en esta frase: sometido al papa y vigorosamente ayudado por él, desarrolló en el marco de la cristiandad la vida de los predicadores iniciada en Toulouse, que implicó organización de estudios sagrados en París y Bolonia, centros de reclutamiento, creación de numerosos conventos, extensión de la predicación[27]. En 1220, la obra de organización parecía madura. El 17 de mayo, un capítulo reunido en Bolonia agrupa a delegados de todas las casas y se redactan las primeras leyes constitucionales. Ha llegado el momento de realizar en la práctica de la pobreza un progreso hacía tiempo preparado. Murió el 6 de agosto de 1221. Fue canonizado por Gregorio IX en 1234.

2.1. *La espiritualidad de santo Domingo*[28]

La herencia literaria de santo Domingo se limita hoy a tres cartas: una escrita para las monjas; las otras dos, fórmulas administrativas redactadas en el curso de la lucha contra los herejes.

Maestro general de la Orden después de santo Domingo, el beato Jordán de Sajonia. Vienen después las *Acta canonizationis* y las *Legendae* de Pedro Ferrand y de Constantino de Orvieto. La traducción castellana de todas estas fuentes más importantes se puede encontrar en M. Gelabert, J.M. Milagro, J.M. Garganta, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos,* Madrid ²1966, BAC 22. La traducción francesa, en M.-H. Vicaire, *Saint Dominique de Caleruega, d'après des documents du XIII^e siècle,* París 1955. También se puede consultar *Saint Dominique. La vie apostolique,* textos presentados y anotados por M.-H. Vicaire, París 1965, y *Saint Dominique et ses frères. Évangile ou Croisade?* Textos del siglo XIII presentados y anotados por M.-H. Vicaire, París 1967. Entre las biografías modernas de santo Domingo hay que señalar en primer lugar la de H.-M. Vicaire, *Historie de saint Dominique,* 2 vols., París ²1982; íd., *Santo Domingo. Textos y leyendas,* Bilbao 1958; íd., *Dominique et ses Prêcheurs. Préface de M.-D. Chenu,* Friburgo-París 1977. Otras obras dignas de consideración son H.D. Lacordaire, *Vie de saint Dominique,* París 1960; H. Petitot, *Vida de santo Domingo de Guzmán,* Vergara 1931; L.G.A. Getino, *Santo Domingo de Guzmán,* Madrid 1939; D. Díez de Triana, *Santo Domingo de Guzmán, apóstol universitario,* Barcelona 1945; C. Bedouelle, *Dominique ou la grâce de la parole,* París 1982. En el ámbito germánico, H.C. Scheeben, *Der Hl. Dominikus,* Friburgo de B. 1927; A. Hertz, *Dominikus und die Dominikaner,* Friburgo-Basilea-Viena 1981.

26. Véase *Saint Dominique en Languedoc,* Toulouse 1966 («Cahiers de Fanjeaux» 1).

27. M.-H. Vicaire, *La prédication nouvelle des prêcheurs méridionaux au XIII^e siècle: Le Credo, la Morale et l'Inquisition,* Toulouse 1971 (Cahiers Fanjeaux 6), p. 21-64.

28. H. Clérissac, *L'esprit de saint Dominique,* Saint-Maximin 1924; M.-V. Bernadot, *La spiritualité dominicaine,* París 1938.

En cambio, Domingo, en colaboración con los primeros hermanos, redactó una obra importante para nuestro tema, las *Costumbres e Instituciones* (1216; 1220-1221), que los escritos de la época llaman indistintamente *Regla del B. Domingo* o *Regla de los Frailes predicadores.* Como todas las reglas religiosas, este documento no contiene sólo determinaciones jurídicas, sino también notables precisiones sobre el espíritu y la espiritualidad de los predicadores. Los testigos del proceso de canonización la utilizarán muchas veces para recordar ciertos rasgos de la figura de Domingo, llamado *vir evangelicus.*

Es indispensable recurrir a las fuentes generales de la vida de santo Domingo. Está sobre todo el *Libellus* de Jordán de Sajonia y el proceso de canonización. Las *Vitae Fratrum,* que contienen numerosas narraciones sobre los tiempos primitivos de la orden, son preciosas para reconstruir su atmósfera espiritual; hay que advertir, sin embargo, que fueron redactadas en una época en que el espíritu podía haber sufrido transformaciones.

La naturaleza de dichos documentos sólo permite descubrir la doctrina espiritual de santo Domingo y de sus hermanos, en su práctica cotidiana, y no autoriza a distinguir demasiado entre espiritualidad de santo Domingo y espiritualidad de los predicadores. Muestra cómo el estudio histórico de dicha espiritualidad depende del estudio de la vida del santo.

Los contemporáneos señalan tres libros particularmente apreciados por santo Domingo: las *Colaciones* de Casiano, el *Evangelio de san Mateo* y las epístolas de san Pablo. El primer libro era, en la edad media, el breviario de la espiritualidad monástica. Domingo lo tomó por guía, en Osma, en el momento de su juventud religiosa. Le procuró, según Jordán (*Libellus,* n. 13), una austera pureza de conciencia, mucha luz en la contemplación, un grado de perfección. En cuanto a los otros dos libros, el santo los llevaba siempre encima, y los meditaba y los sabía de memoria.

A dichos libros, hay que añadir el resto de la Biblia, especialmente el *Salterio,* que su vida litúrgica le llevó a meditar y a citar en toda ocasión.

En las primeras *Constituciones* hay un admirable resumen de la espiritualidad de los predicadores de Domingo: la conversión, la penitencia, la vida comunitaria, el estudio, la contemplación.

Para nuestro tema cabe señalar de qué modo el estudio se inserta en la espiritualidad de Domingo. El motivo obvio del estudio es prepararse para enseñar la doctrina. Pero este amor a la verdad de la fe, que será tan característico de los dominicos, se identifica con el amor a Dios. Su estudio penetra, en este sentido, en el gran movimiento de la caridad que es el alma de su vocación.

Este estudio tiene a Dios por objeto: «Estudiar constantemente el Nuevo y el Antiguo Testamento», escribe santo Domingo (*Proceso,* n. 28). Todavía próximo al comentario de los libros santos, el estudio teológico se inserta sin dificultad en la vida espiritual de los hermanos. Antes de alimentar su predicación, tiene que nutrir su contemplación. Así se da en santo Domingo. Más tarde, el progreso de la metafísica cristiana, al enriquecerla, otorgará un tono especial a la teología. Se planteará el problema. Hacia la mitad del siglo XIII, algunos predicadores verán una oposición entre la preocupación de la filosofía y la simplicidad de la fe y de la oración de los primeros hermanos. Es un caso en que se percibe en la espiritualidad de los predicadores un desacuerdo entre los elementos demasiado ricos de su vida. Desacuerdo superficial, por otra parte, que los verdaderos hijos de Domingo sabrán reducir según la línea de su padre a partir del móvil del evangelio y de la aspiración de un ardiente deseo de conocer a Dios, para amarlo y hacerlo amar.

El primer fruto de la vida comunitaria y del estudio es el ejercicio continuo de la fe y de la doctrina que desemboca en contemplación. Esta contemplación tiene que ser directa y objetiva. Las grandes realidades de la fe alimentan la vida de oración. La contemplación puede considerarse como el término principal y privilegiado del movimiento de caridad que lleva a los predicadores hacia Dios. Y hay que añadir que la vida contemplativa incluye en su misma naturaleza una necesidad y un designio de comunicarse a los demás. El axioma dominicano *contemplata aliis tradere* tiene un matiz desconocido en el monaquismo tradicional, que explica toda la fuerza de la vida apostólica que caracterizará la nueva orden, calificada de *docente, universitaria, apostólica y misionera*[29].

De ahí que el diálogo sobre Dios con los alejados se impone como fruto del diálogo con Dios y su Cristo: el fraile dominico continúa el ministerio de la palabra, asume el «oficio del Verbo» (santa Catalina

29. V.D. Carro, *Ante el octavo centenario (1170-1970) del nacimiento de santo Domingo de Guzmán,* «Teología espiritual» 14 (1970) 291-322. Véase sobre el tema *Le scuole degli ordini mendicanti,* Todi 1978.

de Siena), a imitación de los apóstoles «que se ocupan de la oración y del ministerio de la palabra»[30]. Domingo comprendió que toda crisis religiosa oculta un error de perspectiva, sabe que toda infidelidad nace de un error, y que un error no puede engendrar un amor auténtico por Cristo. El error está sobre todo en la inteligencia y, por tanto, sólo una predicación de Jesucristo luminosa y doctrinal podrá iluminar las inteligencias e inflamar los corazones empedernidos; de ahí la predicación apologética, que implica la búsqueda de la verdad[31].

Domingo habla en nombre de Cristo maestro y se convierte en anunciador de la palabra. Pero las ideas abstractas no convierten a las personas, si no se transfiguran en amor en el corazón del predicador y se vuelven visibles en su vida: la palabra debe ser propuesta como principio y método de vida, en el proceso completo de pensamiento y de acción. La imitación de Cristo y de los apóstoles exige la práctica de la misma vida de Cristo y de los apóstoles, la pobreza evangélica[32].

II. Las universidades medievales

Las universidades que aparecen y se multiplican a lo largo de los tres últimos siglos de la edad media son instituciones profundamente originales desde diversas perspectivas. La palabra *universitas* significa en el latín medieval, «comunidad»[33]. La *universitas studiorum* es una forma original de comunidad que se rige ella misma y escapa a las presiones del derecho común. No menos original es el intento de una aproximación universal del conocimiento, de universalismo del pensamiento y del razonamiento, realizado por la escolástica universitaria en el momento de su apogeo. Las consecuencias —tanto las beneficiosas como las desgraciadas— son la inserción del mundo universitario en todas las funciones sociales. La universidad tiene un papel

30. M.-H. Vicaire, o.c. en la nota 10.

31. Véase M.-H. Vicaire, *Les clercs de la croisade*, en *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*, «Cahiers de Fanjeaux» 4 (Toulouse 1969) 260-280, donde el autor, en el movimiento de cruzada de aquel momento y de aquella región, destaca la ausencia de santo Domingo, movido sólo por el celo de una predicación serena y persuasiva.

32. M.-D. Chenu, *La pauvreté mendiante: saint Dominique*, en *La pauvreté*, París 1952, p. 61-70.

33. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin*, París 1970.

político; es un elemento de las políticas y de los nacionalismos nacientes, así como también de las mutaciones sociales de la época[34]. La misma escolástica en la que brilló rápidamente la especulación teológica es el instrumento de una renovación del pensamiento científico y se abre en definitiva al humanismo.

1. *La corporación universitaria*

1.1. *La independencia*

Las universidades nacen de una necesidad de independencia. En primer lugar, de independencia respecto de la autoridad eclesiástica: la mayoría de las universidades de la primera generación —Bolonia, Oxford, París— se constituyeron en reacción contra el obispo que, por medio de sus maestrescuelas o de su canciller, gobernaba las escuelas establecidas a la sombra de su catedral. Los maestros y escolares se situaban fuera del clero jerarquizado y situaban sus especulaciones fuera de las presiones espiscopales.

Independencia, también, respecto del poder laico: todas las armas —huelga o separación hacia otra ciudad— fueron buenas para reconocer la exención de la jurisdicción laica y la independencia intelectual que consagraron los estatutos otorgados por la Santa Sede. Pues es con el apoyo pontificio como las universidades ganan su independencia. Los papas hallan en ellas —así como en la fundación de las órdenes mendicantes contemporáneas— el medio de asegurar su autoridad y de controlar la formación de los clérigos y la pureza de la fe. De ahí el papel de sus legados en las primeras universidades.

Los príncipes comprendieron rápidamente el interés en apropiarse las corporaciones universitarias, cantera de administradores, de jueces y de consejeros, cuyo prestigio recaía sobre la ciudad y el príncipe. Las creaciones de los siglos XIV y XV a menudo son el fruto de las ambiciones principescas y de las rivalidades personales. Asegurada,

34. Véase para este tema G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. II. Secteur social de la scolastique*, Lovaina-París ²1958; J. Le Goff, *Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle même?*, «Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts an der Universität Köln» 3 (1964) 15-29; P. Michaud-Quantin, *La conscience d'être membre d'une universitas*, ibídem, 1-14.

por el derecho, su independencia, la universidad cada vez estaba más vinculada de hecho a los gobiernos laicos. El vínculo que la unía a la Santa Sede se esfumaba fácilmente en un tiempo en que era discutida e incluso atacada por los concilios reformadores. Las universidades de Florencia o de Pisa concurrieron a la gloria de los Visconti o de los Medici; la de París, a las obras del regente Bedford. Ya no era cuestión de independencia.

1.2. *La organización*[35]

La universidad medieval se organizó en establecimientos que se gobernaban ellos mismos. Las facultades de artes, que se encuentran en todas partes, tienen por función la enseñanza secundaria, la de las «artes liberales». Los estudiantes, jóvenes (de 14 a 20 años) y numerosos (algunos millares en las grandes universidades del XV), a menudo eran distribuidos en grupos lingüísticos y nacionales. Las otras facultades corresponden a la enseñanza superior, desiguales en reputación: así, París, célebre por las artes y la teología, no tenía facultad de derecho civil, mientras que Montpellier se distingue por la medicina y el derecho civil, y Bolonia por las enseñanzas jurídicas.

Todos estos establecimientos se gobiernan por estatutos diferentes. En Bolonia, los escolares rigen materialmente la universidad. En cambio, en París no tienen en sus manos el gobierno, al cual los escolares sólo son asociados. Por todas partes, procuradores, rectores, decanos, cancilleres son elegidos, y los maestros son escogidos por los ya profesores. Maestros y escolares del siglo XIII a menudo son itinerantes, establecidos durante algunos años en una universidad o en otra, lo cual da a la formación universitaria un carácter universal. La multiplicación de las universidades puso fin a dicha itinerancia.

La universidad dispone a veces, sobre todo a fines del siglo XV, de locales propios, pero la enseñanza se da en general en el domicilio de los maestros, en salas o capillas de conventos, finalmente en colegios. Estos colegios no son más que residencias para escolares be-

35. Véase para este tema S. Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères depuis les origines jusqu'à nos jours*, París 1933; H. Rashdall, F.M. Powicke, A. Emden, *The universities of Europe in the middle ages*, 3 vols., Oxford 1936; P.M. Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen âge (IVe-XIVe siècle)*, París 1953; J. Verger, *Les universités au moyen âge*, Montreal-París 1969.

cados. Fundar un colegio dotándolo de cierto número de bolsas de estudio es una de las formas de mecenazgo. Algunos colegios se hicieron célebres, como el que fundó en París en 1257 el capellán de San Luis, Roberto de Sorbón, o como el Colegio de España fundado en Bolonia en 1364 por el cardenal Albornoz. Otros fueron más modestos: en el siglo XV, París contaba unos cincuenta, donde sólo vivía una pequeña parte de los estudiantes.

Desde el siglo XIII, la función de enseñar se vuelve una profesión. Los maestros viven de la retribución que pagan los oyentes y de lo que les procuran los beneficios eclesiásticos. La intrusión de las órdenes mendicantes, que rechazan el principio de una remuneración del saber, produjo, como es natural, un escándalo. ¿La enseñanza es un medio de ganarse la vida o una manera de predicar la palabra de Dios? La crisis se agravó porque los mendicantes disfrutaban del prestigio de órdenes nuevas, que atraían hacia sus casas vocaciones y donaciones. Asistimos así a una desposesión progresiva, por parte de los maestros seculares, de dominicos y franciscanos, que habrían podido continuar siendo un fermento de renovación en materia religiosa.

1.3. *Las primeras universidades en la Península Ibérica*

En Palencia había unos Estudios Generales, en los claustros de la catedral, que servían no sólo para los dependientes de la catedral, sino también para todos los clérigos y sacerdotes. A los mismos acude santo Domingo de Guzmán y el célebre san Pedro Telmo.

Don Tello Téllez, fundador de la universidad, no hace sino acomodar o mejorar los estudios que ya existían. Con la ayuda de Alfonso VIII de Castilla, a quien había acompañado en la batalla de las Navas de Tolosa, en 1208 empieza la Universidad de Palencia. Poca vida tuvo esta primera universidad, que quedó desvalida a la muerte del monarca. A pesar de diversos intentos de reanimar la institución, la universidad palentina se fue apagando insensiblemente. Había empezado como fundación episcopal y ahora le sucedería otra de fundación real, más poderosa: la de Salamanca, fundada por Alfonso IX de León en 1215. Pasarían unos años, y en 1260, ahora con carácter municipal, nacería otra nueva, la de Valladolid, debido a una resolución de consejo de la ciudad[36].

36. Para una información más amplia, véase F. Martín Hernández, *Enseñanza y*

En el siglo siguiente empiezan las universidades en el reino de Aragón: la de Lérida, en 1300, establecida por Jaime II de Aragón; en 1349 la de Perpiñán[37] y en 1354 la de Huesca, creadas por Pedro III. En ellas se establecieron estudios de derecho civil y canónico, artes, medicina y filosofía. Y en la de Huesca, cosa que no pasaba en la de Lérida, se estableció ya la enseñanza de la teología, que pronto se extendería a las demás universidades de la Península.

Durante el siglo XV se establece también la de Valencia, por influencia de san Vicente Ferrer, en 1412; la de Gerona, por Alfonso V, en 1446; la de Barcelona, por el mismo monarca, en 1450; la de Zaragoza, confirmada por el papa Sixto IV, en 1474; la de Sigüenza, en 1477, por don Juan López de Medina, que primero fue colegio y pasó después a universidad, aunque de poca importancia, ya que sólo podía conceder grados a los frailes de la orden dominicana; la de Luchente, en Valencia, en 1423, y finalmente la de Mallorca, que como herencia de los Estudios Lulianos del siglo XIII fue confirmada como universidad por Fernando el Católico en 1483.

En el ámbito portugués tuvieron gran renombre la Universidad de Coímbra, iniciada en 1279, y la de Lisboa, en 1290.

2. *Las funciones universitarias*

2.1. *La enseñanza tradicional*

La escolástica es una técnica basada en la comprensión de los textos a partir de un análisis formal que conduce al enunciado de la verdad y a sus aplicaciones. Análisis gramatical y semántico, primeramente, que precisa el sentido literal de donde se pasará a la interpretación simbólica y moral. La enseñanza es ante todo una lectura comentada, un intento de interpretación, clarificación y armonización de los textos. La lectura conduce a una discusión original de pro-

universidades españolas del siglo XI al XIV, en *Historia de la Iglesia* XIV, de Fliche-Martin, Valencia 1974, p. 637-662. Véase también F. Martín, *Universidad*, en *Diccionario de historia eclesiástica de España* IV, Madrid 1975, p. 2606-2608, con bibliografía selecta. En cuanto a la Universidad de Palencia, cf. el estudio de V. Beltrán de Heredia, *La Universidad de Palencia*, en *Semana Pro Ecclesia et patria*, Palencia 1934.

37. Para comprender el papel de esta universidad, véase *Les universités du Languedoc au XIII^e^ siècle*, Toulouse 1970 («Cahiers de Fanjeaux» 5).

posiciones que tienen autoridad. Los estudiantes tienen una parte activa, mientras el maestro se reserva plantear la *quaestio*, enderezar los juicios, combinar los argumentos para la síntesis final. La escolástica, desde sus comienzos, fue el instrumento gracias al cual los universitarios clarifican el pensamiento medieval. La universidad permitió a los aristotelistas del siglo XIII, y a Tomás de Aquino en primer lugar, intentar una racionalización de la fe, al poner de acuerdo en pensamiento antiguo y la doctrina cristiana. Más aún, los maestros de Oxford pusieron las bases de una concepción renovada del conocimiento, y Rogerio Bacon mostró la unidad del saber, incluida la teología. En efecto, todas las escolásticas, en su variedad, tienden a lo que W. Kluxen ha formulado con precisión: «La meta de la teología escolástica es exponer la verdad religiosamente establecida y, por tanto, la fe —el contenido cognoscitivo de la religión— en relación expresa con una racionalidad profana y científica, la cual, por su lado, atribuye expresiones con una exigencia de validez científica para aquella trascendencia que es religiosamente creída»[38]. Para dicho fin, la universidad, con la pluralidad de enseñanza que ha fomentado, no ha sido indiferente. «Por ello el modelo escolástico configura el contenido de la fe con frases científicas que funcionan de acuerdo con las reglas de la ciencia y con los aparatos conceptuales de ésta. De este modo procura que estas expresiones de fe puedan ser lógicamente construidas y argumentativamente aseguradas. Así se constituye como ciencia que tiene una positiva relación con el saber profano de tal forma que se consigue una interrelación entre fe y saber. Tal modo de proceder tiene una significación de mediación para la racionalidad profana, ya que piensa la totalidad del mundo, la trascendencia y el ser humano en una racionalidad interdependiente»[39].

Pero la esclerosis amenazaba. Fue uno de los frutos del dogmatismo. Fue también la consecuencia de la piedad mística que se desarrolla y rechazaba toda conciliación de la razón y de la fe, considerándose un conocimiento en sí. La escolástica misma llevaba sus gérmenes de esclerosis, pues la dialéctica se convertía en un fin y un simple juego del espíritu. Prevalecía el formalismo. La universidad sufría los males que habían aquejado a las grandes órdenes monásti-

38. *Über di Rationalität der religiösen Erfahrung*, en *Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, p. 99.

39. Ibídem, p. 100. Del mismo W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas Aquin*, Hamburgo ²1980.

cas: se había vuelto rica y poderosa, se había comprometido en los asuntos del mundo. Los maestros formaban una aristocracia privilegiada; los doctores de Bolonia tenían armas y los de París jugaban a hombres de Estado. El despliegue universal que había aureolado las grandes universidades del siglo XIII no era repetible en las universidades provinciales del XV. Casi en todas partes, la esclerosis se agravaba a causa de una limitación de horizontes.

2.2. *Función política*[40]

Las escuelas del XII habían proporcionado a los príncipes gran número de sus más eficaces colaboradores. Las universidades tenían que tomar parte activa en la vida política, cuando aumentaba por toda Europa el papel de los administradores. En adelante se hallan maestros y antiguos alumnos de la universidad en los consejos y en los principales centros del Estado. Disponer de una cantera así era, pues, para los príncipes una necesidad, que contrariaba la vocación universalista de la enseñanza universitaria. Era necesario controlar el instrumento de la formación de una elite con un barniz de lógica y de derecho.

A tal fin responde la creación de muchas universidades del XIV y del XV. Para no depender de las universidades extranjeras los príncipes crean instituciones que les puedan favorecer. Los ejemplos son numerosos por toda Europa.

El gran cisma de Occidente (1378-1417) da a los universitarios la ocasión de entrar en política como cuerpo. Emitieron sobre la legitimidad de los papas una opinión, que fue más o menos escuchada, y se enfrentaron para mantener un papel en la decisión de los soberanos ante Roma o Aviñón. Los maestros de París se proclamaban «defensores de la Iglesia», es decir, de sus privilegios y beneficios. Merecieron así una gran audiencia ante los concilios de Constanza (1414-1417), y sobre todo de Basilea (1431-1449). Pero los forcejeos de un concilio que duró dieciocho años, a menudo en la anarquía, minaron la reputación de los universitarios que lo dominaban por el número y la locuacidad. En la misma época, el proceso de Juana de

40. J. Verger, *Aspects sociaux et politiques de l'histoire des universités médiévales*, en *Divers aspects du moyen âge en Occident*, Calais 1974, p. 91-109.

Arco había echado por tierra el crédito de los parisienses. Apenas se tendrá ya en cuenta su opinión.

2.3. *Vida literaria y cultura*

La universidad no era, como en las antiguas escuelas episcopales o monásticas, un simple órgano de preparación a las funciones clericales. De los jóvenes que se presentaban a las facultades de artes, sólo un pequeño número se dedicaba a la teología. En el siglo XIV, los mercaderes de Florencia enviaban a sus hijos a completar en la universidad los rudimentos de las escuelas laicas. Por necesidad intelectual o hacer carrera, el mundo laico se lanzó a la universidad.

La escolástica suponía la lectura de los textos para todos; de ahí la multiplicación de copias baratas. Copistas y libreros de universidades difundieron el gusto por los libros entre los laicos. Al lado de los manuscritos preciosos que continuaron la antigua tradición, hay manuscritos manejables y de formato pequeño, sin caligrafía especial ni miniaturas. Hasta entonces objeto de arte, el libro ya no es sino instrumento de cultura. Fue en la Sorbona donde el rector Guillermo Fichet instaló la primera imprenta parisina.

Los maestros de derecho, y sobre todo de artes, se abrieron más gustosamente que los teólogos a las nuevas corrientes de pensamientos. Familiarizados con la retórica antigua, descubrieron a los filósofos como tales. Preocupados por la crítica textual, acudieron a los originales griegos. Había cinco cátedras de griego en Bolonia en el año 1465. Desde comienzos del siglo XV, la enseñanza de las humanidades estaba asegurada en Bolonia y Padua. Se enseñaba poesía latina en la Universidad de Pisa. A fines del siglo XV, las universidades eran, con las cortes de los príncipes y en conexión con ellas, los grandes hogares del humanismo.

3. *Los primeros teólogos universitarios y el nuevo Aristóteles*[41]

En París, la facultad de teología, a pesar de haber sido la inspiradora de las prohibiciones de Aristóteles, acogió sus doctrinas antes

41. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, París ³1957; G.

que la de artes y realizó la labor de incorporación de los nuevos elementos culturales a la teología.

Dicha incorporación tuvo lugar gracias a notables teólogos, cuya celebridad ha quedado eclipsada a causa del excepcional prestigio de los doctores de la Iglesia que en la segunda mitad del siglo XIII ocuparon el escenario teológico.

3.1. *Guillermo de Auxerre*

Nacido en Auxerre entre 1140 y 1150, estudió en París donde recibió más tarde una cátedra, primero en la facultad de artes, después en la de teología. Entró en los asuntos de la administración, pues era uno de los cuatro procuradores encargados de los contactos de la universidad con la curia romana. Con este título, parece que realizó diversos viajes a Italia.

La universidad atravesaba graves dificultades. La violación de los privilegios de los estudiantes y de los clérigos por los soldados del rey había provocado, en 1229, una huelga escolar que se eternizaba. Muchos profesores y alumnos habían abandonado París para ir a otros centros como Oxford, Angers; además, los estatutos de estas universidades no prescribían con el mismo rigor que los de París el estudio de Aristóteles y de su comentador Averroes. Guillermo, en la curia romana, defendió los intereses de las escuelas parisinas y logró que el papa diera razón a la universidad en contra del rey. Obtuvo también que se atenuase la prohibición de Aristóteles: el papa, en efecto, confió a una comisión presidida por Guillermo la tarea de expurgar el *corpus* aristotélico. De hecho, la obra de censura no se llevó a cabo.

Guillermo murió[42] durante el viaje de vuelta a Francia en el otoño de 1231. El padre Chenu lo califica de «guía e inspirador de toda esa generación»[43].

La obra más antigua que se atribuye a Guillermo es un comentario al *Anticlaudianus* de Alano de Lille, donde muestra una gran cultura. La *Summa aurea super quattuor libros Sententiarum* es un comentario de Pedro Lombardo, que entonces era el autor clásico de la teología escolástica. Las alusiones a los acontecimientos contemporáneos permiten fijar su fecha en los años 1215-1220; tuvo gran éxito y por ello fue llamada «de oro». Guillermo se revela en la misma como un verdadero iniciador en el uso de la filosofía en teología. Es el primer maestro parisino que propone en un curso de teología las pruebas racionales de la existencia de Dios. La criatura es definida por la distinción de esencia y existencia. En el estudio del hombre, Guillermo esboza un tratado del libre albedrío y reacciona, en el sentido aristotélico, contra la tesis agustiniana que identificaba el alma y las facultades. En moral, concede un lugar importante al problema de la sindéresis, pero sin atacar el tuciorismo de la época. Establece una distinción entre los movimientos de la sensibilidad *(primo-primi; secundo-primi)*. Dicha obra fue muy apreciada, no sólo en el siglo XIII, cuando se hicieron adaptaciones de la misma, sino en la época moderna, en que ha sido reeditada varias veces[44].

Una *Summa de divinis officiis* está todavía inédita[45]. Durando de Mende, y mucho más tarde dom Martène, confiesan haberse inspi-

---

Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)*, Münster 1933; É. Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid ²1976; F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIᵉ siècle*, Lovaina-París 1966; A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden 1965; P. Glorieux, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de théologie de Paris au XIIIᵉ siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 35 (1968) 65-186.

42. La mejor monografía sobre Guillermo de Auxerre es todavía la de C. Ottaviano, *Guglielmo d'Auxerre. La vita, le opere, il pensiero*, Roma 1930. En el plano biográfico se puede completar con P. Mandonnet, *La date de la mort de Guillaume d'Auxerre*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 7 (1932) 39-40; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIᵉ siècle*, I, París 1933, p. 293-294; y para la filosofía, con H. Pouillon, *La beauté, propriété transcendentale chez les scholastiques*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 15 (1946), 263-329. Las lagunas más graves de la obra de Ottaviano están en el campo teológico; véase R.M. Martineau, *Le plan de la Summa aurea de Guillaume d'Auxerre*, Ottawa 1937; A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auxerre a S. Tommaso d'Aquino* I, Milán ²1945, cap. 2; en cuanto a la moral, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIᵉ et XIIIᵉ siècles* I, Lovaina 1942, p. 63-69.

43. Chenu, o.c. en la nota 41, p. 31.

44. La última edición crítica *Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, cura et studio Jean Ribaillier, París-Grottaferrata, *Liber primus*, 1980; *Liber secundus, tomus* I, 1982; *Liber secundus, tomus* II, 1982. Sobre las dos recensiones de la obra, la breve y la larga, cf. Z. Alszeghy, «Gregorianum» 64 (1983) 567.

45. A.M. Landgraf, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956, p. 219.

rado en ella. Se trata de un estudio de los sacramentos y de la liturgia en general. Contiene no sólo teología y pastoral, como puede esperarse de un émulo como Pedro Cantor, sino también numerosos detalles de historia y de ceremonias de la liturgia parisina de la época.

Quisiera subrayar dos importantes problemas teológicos que hallan en Guillermo de Auxerre respuestas que pesarán en la evolución de los temas. Me refiero a la concepción de teología como ciencia y a la unión hipostática.

Como ya dijimos, Guillermo de Auxerre prepara el camino para la aplicación del concepto aristotélico de ciencia a la teología a base de equiparar los artículos de la fe a los primeros principios. No busca que la teología sea reconocida como ciencia por los incrédulos; le basta que lo sea por los creyentes en el sentido nuevo del concepto de ciencia. Sin embargo, la razón supone una función que afecta lo exterior. Aparece aquí como el intérprete de la antigua doctrina en la que introduce la nueva concepción de las *rationes naturales*, es decir, la necesidad de una argumentación racional. En el prefacio de la *Summa aurea*, Guillermo habla de *fidem ostendere*, destacando que *ostendere* no es *probare*. Pero se trata de un método de argumentación que se sirve de los medios racionales. Guillermo cita una triple razón que autoriza el *modus argumentativus*: «La fe se manifiesta por una triple razón. La primera es que las razones naturales aumentan la fe en los fieles y la confirman... La segunda es la defensa de la fe contra los herejes. La tercera es la promoción de los simples a la fe»[46].

El problema de la unión de las dos naturalezas de Cristo en la unidad de la persona es uno de aquellos cuyos datos han sido más profundamente modificados durante el período escolástico, por la irrupción de la dialéctica y el recurso a nuevas fuentes de inspiración e información. Desde comienzos del XII, sobre todo bajo el influjo de Abelardo y su escuela, los teólogos habían emprendido un examen

46. Texto de la *Summa aurea* reproducido por E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 99-100. G. Engelhardt, o.c. en la nota 41, p. 210-280, estudia de modo detallado el concepto de fe en Guillermo de Auxerre. Sobre la aplicación a la teología del concepto aristotélico de ciencia, véase Chenu, o.c. en la nota 41; L. Hödl, *Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit*, en *Einsicht und Glaube. Festschrift für G. Söhngen*, ed. por J. Ratzinger y H. Fries, Francfort 1962; U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tubinga 1974, y más resumido I. Biffi, *Figure medioevali della teologia: evidenza di fede e struttura scientifica della teologia in Guglielmo d'Auxerre*, «Teologia» 7 (1982) 19-36.

crítico de las posiciones cristológicas. Pedro Lombardo no había tardado en presentar en las *Sentencias* (III, dist. 6) el célebre esquema que conducía a tres explicaciones relativas al modo de unión de ambas naturalezas. La primera, llamada por los teólogos modernos *Assumptus-Theorie*, recupera la antigua noción de *homo assumptus*, para mejor subrayar la realidad concreta de la humanidad de Cristo. Los teólogos que defendían esta doctrina estaban poco dispuestos a medir en la perspectiva de la dialéctica las dimensiones de un misterio del cual destacaban sobre todo el carácter inefable. Principalmente querían oponerse a los partidarios de la tercera opinión expuesta por Pedro Lombardo, y llamada en nuestros días *Habitus-Theorie*, porque enseña que en la encarnación el Verbo había revestido nuestra humanidad a la manera de un vestido. Esta explicación había sido la de los maestros de la escuela de Abelardo, deseosos de escapar a las contradicciones con que les parecían cargadas las fórmulas de sus predecesores o adversarios. Pero conducía a convertir la unión de ambas naturalezas en una unión accidental. Así, después de un período de dudas, el papa Alejandro III se decidió a condenarla en 1178.

Para evitar, pues, las dificultades de la primera opinión sin caer en los errores de la tercera, algunos teólogos, ya desde el siglo XII, habían buscado la solución en una teoría media, inspirada al parecer en la enseñanza de Gilberto de Poitiers y que corresponde a la segunda opinión expuesta por Pedro Lombardo. Tal explicación tendía a admitir cierta composición de la persona. Pero sus primeros defensores no disponían todavía del instrumental filosófico que les habría permitido definir de modo satisfactorio la noción de *persona* o de *hypostasis composita* que la traducción latina del *De fide orthodoxa* de san Juan Damasceno, hacia mediados del XII, había contribuido a difundir. Esta solución no hallará hasta los grandes escolásticos la formulación que tenía que permitir su imposición en el Occidente latino. Guillermo de Auxerre, en su *Summa aurea*, toma claramente partido por esta opinión y procura justificarla, aunque, según W.H. Principe, sus explicaciones no son del todo satisfactorias[47].

47. Véase W. Breuning, *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre*, Tréveris 1962: W.H. Principe, *The theology of the hypostatic union in the early thirteenth century*, vol. I: *William of Auxerre's*, Toronto 1963, y la recensión de J. Châtillon, *L'union hypostatique chez les théologiens du début du XIII[e] siècle: Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Hales*, «Cahiers de civilisation médiévale» 12 (1969) 161-164.

3.2. *Guillermo de Auvernia*

Nacido en Aurillac, al parecer antes de 1180. Cursó sus estudios en París, donde después enseñó teología. En 1227 se erigió como jefe de la minoría que se opuso a la elección del deán del cabildo a la sede episcopal. En el curso del viaje hecho a Roma para sostener su punto de vista, Gregorio IX le dio la razón y, en virtud del derecho de devolución, lo nombró obispo de París (abril de 1228) y lo consagró él mismo. Guillermo ejerció como tal hasta su muerte, ocurrida en 1249.

Si el nombramiento puso fin a su enseñanza, apenas recortó su producción literaria[48]. Como profesor, Guillermo comentó el *Eclesiástico*, los *Proverbios*, el *Cántico*: todas estas glosas todavía están inéditas.

De su actividad de predicador hemos conservado un breve tratado *De arte praedicandi*[49] y numerosas homilías sobre el Nuevo Testamento, una de las cuales está en francés[50].

Guillermo quiso escribir una enciclopedia teológica, el *Magisterium divinale*[51], pero debido a su extensión las diversas secciones rápidamente se volvieron independientes en los manuscritos y en las ediciones del XVI y del XVII. En teología dogmática, debemos mencionar también *De Trinitate*[52], *De causis cur Deus homo, De gratia*[53], y el tratado más célebre de todos, *De universo*, en que el autor estudia la creación desde una perspectiva teológica y filosófica. Podemos añadir obras como *De immortalitate animae, De anima* y dos opúsculos sobre el mal[54]. Para conocer su pensamiento en este campo, hay que

48. Se hallará una lista completa de sus obras, con las indicaciones críticas necesarias, en N. Valois, *Guillaume d'Auvergne*, París 1880, p. 159-197, y en P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIe siècle*, I, París 1933, p. 315-320.

49. Ed. A. De Poorter en «Revue néoscolastique de philosophie» 25 (1923) 192-209.

50. Cf. M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, París 1931, p. 149-153.

51. J. Kramp, *Des Wilhelm von Auvergne Magisterium divinale*, «Gregorianum» 1 (1920) 538-584.

52. Ed. crítica por B. Switalski, Toronto 1976.

53. G. Corti, *Il Tractatus de gratia di Guglielmo d'Auvergne*, Roma 1966.

54. Publicados por R. O'Donnel en «Mediaeval studies» 8 (1946) 247-299 y 16 (1954) 219-271.

ver sobre todo el *De fide et legibus*, la *Summa de virtutibus et vitiis*, obras de una significación histórica indiscutible. Guillermo también estudió cuestiones de actualidad, como la de los beneficios, o problemas de espiritualidad (el *De laudibus patientiae*, el *De rethorica divina*, que es un tratado de la oración[55], por ejemplo). Dejó un copioso y precioso estudio sobre la teología sacramental, *De sacramentis*.

Guillermo tuvo una parte importante en el movimiento de ideas que se produjo en el mundo latino a causa del conocimiento de Aristóteles (físico y metafísico) y de sus intérpretes árabes y hebreos (especialmente Avicena e Ibn Gabirol). Teólogo y, en cuanto tal, vinculado a la tradición y especialmente a san Agustín, tuvo buen conocimiento de las nuevas corrientes y supo sacar provecho de las mismas. En la crisis universitaria de 1229, como obispo de París quiso renovar la enseñanza y llamó a los dominicos[56]. Contribuyó notablemente a la asimilación del aristotelismo por parte del pensamiento cristiano aplicando el criterio de Alberto Magno y de Tomás de Aquino[57].

El Aristóteles que Guillermo conocía es sobre todo interpretado a la manera avicenista y en este sentido lo utilizó especialmente en la concepción de Dios como *Ens secundum essentiam*, o sea, ente al que le compete el ser por naturaleza, en el que se identifican esencia y existencia, a diferencia de la criaturas. El argumento fundamental en que se basa para demostrar la existencia de Dios es que todo lo que se predica de un sujeto lo afecta por participación o por esencia, y que el ser por participación se refiere al ser por esencia. Ahora bien, las criaturas tienen ciertos atributos por participación y, por tanto, se refieren a un ente que los tenga por esencia. Guillermo aplica este razonamiento a la consideración del *bien* y del *ser*[58]. Y como no se puede llegar al infinito, es necesario que haya un ser por esencia del que todos participen. El ser por esencia es incausado, simple y único.

Guillermo combate a Avicena cuando explica el origen de las cosas: en efecto, al concepto de una creación necesaria y *ab aeterno*, Guillermo opone el de una creación libre, obra de la voluntad divina.

55. J. Lingenheim, *L'art de prier de Guillaume d'Auvergne*, Lyón 1934.

56. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino* I, Milán 1930, p. 20.

57. Para todo este tema, cf. A. Forest, *Guillaume d'Auvergne, critique d'Aristote*, en *Études offertes à A. Fliche*, París 1952, p. 67-79.

58. Masnovo, o.c. en la nota 56, I, p. 83.

El origen del mundo, decían los seguidores de Avicena, induciría un cambio en Dios. La tesis valdría, responde Guillermo, si la creación del mundo procediera de Dios por necesidad de naturaleza; pero ya que *per electionem et voluntatem operatus est primus potens,* él puede querer eterna e inmutablemente que el mundo tenga un inicio. Así, según Guillermo, y también más tarde para san Buenaventura, ya que el mundo ha sido creado de la nada, tiene que haber tenido un inicio.

Hasta tal punto Guillermo está preocupado por subrayar la omnipotencia divina en la creación, que niega la eficacia causal de toda criatura, inspirándose aquí en Ibn Gabirol y defendiendo una concepción en la naturaleza que será después aceptada por el ocasionalismo de Malebranche. Las criaturas son sólo vehículos de la eficacia divina. Otro punto en que Guillermo se opone a Avicena es el de la creación por intermediarios, afirmada por el filósofo árabe a partir del principio *ex uno non nisi unum.*

En la concepción del hombre, Guillermo es uno de los primeros que confronta la doctrina tradicional, agustiniana, del alma como substancia espiritual e incorruptible, con la aristotélica del alma en cuanto forma. La dificultad de conciliar ambas doctrinas fue ya superada por Avicena, que había concebido el alma humana como una forma *sui generis,* capaz también de subsistir sin el cuerpo del cual es forma; y en Avicena se inspira en este punto Guillermo. Acepta, de hecho, la definición aristotélica del alma, pero observa que la actividad intelectiva supone un sujeto indivisible y espiritual, y no llega a la conclusión de que el sujeto de tal actividad pueda ser el cuerpo animado, sino que tiene que ser el alma sola, la cual manifiesta así su independencia del cuerpo.

Otra cuestión derivada del encuentro entre la concepción agustiniana y la aristotélica es la de la unidad o pluralidad del alma, ya que los teólogos (agustinianos) afirmaban que en el hombre hay una sola alma, creada e infundida por Dios, mientras que la embriología aristotélica hablaba de una sucesión de almas-forma en el embrión. Guillermo admite que en el embrión humano un alma vegetativa precede a la infusión por creación del alma intelectiva (capaz también de ejercer funciones sensitivas), pero afirma que cuando se infunde el alma intelectiva, la vegetativa queda absorbida. De ahí que en el hombre haya una sola alma: la racional.

Distingue tres modos de conocimiento: uno por revelación, otro por la virtud y un tercero por la demostración racional. El más perfecto es el primero. Esto le lleva a sostener en el conocimiento una especie de iluminación divina, con frases de cuño ontologista. Dios es la verdad eterna, el «libro natural», y vive sobre todo en nuestra inteligencia[59].

3.3. *Felipe el Canciller*

Nacido en París hacia 1170, fue maestro de teología en aquella universidad hacia el año 1206 y canciller de 1218 a 1236.

Entre 1230 y 1236 escribió su obra principal: la *Summa de bono* (inédita)[60], que es una gran síntesis sobre la noción metafísica del bien y sobre las diversas especies. Con sus especulaciones sobre las relaciones entre el bien, lo verdadero, el uno y el ser, inició un nuevo tratado sobre las propiedades trascendentales del ser, que luego se hizo tradicional en la filosofía metafísica escolástica[61]. La misma *Summa* es también uno de los mejores ejemplos del uso, nuevo en la escolástica, de citar abundantemente los escritos ya de los escolásticos antiguos (Anselmo, por ejemplo), ya de la nueva literatura traducida del griego o del árabe, como la *Ética a Nicómaco,* el *De anima* y la *Física* de Aristóteles, así como los escritos de Averroes.

Al examinar sobre todo el bien humano, contribuyó notablemente al desarrollo de la ética y de la psicología[62]. En la ética enriqueció con nuevas cuestiones el problema del libre albedrío y contribuyó a clarificar la noción de bien moral. En psicología trató sobre todo de la estructura del alma, de su unidad esencial y personal con el cuerpo, de sus relaciones de identidad con las propias facultades[63], de su inmortalidad. Excluye de las substancias individuales la composición hilemórfica, conservando sólo la metafísica del *quod est* y del *quo est,* y la del elemento perfectible y del elemento perfeccionador; aunque

59. Para este tema, cf. E. Gössmann, o.c. en la nota 46, p. 105-110.
60. Véase Landgraf, o.c. en la nota 45, p. 226-228.
61. H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales: la Summa de bono du Chancelier Philippe,* «Revue néoscolastique de philosophie» 41 (1939) 40-77.
62. Véase O. Lottin, o.c. en la nota 42, I, 1942, *passim;* II, 1948, p. 138-157; 430-443; íd., *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* Brujas 1931, p. 68-79.
63. O. Lottin, *L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIIIe siècle,* «Revue néoscolastique de philosophie» 36 (1934) 196ss.

resulta poco claro, parece que excluye del alma la composición real de esencia y existencia. Felipe también se debe recordar como el creador del tratado escolástico sobre la sindéresis[64].

Según Glorieux, Felipe es autor de la llamada *Summa Duacensis* (porque se conserva en un manuscrito de Douai[65]), que quizá no es más que la primera redacción de la *Summa de bono*[66]. De él también se conservan unas *Cuestiones* en el manuscrito 434 de la Biblioteca de Douai[67].

Su influencia se hizo sentir en la *Summa theologica* llamada de Alejandro de Hales y en diversas *Sumas (de virtutibus, de anima, de vitiis)* de Juan de la Rochelle y en general en todo el período inmediatamente anterior a la escolástica de la edad de oro[68]. Hasta Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines no se vuelve a encontrar en el siglo XIII ningún maestro secular de relieve en la universidad de París. Quedan como eclipsados ante la euforia de las nuevas órdenes religiosas, que presentan los mejores maestros y atraen a los estudiantes. Hay que advertir también, como hace Gilson[69], que los grandes maestros de París en el momento del esplendor escolástico no son franceses: Alejandro de Hales, Rogerio Bacon y Occam son ingleses; Duns Escoto, escocés; Alberto Magno y el Maestro Eckhart, alemanes; Buenaventura y Tomás, italianos; Enrique de Gante es belga, y si recordamos a Sigerio de Brabante y a Boecio de Dacia, tendremos que admitir que, excepto Amalarico de Bene, a principios de siglo Francia ni siquiera produjo los grandes heterodoxos inevitables en semejantes ambientes.

64. O. Lottin, *Le créateur du traité de la syndérèse*, «Revue néoscolastique de philosophie» 29 (1927) 197-222, e íd., *Le syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris*, ibídem, 265-291.

65. P. Glorieux, *La Summa Duacensis*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 12 (1940) 104-135.

66. V. Doucet, *À travers le manuscrit 434 de Douai*, «Antonianum» 27 (1952) 531-580.

67. H. Meylan, *Les Questions de Philippe le Chancelier*, en *Positions de thèse de l'école de Chartres*, París 1927; P. Glorieux, *Les 572 questions du manuscrit de Douai 434*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 10 (1938) 123-152, 225-267; O. Lottin, *Quelques quaestiones de maîtres parisiens aux environs de 1225 à 1235*, ibídem 5 (1933) 84-86.

68. O. Lottin, *L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens prethomistes*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 2 (1930) 311-329.

69. É. Gilson, o.c. en la nota 41, p. 390.

4. *Los maestros de Oxford*

4.1. *Roberto Grosseteste (hacia 1170-1253)*

En la historia todavía oscura de los comienzos de la escuela de Oxford sobresale la figura de Roberto Grosseteste[70]. Natural de Stradbrock (Suffolk), estudió en Oxford y probablemente en París. *Magister regens* y canciller de la universidad, hacia 1221, enseñó en la universidad y en el estudio general de los franciscanos, de quienes fue gran amigo y protector. Fue arcediano de Leicester (1229-1232) y después obispo de Lincoln (1235-1253)[71].

Como teólogo, Roberto se inspira —a la manera de sus contemporáneos— en la tradición agustiniana. Más concretamente se le puede inscribir en la escuela conservadora de París, que Grabmann llama «escuela bíblico-moral», representada sobre todo, a fines del XII, por Pedro Coméstor, Pedro Cantor y Esteban Langton. Como ellos se interesa en primer lugar por la Sagrada Escritura y también por los problemas prácticos de la moral sin recurrir demasiado a la filosofía. En una carta que durante su episcopado dirige a los teólogos de Oxford, les recuerda que toda enseñanza teológica se debe basar en los textos bíblicos: hay que prevenirse para no mezclar los materiales menos sólidos con las piedras que han de servir de fundamento al edificio de la ciencia sagrada[72].

De Roberto se conserva una obra exegética bastante considerable:

70. D.-A. Callus, *The contribution to the study of the Fathers made by the XIIIth. century Oxford schools*, «Journal of ecclesiastical history» 5 (1954) 139-148.

71. Para una bibliografía bastante completa hasta el año de la aparición, véase F. Alessio, *Studi e ricerche su Roberto de Lincoln*, «Rivista critica di storia della filosofia» 12 (1957) 231-237. Por lo que refiere a los textos de las obras de teología, véase: para el *Hexaemeron*, J.T. Muckle, *The Hexaemeron of R.G.*, «Mediaeval studies» (1944) 15ss; para el *De mystica theologia* del Pseudo-Dionisio, ed. de U. Gamba, Milán 1942; para las cartas, *R.G. Epistulae*, ed. H.R. Luard, Londres 1861. S.H. Thomson, *The notule of G. on the Nichomachean Ethics*, Londres 1934; D.A. Callus, *The Summa theologiae of R.G.*, en *Studies in mediaeval history presented to F.M. Powicke*, Oxford 1948, p. 180ss (publica *Quaestiones theologiae* y sostiene que los opúsculos de carácter prevalentemente teológico que han llegado hasta nosotros constituirían una *Summa theologiae* o *Summa sententiarum* ideada, pero no llevada a cabo, por Roberto Grosseteste); trad. del *De Luce* por C.C. Riedl (véase nota 79).

72. D.-A. Callus, *The Oxford career of Robert Grosseteste*, «Oxoninesia» 10 (1945) 56; cf. también B. Smalley, *The biblical scholar*, en *Robert Grosseteste, scholar*

un comentario a la epístola a los Gálatas, otro a la epístola a los Romanos, uno sobre los cien primeros salmos, las *Moralitates super Evangelia* y el *Hexaemeron*. Esta última obra data de la época en que era obispo; el resto representa la enseñanza del maestro en teología. Se sabe que escribió glosas sobre la mayor parte de las epístolas de san Pablo, pero hasta ahora sólo se han hallado unos pocos fragmentos. Los comentarios bíblicos de Roberto se basan en la *Glossa ordinaria;* están llenos de citas patrísticas y escolásticas. El autor prefiere la exégesis alegórica, la *spiritualis intelligentia*[73].

Es difícil decir si algunos opúsculos teológicos de Roberto son la redacción de sus *quaestiones disputatae*. Callus se inclina más bien a ver en los mismos fragmentos de la *Summa theologiae* o *Summa sententiarum* que Roberto tenía intención de escribir, inspirándose en el plan del *Liber sententiarum*, pero que no pudo terminar. En los fragmentos conservados, que parecen remontarse al comienzo de su carrera teológica, Roberto se inspira sobre todo en Pedro Lombardo y en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre; las fuentes secundarias son Abelardo y su escuela, Pedro de Poitiers, Simón de Tournai y otros autores de sumas[74].

Finalmente, recordemos el servicio que Roberto, ya obispo, prestó a la teología latina con la traducción del *Testamento de los doce patriarcas*, las cartas de san Ignacio de Antioquía, los escritos del Pseudo-Dionisio con los escolios de Máximo el Confesor, el *De orthodoxa fide* de Juan Damasceno y el *De vita monachorum*. También se le deben comentarios sobre los escritos del Pseudo-Dionisio[75].

A primera vista es sorprendente que el teólogo conservador que hemos venido evocando haya sido al mismo tiempo el promotor audaz de los estudios filosóficos y científicos en Oxford. Todavía en el *Hexaemeron*, que debe de ser de los primeros años de su episcopado, el hombre que pronto emprendería la traducción de la *Ética a Nicómaco* critica severamente a los modernos que siguen a Aristóteles. Como la mayoría de sus contemporáneos, Roberto parece haber sufrido dos impulsos divergentes: por un lado, el de la tradición, y por el otro, el de las nuevas corrientes que se refuerzan a medida que la literatura científica greco-árabe conoce mejor y se vuelven irresistibles.

and bishop. Essays in commemoration of the seventh century of his death, ed. por D.A. Callus, Oxford 1955, p. 70-97.

73. Callus, art. cit. en la nota anterior, p. 54-72.

74. Callus, art. cit. en la nota 72, p. 54; íd., *The Summa theologiae of Robert Grosseteste*, en *Studies in mediaeval history presented to F.M. Powicke*, Oxford 1948, p. 181-194.

75. U. Gamba, *Il commento di Roberto Grosseteste al De mystica theologia del Ps. Dionigi Areopagita*, Milán 1942; cf. también F. Ruello, *La Divina Nominum reseratio selon Robert Grosseteste et Albert le Grand*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 26 (1959) 99-197.

A comienzos de su carrera, probablemente durante los últimos años de su enseñanza en artes (1199-1209), Roberto se ocupa sobre todo de lógica y comenta los *Sophistici elenchi*, los *Posteriora analytica* y quizá los *Priora*. Callus sitúa en el mismo período una breve cuestión *De subsistencia rei*, y los escritos *De utilitate artium* y *De generatione sonorum*. Las glosas sobre la *Física* son posteriores; Callus propone situarlas también entre 1230 y 1235, mientras que Thomson las situaría antes de 1229, ya que a partir de dicha fecha Roberto se consagra casi por entero a la teología y a las cuestiones eclesiásticas[76].

Parece que sólo después de su elevación a la sede de Lincoln Roberto comprendió del todo el alcance de la evolución intelectual que se producía en la cristiandad y quiso aportar una colaboración activa a la obra de asimilación del saber pagano, sin olvidarse de promover al mismo tiempo el progreso de la teología gracias a la traducción de escritores eclesiásticos orientales.

Fuera de los trabajos de lógica y los de traducción, ya mencionados, los escritos científicos y filosóficos de Roberto pueden agruparse del modo siguiente:

1. Obras de propedéutica científica: *De utilitate artium* y *De generatione sonorum* (ensayo de fonética fisiológica, interesante como punto de partida de las investigaciones de lingüística en la escuela de Roberto Grosseteste).
2. Obras de ciencia experimental (astronomía, meteorología, cosmogonía, óptica, física).
3. Obras de metafísica *(De unica forma omnium, De intelligentia, De statu causarum, De potentia et actu)*.
4. Obras de moral: Roberto añade a su traducción de la *Ética a Nicómaco* notas personales, de carácter doctrinal o filológico; redactó también un resumen de la *Ética*[77].

El alcance histórico de estas obras es considerable. Por sus escritos

76. Callus, art. cit. en la nota 72, p. 45-47; S. Harrison Thomson, *The writings of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln 1235-1253*, Cambridge 1940, p. 82.

77. S. Harrison Thomson, o.c. en la nota 76, p. 89-120.

científicos, Roberto se considera el fundador de la escuela experimental de Oxford[78]. Además de la valoración de métodos matemáticos en el estudio de los fenómenos naturales, hay que destacar el papel que desempeña la luz en las concepciones científicas e incluso metafísicas de Roberto: la teoría de la luz sirve de lazo de unión entre las especulaciones neoplatónicas y las ciencias de la naturaleza, y también en esto se halla en el punto de partida de una corriente de pensamiento importante[79]. Hemos dicho ya que había creado escuela por sus obras de fonética y de filología. Finalmente, su versión de la *Ética* y de los comentarios griegos de dicha obra abrió nuevos horizontes a la filosofía moral y social, así como a la teología moral.

Como filósofo, Roberto Grosseteste es un nuevo representante del aristotelismo ecléctico. Sobre una base aristotélica (lógica y doctrinas metafísicas fundamentales), construye una filosofía fuertemente influida por el neoplatonismo agustiniano, griego *(Liber de causis)*, árabe (Avicena) y judío (Ibn Gabirol e Isaac Israeli)[80].

4.2. *Rogerio Bacon*[81]

Rogerio Bacon nació hacia el año 1214 en Ilchester, en el condado de Somerset, en Inglaterra. Inició sus estudios en Oxford. Después

78. A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science,* Oxford 1953; íd., *Grosseteste's position in the history of science,* en *Robert Grosseteste scholar and bishop,* Oxford 1955, p. 89-120; véase también F. Alessio, *Storia e teoria nel pensiero scientifico di Roberto Grossatesta,* «Rivista critica di storia della filosofia» 12 (1957) 251-292; E. Bettoni, *La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta,* en *La filosofia della natura nel medioevo,* Milán 1966, p. 350-356.

79. C.C. Riedl, *Robert Grosseteste on Light (De Luce),* translation from the latin, with an introduction, Milwaukee, Wisconsin 1942. Véase en este lugar J. McEvoy, *La connaissance intellectuelle selon Robert Grosseteste,* «Revue philosophique de Louvain» 75 (1977) 5-48, donde el autor explica el sentido de las dos obras de Roberto que se refieren a la epistemología, el *De Veritate* y el comentario a los *Analíticos posteriores* de Aristóteles. Su problemática es diferente, pero no se oponen doctrinalmente: la primera explica la relación entre verdades particulares y verdad suprema en términos de iluminación subjetiva y objetiva por la luz suprema; la segunda admite la validez del esquema aristotélico sensación-abstracción-conocimiento científico. Pero este segundo conocimiento es modesto, próximo al sentido común y es insuficiente para conducir a la verdad.

80. D.-A. Callus, *Introduction of aristotelian learning to Oxford,* Oxford 1943, p. 28-29. Cf. Gilson, o.c. en la nota 41, p. 439-442.

81. El libro que dio un vuelco a las investigaciones sobre Rogerio Bacon es el

de 1234 los continuó en París, donde se convirtió en maestro en artes. No sabemos si frecuentó el curso de la facultad de teología y si fue promovido doctor o maestro en teología[82]. En 1247 vuelve al *Studium* de Oxford, ambiente predilecto para las ciencias experimentales[83]. Bajo la dirección de Roberto Grosseteste, de Adam Marsch y de otros maestros, se orienta hacia las investigaciones experimentales, el estudio de las matemáticas y de las lenguas. Habiendo ingresado en los Frailes Menores hacia 1250, murió en Oxford en 1294. Debido a su curiosidad científica y a sus maravillosos descubrimientos, recibió de sus contemporáneos el título de *Doctor admirabilis.*

Si el siglo XIII fue en su conjunto un siglo de cristiandad, Bacon fue uno de sus mayores defensores y un doctor dispuesto a todo por la Iglesia y el reino de Dios. Su agustinismo personal, más acentuado todavía que el profesado oficialmente por la orden de los Frailes Menores de que era miembro, lo conducían a la idea de que toda empresa en la sociedad de su tiempo sólo tenía valor en la medida en que tenía una finalidad religiosa. Las ciencias que practicó y recomendó, las

trabajo de É. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines,* París 1861. Sobre la biografía de Rogerio Bacon, véase A.B. Emden, *Bacon (Roger): A biographical register of the University of Oxford to A.D. 1500* I, Oxford 1957, 87*b*-88*b*. Véase también T. Crowley, *Roger Bacon. The problem of the soul in his philosophical commentaries,* Lovaina-Dublín 1950, p. 17-80; S.C. Easton, *Roger Bacon and his search for a universal science,* Oxford 1952. Sobre los diversos aspectos de su personalidad, cf. el volumen colectivo publicado en ocasión de su séptimo centenario, bajo la dirección de A.G. Little, *Roger Bacon. Essays on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth,* Oxford 1914; E. Westacott, *Roger Bacon,* Nueva York 1953; F. Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone,* Milán 1957; íd., *Un secolo di studi su Ruggero Bacone,* «Rivista Critica di storia della filosofia» 14 (1959) 81-102; el autor cita y analiza 165 títulos de obras y artículos.

82. Una discusión enfrentó a P. Mandonnet y a C.B. Vandewalle sobre si siguió estudios hasta llegar a doctor o maestro; un resumen de la polémica con las razones a favor y en contra se encuentran en S.C. Easton, o.c. en la nota anterior, p. 19-21. A veces se ha dicho que Bacon habría tenido celos de los maestros parisinos y que si los critica es porque nunca tuvo la ocasión de dedicarse al estudio de la teología (cf. S.C. Easton, ibídem, p. 22-34).

83. Sobre el ambiente científico de Oxford y los maestros que Rogerio Bacon conoció, véase D.E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford in the XIIIth. century,* Oxford 1930; A.G. Little - A. Pelster, *Oxford theology and theologians,* Oxford 1934; D.A. Callus, *Introduction of aristotelian learning into Oxford in the XIIIth. century,* «Proceedings of the British Academy» 29 (1943) 229-281; A.C. Crombie, *R. Grosseteste and the origins of experimental science,* Oxford 1953. Sobre el empirismo matemático de R. Grosseteste, véase F. Alessio, o.c. en la nota 81, p. 115ss.

quería enteramente sometidas al control de la fe y ordenadas al servicio de la cristiandad[84].

Filólogo, verdadero investigador en el campo de las ciencias experimentales, matemático, filósofo, Rogerio Bacon elabora una verdadera metodología de las ciencias: se la encuentra en numerosas reflexiones críticas esparcidas por sus obras. En realidad, reconoce que cuatro factores concurren a la ciencia y al saber: la razón, la autoridad, la experiencia y la iluminación divina[85].

A partir de una primera formación escolástica, con el contrapeso del contacto con ciencias experimentales, con la orientación agustiniana de su espíritu y con una concepción de la ciencia y de sus métodos muy notable para el siglo XIII, Rogerio Bacon aborda sus quejas sobre el estado de los estudios e indica los remedios y los medios para reformar las ciencias eclesiásticas.

En la obra de Bacon, la lista de obras que tratan de teología y de sus problemas de método comprende cinco títulos: los tres *Opus* (1267): *Opus maius, Opus minus, Opus tertium;* el *Compendium studii philosophiae* (1272); el *Compendium studii theologiae* (1292)[86].

La ocasión que dio lugar a dichos escritos y el contexto en que se inscriben indican su importancia y alcance. Se trata de una obra dirigida a un papa, que se la había encomendado. En efecto, Clemente IV, de origen francés, que fue papa de 1265 a 1268 y se preocupaba por la orientación de las ciencias eclesiásticas, ya conocía de antes a Rogerio Bacon[87]. En 1266 pide a Bacón que le mande lo más pronto

84. Sobre el ideal de la *Respublica fidelium,* propio de Bacon, cf. É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu,* Lovaina-París 1952, p. 75-109; C. Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle,* París 1929; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* II, Lovaina-París 1958, p. 142-153.

85. Véase R. Carton, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon,* París 1924, y también *L'expérience physique chez R. Bacon,* 1924, y *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez R. Bacon,* 1924; J. Hoffmans, *L'expérience chez Roger Bacon,* «Revue néoscolastique de philosophie» 27 (1925) 170-190.

86. Ed. J.S. Brewer, Londres 1958; *The Opus Maius of R. Bacon,* ed. J.H. Bridges, Londres 1900, 2 vols. con suplemento; esta edición ha sido reimpresa en facsímil en 3 vols., Francfort del Meno 1964; P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium de R. Bacon,* Quaracchi, 1909; R. Bacon, *Compendium studii theologiae,* ed. H. Rashdall, Aberdeen 1911; *Part of the Opus Tertium of R. Bacon,* ed. de A.G. Little, Aberdeen 1912. Escritos filosóficos y de ciencias naturales: *Opera hactenus inedita R. Baconi,* vol. I-XVI, ed. de R. Steele et alii, Oxford 1905-1947.

87. Sobre las circunstancias que rodean la relación de Rogerio Bacon con Guido Fucoldi, el futuro Clemente IV, cf. É. Charles, o.c. en la nota 81, p. 26-27.

posible su estudio sobre la reforma de los estudios. A esta petición responde enviando los tres *Opus* acompañados de una carta entusiasta[88]. Es consciente de contribuir a la revaloración y a la vivificación de la sabiduría que, según él, había desaparecido durante mucho tiempo. Y en el término de «sabiduría» engloba las diversas ciencias: matemáticas, ciencias experimentales, filosofía, teología. Estas ciencias son conexas y culminan en la teología, como partes integrantes de la única y total sabiduría cristiana. El programa que propone, por tanto, es vasto; pero es indispensable tratar de todas las ciencias, dada su mutua solidaridad.

La doctrina metodológica de Rogerio Bacon se presenta en dos aspectos: un aspecto negativo, es decir, la denuncia incansable de las causas generales de ignorancia y de error que explican el estado de degradación de los estudios; un aspecto positivo, concretamente la epistemología subyacente a sus escritos.

Las causas del error son: la tendencia a referirse a *auctoritates* no válidas; la servidumbre ante las costumbres, que provoca la repugnancia a cambiar ante ideas nuevas; el crédito concedido a los prejuicios populares; la ostentación y la disimulación de la propia ignorancia por amor propio.

Los principios del conocimiento son: la *ratio,* la *auctoritas, el experimentum.* Para Bacon, la experiencia supera a la autoridad y la razón por su valor de garantía y como fundamento de la certeza. El argumento más débil es el de autoridad.

La epistemología de Bacon, por lo tanto, se establece sobre un fondo que, en términos modernos llamaríamos intuicionista y anticonceptualista. Esta posición dependería, según Hoffmans[89], de su agustinismo; en efecto, una de las tesis filosóficas fundamentales de éste, en lo que se refiere al problema del conocimiento, afirma la identidad del alma y de las facultades. Identidad que excluye, en el proceso del conocimiento, la intervención de una *species* intermediaria entre el sujeto que conoce y el objeto conocido[90]. Tal concepción

88. Cf. *Ruggero Bacone. Lettera a Clemente IV. Testo latino e traduzione italiana con introduzione e note a cura di Efrem Bettoni,* Milán 1964.

89. Art. cit. en la nota 85; véase también G. Meyer, *En quel sens peut-on parler de méthode scientifique chez Roger Bacon,* «Bulletin de littérature ecclésiastique» 53 (1952) 3-25, 75-97.

90. P. Hadelin, *Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIII^e siècle,* «Revue néoscolastique de philosophie» 13 (1906) 371-391, especialmente 371-373.

conduce a un intuicionismo: siguiéndolo, el sujeto sólo conocería verdaderamente el objeto —al menos idealmente— en una consideración directa y singular, sin pasar por la mediación de los conceptos, cuyo contenido sólo nos proporciona el aspecto universal de la naturaleza del objeto[91].

Del anticonceptualismo relativo de Bacon proviene su concepción empirista de la verdad. Esta concepción, reforzada por la tendencia más bien pragmatista de su espíritu anglosajón, lo llevó a apreciar sobremanera el método experimental. Por otra parte, el agustinismo, que lo condujo a la concepción intuicionista del conocimiento, tiene otra consecuencia. Ante la paradoja de un conocimiento de lo individual que se produce sin intervención de *species* conceptuales, recurre a la teoría agustiniana según la cual Dios desempeñaría el papel de intelecto agente e iluminaría a los espíritus[92].

A partir de ahí, elabora una vasta teoría de las iluminaciones, que otorga a su doctrina un tono místico[93].

Desde nuestro punto de vista, hay que advertir dos puntos. Primero, el incentivo de una crítica del universal como mediador del conocimiento. Decimos sólo incentivo, pues en realidad esta crítica no se llevó hasta el final, y no parece que Bacon haya elaborado una epistemología positiva de substitución. Sin duda seguía siendo muy profunda la referencia aristotélica. En segundo lugar, la tendencia esencialmente pragmática de su pensamiento, con el gusto por el conocimiento singular y empírico, y la necesidad de pruebas experimentales para el establecimiento de la verdad.

En una breve introducción al *Opus maius* —que tiene por objeto las relaciones de la teología con las demás ciencias— Rogerio Bacon describe en qué consiste la teología. Coincide, según él, con la sabiduría perfecta, contenida por entero en la Escritura, fundamento de toda verdad. Todas las ciencias están al servicio de la teología, y ésta no puede prescindir de aquéllas.

Así, la teología requiere el concurso de las demás ciencias para explicar el contenido de la Escritura. Estas ciencias explicativas son de dos tipos principales. Las que representan la interpretación eclesiástica, podríamos decir oficial, de la Escritura (esta interpretación se refleja en la recopilación del derecho canónico). El segundo tipo es el de las ciencias relacionadas con la filosofía, que ofrecen los datos racionales generales que presiden la interpretación y la comprensión de la Escritura.

91. Ibídem, p. 381; cf. G. Meyer, art. cit. en la nota 89, p. 9-10.

92. Sobre la doctrina agustiniana, cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* París 1929, 103-125; J. Hessen, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis,* Berlín 1931, p. 98-113.

93. R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon,* París 1924, p. 351-358.

Cuando considera el estado de la teología de su época, Rogerio Bacon se indigna. Sus quejas son numerosas. Los males que padece la teología constituyen a sus ojos verdaderos pecados, y ¡son siete! Estos defectos capitales son los siguientes: predominio de la filosofía en teología; ignorancia de las ciencias importantes, como la gramática, las matemáticas, la filosofía natural, la metafísica; preferencia otorgada en las escuelas a las sentencias de Lombardo en detrimento del texto bíblico; corrupción del texto bíblico sobre el que se trabaja; errores frecuentes sobre el sentido literal, de donde resulta una mala interpretación espiritual.

No satisfecho con denunciar los grandes defectos de la teología de su tiempo, Bacon denuncia también a ciertas personas, responsables de la degradación de los estudios. Entre los escolásticos, cita a san Alberto Magno, Alejandro de Hales, santo Tomás de Aquino. En cuanto a san Buenaventura, está comprendido en la categoría de los maestros que se encuentran en el origen de las escuelas dominicana y franciscana. En el siglo XIII, dice Bacon, el número de los teólogos ha aumentado, sobre todo en las dos órdenes citadas. Su proliferación coincide precisamente con un estado de corrupción moral general observable en la Iglesia. Tal situación, que Bacon juzga a la luz de su principio de correlación entre moralidad y ciencia, entraña consecuencias desastrosas para los estudios que él quería reformar con la ayuda de su protector el papa Clemente IV. La muerte de éste en 1268 truncó todos los proyectos contenidos en los tres *Opus* de Bacon. Después de esta fecha, escribió todavía el *Compendium studii philosophiae* (1272) y el *Compendium studii theologiae* (1292). Pero estas obras apenas tuvieron eco en sus contemporáneos y sólo mediocremente inspiraron a los teólogos de los siglos siguientes.

Capítulo quinto

LA TEOLOGÍA FRANCISCANA

I. En la base, la espiritualidad de san Francisco

En la base está la renuncia de sí mismo, que no es el olvido de sí mismo, sino el don de sí mismo, la oblación de lo que uno es al ideal religioso que le da vida. La teología franciscana no es una teología inventada por san Francisco, ni deducida de unos principios puestos por san Francisco; es la teología pura y simple en cuanto se reforma y se transforma desde dentro para que el hombre pueda acercarse a Dios por la contemplación de Cristo, imitarlo y comunicarlo.

Así se explica la naturaleza del problema que se plantea al historiador de las doctrinas franciscanas. No se pueden explicar dichas doctrinas reduciéndolas a no ser más que intuiciones religiosas, pues éstas serían más o menos las mismas en todos, y no se distinguiría en qué difiere un autor de otro. La primera tarea que se impone es, pues, estudiar pacientemente las ideas de que se componen tales doctrinas, los principios según los cuales se ordenan las ideas, la arquitectura del sistema que constituye el conjunto; tarea a menudo pesada, pues los doctores franciscanos no se inspiran en un conocimiento teológico y científico accesible. Además, no se puede explicar esta teología reduciéndola a no ser más que teología. Siempre, en el seno de una doctrina auténticamente franciscana, se descubre el ideal de san Francisco, principio y secreto de su forma, como el corazón en el centro del cuerpo. Y de ahí se deriva un último principio de interpretación: vinculadas entre sí por su común participación en un mismo ideal, las doctrinas franciscanas no son plenamente inteligibles si se las separa unas de otras; sólo reciben un pleno sentido y muestran su auténtico rostro cuando se las sitúa en el seno de una misma tradición.

Iniciadores de dicha tradición, san Antonio de Padua y Alejandro de Hales —cada cual en su estilo y según su propio carisma— empiezan colocando los primeros eslabones que los predecesores les ofrecen. En el pasado, sus ojos se dirigen primero a san Agustín: su doctrina, toda su gracia y su conversión armonizan muy bien con las exigencias del alma franciscana; más cercano, san Anselmo, que redujo a sistema metafísico lo esencial del agustinismo; san Bernardo, Hugo y Ricardo de San Víctor que lo ordenaron y desarrollaron en vastas síntesis. Finalmente, entre los filósofos propiamente dichos, Aristóteles ofrece buenos elementos al franciscanismo con el ropaje de Avicena, es decir, transfigurado por aquel mismo platonismo de que se había alimentado el pensamiento de san Agustín y completamente penetrado de cristianismo gracias a los filósofos siríacos en que se inspiró. La *Summa theologica* de Alejandro de Hales es una síntesis total del pensamiento cristiano, la primera cronológicamente que se haya elaborado según el método adoptado más tarde por santo Tomás: planteamiento de la cuestión, objeciones contra la solución que se propondrá, respuesta a la cuestión planteada, solución de las objeciones previamente dirigidas contra ella. Esta empresa colosal, interrumpida en 1245 por la muerte de Alejandro, fue confiada en 1256 a Guillermo de Melitona, que también murió sin haberla podido terminar. Sin embargo, sería terminada por otro discípulo del maestro, y representaría entonces una de las síntesis más perfectas del espíritu franciscano.

Si hay un caso en que la continuidad del pensamiento franciscano aparezca con evidencia es en el vínculo que une a san Buenaventura con su maestro Alejandro de Hales. Él mismo declaró varias veces que voluntariamente seguía sus huellas y que su ambición tendía no tanto a descubrir verdades nuevas cuanto a promover una tradición. Observación muy acertada, pues los estudios profundos que han proliferado sobre la doctrina de san Buenaventura han revelado el tradicionalismo del gran doctor franciscano. También es verdad que si los materiales de la síntesis de san Buenaventura provienen en gran parte de Alejandro de Hales, la inspiración y la estructura interna de la obra son del mismo san Buenaventura. Una nueva inspiración transfigura cada uno de dichos materiales y les asigna un lugar que los coloca en una teología que quiere ser fiel al espíritu de san Francisco. Combinación única en la historia del pensamiento franciscano entre la especulación científica del filósofo y la especulación mística

del contemplativo, la obra de san Buenaventura nació ya perfecta por haber experimentado la influencia todavía próxima y viva de san Francisco: bastante pronto por haberse beneficiado de los progresos rápidos llevados a cabo por la filosofía de comienzos del siglo XIII.

El pensamiento de Buenaventura está concentrado en el *Itinerarium mentis in Deum*. No hay una sola frase o una sola palabra que no sugiera la profundidad de pensamientos y doctrinas íntimamente asociados. Podemos afirmar sin temor que, hasta hoy, la obra no ha sido completamente explicada, y quizás es de tal naturaleza que su explicación sería un ideal inaccesible, si pretendiera desarrollar plenamente su contenido filosófico y teológico. Todo el edificio descansa sobre la base de aquella cumbre donde Francisco recibe los estigmas, en la búsqueda del éxtasis místico por excelencia. Los seis primeros capítulos de la obra conducen a la paz del éxtasis, como hicieron ya las seis alas del serafín y la pasión del Crucificado, cuyas llagas se imprimieron en el mismo cuerpo de san Francisco: el éxtasis pasa por la meditación de Jesucristo. Nunca una mirada hacia el universo ha sido bañada con una luz más puramente franciscana. Con san Buenaventura, los objetos se transfiguran a los ojos humanos. Aquí empieza la especulación del pobre en el desierto. Privada de sus bienes, el alma busca a Dios; y no lo hallará si primero Dios no la busca a ella. Por lo tanto, hay que orar y esperar la gracia.

La síntesis doctrinal nace de la contemplación, traspuesta después en términos de pensamiento discursivo, los cuales tendrían una gran influencia en el desarrollo de la teología franciscana. Al nombre de Buenaventura se añade toda una escuela, cuyos miembros mantienen sus principios y lo esencial de sus tesis a pesar de la constitución y el éxito creciente del tomismo. Guillermo de la Mare, Juan Peckham, Gauthier de Brujas, Mateo de Aquasparta no nos ofrecen ciertamente una síntesis filosófica o mística comparable a las del *Breviloquium* o del *Itinerarium mentis in Deum*. Pero es que la síntesis ya está hecha y les satisface. Y, por otro lado, su primera preocupación, ante el desarrollo continuo de nuevas doctrinas, consiste en asegurar los principios filosóficos sobre los que se apoyaba la síntesis de san Buenaventura. Olvidar la razón profunda que los impulsaba a discutir las tesis dialécticas de sus adversarios o a justificar incansablemente sus propias tesis, equivaldría a desconocer el resorte más activo de su pensamiento.

En efecto, algunas tesis constituyen el capital doctrinal de lo que

comúnmente se designa con el nombre de escuela agustiniana, y a la que se adhieren expresamente los primeros doctores franciscanos. En primer lugar, todos se niegan a considerar el problema filosófico por sí mismo, independientemente del conjunto de la sabiduría cristiana a la que se integra toda verdadera filosofía. Es obvio que cada uno aporta su temperamento personal, unos casi tan desconfiados de la razón como san Francisco, otros más confiados en ella como san Buenaventura, unos y otros, sin embargo, se inclinan a considerar en las doctrinas filosóficas aquello que las convierte en preparación o confirmación de la fe, y no tanto aquello que las legitima por sí mismas.

Sería fácil mostrar cómo tal o cual doctor franciscano reproduce los rasgos característicos de su escuela. Es muy difícil descubrirlo cuando se trata de un pensador original y vigoroso, capaz de elaborar la tradición que ha recibido. Son estos pensadores los que nos permiten intuir mejor la profundidad —y por ende la agilidad— de la acción ejercida por la persona de san Francisco en el desarrollo de la teología y de la filosofía medievales.

Por haber descuidado esa inspiración profundamente franciscana de su obra, durante mucho tiempo se han cometido graves contrasentidos respecto de la doctrina, por ejemplo, de un Rogerio Bacón o de un Ramón Llull, que según parece fue terciario franciscano. Uno y otro, con gran libertad, son inventores desconocidos, preocupados por la salvación de la cristiandad. Uno y otro, además de una noble imaginación a veces quimérica, dan fe del mismo ardor en el servicio de Dios, de las mismas miserias padecidas por falta de comprensión. A Rogerio Bacon, que envía secretamente al papa los proyectos del *Opus maius*, del cual depende la salvación de la Iglesia, corresponde exactamente Ramón Llull, que pide a Celestino V que le deje probar su método contra los musulmanes. Ambos fueron grandes. La ciencia de Rogerio Bacon seguramente fue más extensa que la de Ramón Llull, pero la idea a que se reduce en definitiva la ciencia de este autodidacta iluminado fue una intuición de genio. Por lo demás, no existe imitador más fiel de san Francisco que Ramón Llull, asceta, poeta, contemplativo, místico con una imagen digna del pobre de Asís y con un corazón desbordante de amor a Dios.

Cuando en 1309, la Universidad de París autoriza a Ramón Llull a enseñar públicamente su *Ars magna*, apenas hacía un año que en Colonia, el 8 de noviembre de 1308, había muerto el bienaventurado Juan Duns Escoto. Su pensamiento es hoy el que caracteriza la teo-

logía franciscana. De aquella poesía suave y de aquel alegorismo sereno que florecen en las obras de san Buenaventura o de un Ramón Llull, no queda nada. Apenas se deja entrever, a no ser a largos intervalos, la unción franciscana, sometida siempre a alguna fórmula abstracta y concentrada. Por todas partes la dureza científica y la concisión de los dialécticos, para quienes tres palabras bastan para recordar una larga lista de cuestiones. Con ello se pierde una expresividad vigorosa y aparece aquella brusquedad de estilo que vuelve cortantes los pensamientos, llenos de sutilidades que nadie se atreve a contestar.

Nada más sorprendente que la aparición del escotismo en la orden de san Francisco. En cierto modo sorprende más que la del tomismo en la orden de santo Domingo. En ésta, no se da ninguna síntesis agustiniana profundamente elaborada a la que los dominicos estuviesen vinculados; en aquélla, se da una obra tan sólida como la de san Buenaventura, mantenida ya contra tantos ataques exteriores por filósofos como Juan Peckham y Mateo de Aquasparta. Sin embargo, debemos observar que después de la primera generación bonaventuriana de que hemos hablado, floreció una segunda generación que, sin renegar de los principios explicados por el maestro, tuvieron en cuenta el progreso llevado a cabo en la evolución de las ideas y anuncian en cierta medida la síntesis de Duns Escoto. Guillermo de Falgar, Pedro Juan Olivi, Ricardo de Middleton, Rogerio Marston, por citar sólo unos nombres, pero sobre todo Pedro de Trabes y Guillermo de Ware, parecen haber preparado el movimiento que halla en la síntesis escotista su brusca y definitiva conclusión.

Las razones de esta evolución, que conduce a la constitución de una segunda escuela franciscana, todavía son poco conocidas, y quizá sería imprudente pretender explicarlas de modo claro. Lo que, en cambio, se puede asegurar con certeza es que no hay un intento innovador en la reforma teológico-filosófica de Duns Escoto. Si inventa, es para conservar. Heredero de la tradición agustiniana en teología y de la tradición de Avicena en filosofía, Duns Escoto construye su edificio sobre los mismos fundamentos que Alejandro de Hales y san Buenaventura, pero construye de otro modo. Todo sucede como si, en presencia de la síntesis tomista, Duns Escoto tuviera necesidad de restaurar íntegramente el pensamiento franciscano, abandonando todos los viejos materiales y haciendo todos los sacrificios necesarios. De ahí la inevitable ilusión de perspectiva que han sufrido muchos

historiadores del pensamiento escotista y que perciben como sistemáticamente dirigido contra el de santo Tomás. En realidad, las cosas no son así. Duns Escoto deduce todas sus conclusiones de principios anteriores a aquellos de los que santo Tomás deduce las suyas; en todo se comporta como hombre de Oxford, para quien la gran tradición filosófica es la de la metafísica de Avicena, y siempre es consecuente en tal camino. Cuando las tesis de santo Tomás le parecen falsas, es porque contradicen las que se le imponen como verdaderas; Duns Escoto no ha inventado una sola tesis por el gusto de pensar contra santo Tomás.

Considerado desde el punto de vista de la filosofía pura, su doctrina sorprende por su inspiración altamente metafísica. Para él, la metafísica es esencialmente la ciencia del ser, y como el ser es el nombre mismo por el que Dios es llamado ante los hombres —*ego sum qui sum*— la metafísica está orientada por entero al descubrimiento de Dios. Para que las conclusiones de esta ciencia no sean puramente verbales, es necesario que el sentido según el cual utilizamos comúnmente el vocablo ser pueda aplicarse legítimamente a Dios. En efecto, si fuera de otro modo, nada de lo que decimos del ser nos permitiría alcanzar nada de lo que puede ser la naturaleza divina y quedaríamos irremediablemente condenados a ignorarlo todo. Sosteniendo, por lo tanto, que Dios no es en sí del mismo modo como son las criaturas, sino de un modo análogo e infinitamente superior, habrá que admitir necesariamente que nuestro pensamiento considera algo real cuando, basándose en la idea del ser, atribuye a Dios el acto de existir.

Pero, para que una metafísica del ser sea posible, no basta con que el contenido de la idea de ser pueda legítimamente aplicarse a Dios y a las criaturas; es necesario también que la posibilidad de llegar a conocimientos necesarios y evidentes nos sea garantizada. En este sentido, Duns Escoto se beneficia plenamente de las conclusiones establecidas por san Buenaventura. La doctrina de la iluminación tal como san Agustín y los agustinianos la desarrollan le parece inaceptable. En efecto, o bien Dios nos ha dado un intelecto capaz de producir él mismo su verdad, y entonces no hay que invocar una iluminación suplementaria de origen divino; o bien tal iluminación nos es necesaria, y entonces estamos ineluctablemente condenados al escepticismo, ya que ninguno de nuestros conocimientos naturales será cierto ni verdadero. Por la misma razón, y siguiendo en esto el ejemplo de muchos agustinianos anteriores, Duns Escoto abandona la

doctrina de las razones seminales. Tiene necesidad de un universo en que las causas segundas sean eficaces y las operaciones del intelecto tengan la seguridad de alcanzar por sí mismas la realidad.

Habiendo garantizado así la autonomía del entendimiento humano, Duns Escoto se ve conducido a abandonar una última posición agustiniana y franciscana, las ideas innatas de Dios y del alma. Desde el momento en que el pensamiento por sí mismo posee su propia luz, la presencia de esta luz deja de ser una prueba suficiente de la existencia de Dios y tiene que buscar sus fundamentos en la consideración del mundo sensible, como había hecho santo Tomás. Aquí Duns Escoto se detiene y reflexiona para asegurar una plena eficacia al intelecto así transformado. Lo que hay de más personal y característico en su doctrina del conocimiento puede definirse en pocas palabras, pero sus consecuencias son de un alcance incalculable: en la filosofía de Duns Escoto todo conocimiento requiere un origen sensible, pero los datos sensibles no constituyen todo el contenido del conocimiento ni lo que garantiza su solidez.

Una de las aplicaciones más importantes de este principio es la que Duns Escoto hace a las pruebas de la existencia de Dios. No hay nada más decepcionante para los espíritus acostumbrados a apoyarse en el fundamento sensible de las pruebas tomistas, que los argumentos puramente abstractos que usa Duns Escoto. Es que la visión de los seres sólo le sirve para concebir la idea de ser, y sólo argumenta sobre ella; la visión de los cuerpos que se mueven le sugiere la idea del cambio; de la necesidad misma de estas ideas se deduce el contenido de sus pruebas, en modo alguno de la existencia contingente y accidental de los seres.

Por todo ese aspecto de su doctrina, Duns Escoto aparece como un metafísico que ve en Dios al ser infinito, y que organiza toda su teoría del conocimiento para permitir a la inteligencia que pruebe ese infinito. Ésta es la razón por la que las pruebas puramente físicas, como la prueba del primero motor, le parecen insuficientes, aunque verdaderas. Si llegamos a una causa primera del movimiento, nada nos autoriza a pasar más adelante y a declarar que esta causa primera es infinita, y también que es Dios. En cambio, si nuestro entendimiento ejerce su actividad sobre la idea del ser como objeto propio, el primer principio que alcanzará será el primer ser, es decir, el ser sin limitación e infinito, que es Dios. Pero, por otro lado, y en la medida en que, con san Buenaventura, considera las operaciones de

Dios fuera de él mismo, Duns Escoto ve en Dios al Amor infinito, principio de la fecundidad que produce todas las cosas en el ser.

Dios es, pues, esencialmente amor. Pero al representar esta palabra de san Juan para convertirla en objeto de sus meditaciones, Duns Escoto percibe en ella una larga lista de consecuencias teológicas y metafísicas. Siendo al mismo tiempo amor supremo y bien supremo, Dios se ama a sí mismo necesariamente; pero ama también libremente otros seres que lo aman, es decir, que pueden participar según su propia medida en el amor infinito que es la beatitud. Esta voluntad, que sólo el amor divino inspira, es la causa primera de la creación. Escoto va tan lejos en este sentido que considera una creación querida de este modo como algo inseparable, en los decretos divinos, de la encarnación. Para que el universo exterior de los seres destinados a amarlo fuese capaz de satisfacerlo, sería necesario que hiciera eclosión un amor infinito, digno de responder al acto de amor que lo habría engendrado. Por ello Dios ha previsto desde toda la eternidad la unión del Verbo con la naturaleza humana, incluso en el caso de que el hombre no hubiera pecado. No es la falta de Adán, es el amor divino el motivo primero de la encarnación.

Si Dios se ha encarnado por amor, por el mismo motivo se revela y también por esto toda la actividad del alma humana tiene que subordinarse a las exigencias del amor, que traducen los movimientos de la voluntad. En este universo nacido de un acto de caridad, el único motivo legítimo de toda operación libre no puede ser sino dar amor por amor. De ahí, en la filosofía y la teología de Duns Escoto, la célebre doctrina de la primacía de la voluntad. No es que el ejercicio de la inteligencia esté subordinado al querer, en la realización del mismo acto de conocer, sino en el sentido de que la voluntad, dirigida hacia Dios por una inclinación natural o un deseo innato que en ella no es más que una llamada de Dios mismo, conduce la inteligencia de acto en acto, hasta el objeto infinito que considerará en la bienaventuranza. Por aquí, Duns Escoto continúa vinculado a las tradiciones más auténticas de la psicología franciscana y, bajo el revestimiento dialéctico que la oculta a nuestros ojos, aparece la inspiración mística de su obra.

Después de esta panorámica del pensamiento franciscano, podríamos considerarlo ya agotado. Pero no es así; todavía fue enriquecido por la obra de Guillermo de Occam. Muchos se preguntan si se trata de un verdadero enriquecimiento. Contra él se suelen dirigir

los mismos reproches que contra Duns Escoto, sin verificar si están más fundamentados en un caso que en el otro. Por otro lado, como sea que a Lutero le hicieron el flaco servicio de considerarlo dependiente de Occam, éste ha estado en un tris de ser visto como el responsable de la Reforma protestante. No hay duda de que el carácter escandaloso de la doctrina de Occam es un descubrimiento moderno; del siglo XIV al XVII nadie se dio cuenta de ello. Las censuras que llovieron sobre él al principio, como sobre muchas doctrinas anteriores a él, no impidieron ni siquiera retrasaron su éxito. Guillermo de Occam, como veremos, seguido durante mucho tiempo por numerosos discípulos, se vio progresivamente abandonado por la insuficiente confianza en la solidez de los fundamentos racionales de la fe. En el caso de Duns Escoto y de san Buenaventura, la historia del pensamiento franciscano permite descubrir la continuidad de sus principios y la unidad de su inspiración. Tendiendo hacia la obra salvadora, insistiendo gustosamente en la primacía del orden práctico de la voluntad y del amor, esta teología camina hacia una síntesis total del saber y de la vida, que desarrolla en el plano del pensamiento el ejemplo ofrecido al mundo por el pobrecillo de Dios, Francisco de Asís.

II. San Antonio de Padua[1]

Nacido hacia 1195 en Lisboa, fue bautizado con el nombre de Fernando. Fue canónigo regular de san Agustín en el monasterio de San Vicente, cerca de la ciudad; después pasó al monasterio también agustino de la Santa Cruz, en Coimbra, donde permaneció nueve años y tuvo ocasión de consolidar su formación intelectual, aprendiendo la dialéctica y sobre todo la teología y adquiriendo una gran familiaridad con la Sagrada Escritura. El clima heroico del triunfo de la cruz contra el islam y el eco del IV concilio de Letrán (1215) lo impulsaron al apostolado. Ante las reliquias de los cinco protomártires franciscanos muertos por su fe en Marruecos, se decidió a entrar en la orden de los frailes menores, precisamente para ir a predicar a los mahometanos y encontrar el martirio. En 1220 partió hacia Marruecos, pero se puso enfermo. Durante el viaje de vuelta, los vientos lo llevaron a las costas de Sicilia, desde donde el santo fue a la Porciúncula para el capítulo general de Pentecostés de 1221. Aquí vio y escuchó a san Francisco. Fue destinado a predicar y a enseñar. Fue el primero que enseñó teología a los frailes menores en Bolonia, con la licencia expresa de san Francisco.

1. La primera vida de san Antonio de Padua, la *Legenda assidua*, fue compuesta por un fraile menor desconocido poco después de la canonización (1232); narra especialmente el apostolado del santo en Padua. Esta fuente preciosa fue traducida al italiano y comparada con otros documentos por A.F. Pavanello (Padua 1946). Edición latina de L. de Kerval (París 1904). Biografías más recientes: L. Arnaldich, *San Antonio, Doctor evangélico*, Barcelona 1958 y sobre todo J. Toussaert, *Antonius von Padua*, Colonia 1967.

Hacia 1225 se mueve por el mediodía de Francia; enseñó en Montpellier, Toulouse y Puy-en-Velay. De vuelta en Italia después de la Pascua de 1227, fue elegido ministro provincial de la Italia superior. En ese tiempo visitó a los religiosos, predicó y escribió sus *Sermones dominicales;* en Roma, predicó en presencia de los cardenales y del papa Gregorio IX, que lo llamó «Arca del Testamento y archivo de las Sagradas Escrituras». En el capítulo general de 1230 fue exonerado del oficio de ministro y pudo entregarse con libertad al ministerio de la palabra y a escribir los *Sermones de Sanctis*, como le había pedido el cardenal de Ostia, Rolando de Conti, después Alejandro IV. El año 1231 representa el apogeo de su apostolado que tuvo, en ese momento, un carácter social. Murió el 13 de junio de 1231.

Entre sus escritos, aparecen como ciertos los *Sermones per annum dominicales* y los *Sermones in festivitatibus Sanctorum per anni circulum*, y sólo de los mismos habla la *Legenda assidua*[2]. En el estado actual de las investigaciones se pueden considerar dudosos los *Sermones in Psalmos*, editados por A. Azzoguidi en Bolonia en 1757, y atribuidos por la tradición manuscrita francesa al cardenal G. Algrin d'Abbeville[3]. Deben considerarse espúreos los *Sermones quadragesimales*, los *Sermones de Sanctis*, las *Concordantiae morales sacrorum*

2. De estos sermones tenemos una edición moderna, empezada por A.M. Locatelli en 1895, continuada por G. Munaron, G. Perin, M. Scremin y terminada en 1913 *(S. Antonii Patavini Sermones dominicales et in solemnitatibus)*, garantizada por 13 códices de los siglos XIII y XIV que atribuyen explícitamente dichos sermones a Antonio. Aunque esta edición nos ofrezca una base suficiente para reconstruir el pensamiento genuino del santo, es muy defectuosa. Véase G. Cantini, *De fontibus sermonum sancti Antonii qui in editione Locatelli continentur*, «Antonianum» 6 (1931) 327-380.

3. A. Callebaut, *Les sermons sur les Psaumes, imprimés sous le nom de saint Antoine, restitués au card. Jean d'Abbeville*, «Archivum franciscanum historicum» 25 (1932) 161-174.

biblorum[4], la *Expositio mystica in S. Scripturam*, el *Incendium amoris* y el *Sacrum commercium S. Francisci cum domina paupertate*.

Con una buena formación teológica, fue fructífero en su enseñanza y predicación[5], eminente en su doctrina, que se manifiesta sobre todo en la interpretación y el comentario de la Escritura.

Dada su preparación esencialmente bíblica, Antonio aprecia sobremanera la palabra de Dios y la utiliza ampliamente, interpretándola según los cuatro sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico. Aun reconociendo el valor fundamental del sentido literal e histórico, prefiere el alegórico y el moral porque los cree más útiles pastoralmente en su predicación práctica[6]. Fuente de su exégesis y de las ricas interpretaciones bíblicas son los santos padres, que cita a menudo sin decirlo explícitamente.

Antonio fue primariamente un gran orador, no carente del carisma de la popularidad; pero no por esto hay que negarle los atributos de teólogo, maestro y doctor escolástico, situado naturalmente a comienzos del XIII. Es un teólogo y un doctor con una fisonomía particular, como reconoció Pío XII en su breve *Exulta Lusitania felix* (1946), en que lo declaraba doctor de la Iglesia universal con el título de «Doctor evangélico»[7].

La teología de Antonio es netamente agustiniana; por eso expone la doctrina de la gracia con gran precisión. Franciscanas son sus posiciones y los planteamientos teológicos relativos a las doctrinas cristológicas[8] y mariológicas que formarán en el futuro, debidamente desarrolladas, los distintivos de la escuela franciscana. Su apologética y sus victorias sobre los herejes le merecieron el título de «martillo de los herejes»[9].

Pero, más que especulativo, Antonio es práctico. Fiel a las recomendaciones de la *Regla* franciscana, predica a los pueblos la lucha contra los vicios y también la práctica de la virtud; sus temas preferidos son los preceptos de la moral cristiana. Se muestra en esto un insuperable analizador de los vicios capitales como se vivían en las diversas clases sociales. Combate sobre todo el orgullo, la lujuria, la avaricia. Al indicar el camino de la salvación presenta un justo punto medio entre la relajación y el rigorismo exagerado. Su moral es predicada más a partir de los principios fundamentales que a partir de los principios especiales; casi nunca es jurídica ni canónica; como teólogo moral se manifiesta más asceta que casuista. Particularmente importante para él es el tema del sacramento de la penitencia.

Antonio se revela, además, un asceta y un místico profundo y esboza con mano segura, apoyado en su propia experiencia, el camino de la perfección cristiana[10]. Una vez inculcada la necesidad de la penitencia, insiste especialmente en la fe, la humildad, la pobreza, la castidad, el amor a Dios y a la Iglesia, la compasión por los pobres, el espíritu de oración. Sobre éste fundamenta la vida contemplativa y proclama su superioridad.

Las fuentes de su mística se hallan en el Occidente, en Agustín, Gregorio y Bernardo. No ha recibido el influjo del Pseudo-Dionisio; en cambio, depende de Guillermo de Saint-Thierry y de Ricardo de San Víctor. Su mística, sin embargo, mantiene una nota de originalidad. Admite, además de la contemplación pasiva, la contemplación

4. A. Kleinhans, *De concordantiis biblicis s. Antonio Patav. aliisque fratribus Minoribus saeculi XIII atributis*, «Antonianum» 6 (1931) 273-326.

5. G. Cantini, *La tecnica e l'indole del sermone medievale ed i sermoni di san Antonio di Padova*, «Studi francescani» 6 (1934) 60-80, 195-224; P.S. Doimi, *La dottrina della predicazione in San Antonio di Padova*, Padua 1952; J. Longère, *La prédicationi médiévale*, París 1983.

6. Véase L.F. Rohr, *The use of Sacred Scripture in the Sermons of St. Anthony of Padua*, Washington 1949.

7. En ocasión de la proclamación de san Antonio de Padua como doctor de la Iglesia (1946), numerosas publicaciones analizaron su vida, obra y doctrina. Así *S. Antonio dottore della Chiesa. Atti delle settimane antoniane tenute a Roma e a Padova nel 1946*, Ciudad del Vaticano 1947; *S. Antonio di Padova, dottore evangelico*, volume commemorativo... dei FF. Minori Conventuali, Padua 1946; *Doctor evangelicus*, Bois-le-Duc 1949. Señalemos también las monografías de R. Huber, *Saint Anthony of Padua, Doctor of the Church Universal*, Milwaukee 1948; F. Lopes, *Santo Antonio de Lisboa, Doctor evangelico*, Braga 1946; F. Quintana, *San Antonio de Padua, Doctor de la Iglesia*, Lima 1946. A pesar de la referencia general al título de «doctor evangélico», recomendamos C. Balic, *S. Antonio Dottore evangelico*, en *S. Antonio dottore della Chiesa*, o.c. en esta nota, p. 5-30.

8. J.M. Cummings, *The christological content of the Sermones of St. Anthony*, Padua 1953.

9. D. Scaramuzzi, *La figura intellectuale di san Antonio di Padova*, Roma 1934.

10. Cf. a este respecto A. Blasucci, *La spiritualità di san Antonio di Padova*, en *San Antonio dottore evangelico*, o.c. en la nota 7, p. 121-132; íd., *La teologia mistica di san Antonio*, en *San Antonio dottore della Chiesa*, o.c. en la nota 7, p. 195-222; J.J. Heerinckx, *Sanctus Antonius Patav., auctor mysticus*, «Antonianum» 7 (1932) 39-76, 167-200; íd., *Les sources de la théologie mystique de saint Antoine de Padove*, «Revue d'ascétique et de mystique» 13 (1932) 225-256; íd., *La mistica di san Antonio di Padova*, «Studi francescani» 5 (1933) 38-60.

activa[11]. El objeto primario de la contemplación pasiva es Dios; el objeto secundario, la humanidad de Cristo. La contemplación pertenece a la inteligencia y a la voluntad, pero la primacía corresponde a esta última. Precediendo a Juan de la Cruz, describe perfectamente las tres señales de la noche mística de los sentidos. Antonio sostiene que todos los fieles están llamados a la contemplación infusa y los estimula a aspirar a la misma.

III. Alejandro de Hales

Nacido en Hales, en el condado de Gloucester, hacia los años 1186-1190, Alejandro fue a París donde terminó los estudios. Maestro en artes antes de 1215, después maestro en teología hacia 1221, desempeñó un papel importante en las crisis universitaria de los años 1229-1231. Fue a Roma en calidad de delegado de la Universidad de París con Guillermo de Auxerre. En parte gracias a sus gestiones, Gregorio IX reorganizó el *Studium* parisino. En 1236 ingresó en la orden de los frailes menores en París, cuando contaba unos cincuenta años. Fundó la escuela franciscana de París, de la que fue el primer regente y donde se formaron bajo su dirección Juan de la Rochelle, Odón Rigaud y san Buenaventura. Murió en París en 1245[12].

Con Alejandro de Hales empieza la edad de oro de la escolástica. Sus obras son numerosas. Además de los innumerables *Sermones*, compuso una gran *Glosa sobre los cuatro Evangelios*, conservada en el mas. 162 de Reims y en Durham, así como un *Comentario a los Salmos*, parcialmente conocido. Su *Comentario a las Sentencias* tiene una importancia capital para la historia de la escolástica; hay que añadir también las *Quaestiones disputatae*. Hacia 1236 empezó la compilación de una vasta *Summa theologica* o *Summa Halensis*[13]. Antes

11. L. Meier, *De contemplationis notione in sermonibus sancti Antonii Patav.*, «Antonianum» 6 (1931) 361-380.

12. Los elementos esenciales de la biografía y de la carrera teológica de Alejandro de Hales fueron establecidos por V. Doucet en el prefacio a la edición de la *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, Quaracchi 1951, p. 56*-74*. Véase también P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* II, París 1933, p. 15-24; E. Longpré, *Alexandre de Hales*, en *Catholicisme*, 1, París 1948, p. 308-309; R. Huber, *Alexander of Hales. His life and influence on medieval scholasticism*, «Franciscan studies» 5 (1945) 434-454.

13. Sobre el conjunto de la obra de Alejandro, véase la importante introducción

de la labor realizada por los que prepararon la edición crítica de Quaracchi, dicha *Summa* fue considerada como una obra de Alejandro, pero en realidad es una especie de trabajo común de su escuela. Las partes más importantes de la *Summa Halensis* estaban completas en el año de la muerte de Alejandro. Más tarde, se añadieron partes ligeramente retocadas del comentario a las sentencias de Buenaventura, sobre todo a la doctrina sobre el estado original contenida en el tercer libro. El cuarto libro de la *Summa Halensis*, la doctrina de los sacramentos, de nivel inferior en comparación con las otras partes, fue completado por Guillermo de Melitona, pero no quedó terminado.

En cuanto al lugar de la *Summa Halensis* en la historia del pensamiento, los diversos autores que le sirven de fuente, con su diversa relación a Aristóteles o bien en la dirección neoplatónico-agustiniana, se armonizan del modo siguiente: según se mire el descenso del ser increado hacia el creado o, al revés, el ascenso desde el creado al increado, el concepto de ser que aparece en la *Summa* es neoplatónico en el primer caso *(diffusio summi boni)* y aristotélico en el segundo (conocimiento de los ámbitos del ser, conocimiento del mundo, doctrina de la abstracción). La forma de pensar aristotélica y platónica son métodos que se complementan entre sí y no se hallan simplemente yuxtapuestos[14]. No se puede olvidar que Alejandro de Hales

de V. Doucet, que completa el trabajo de M. Henquinet, en los *Prolégomènes à Alexandre de Halès. Summa theologica*, t. IV, Quaracchi 1948. «Les prolégomènes du P. Doucet —escribe el padre Chenu— éclairent de près, sur la *doctrina sacra* comme ailleurs, jusque dans les détails rédactionnels, le travail en cours dans les générations de 1220 à 1245, à une heure décisive de la scholastique» (*La théologie comme science au XIII^e siècle*, París 1957, p. 13, n. 1). El padre Henquinet y el padre Doucet son los dos últimos grandes especialistas de Alejandro de Hales. Se han distinguido por las ediciones de textos del maestro franciscano. Así F.M. Henquinet, *De centum et septem quaestionibus halesianis, cod. Tudertini 129*, «Antonianum» 13 (1938) 334-366, 489-505; así como *Le commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences enfin retrouvé*, en *Miscellanea Giovanni Mercati* II, Ciudad del Vaticano 1946, p. 1-24; V. Doucet, *A new source of the Summa fratris Alexandri: The commentary on the Sentences of Alex. of Halès*, «Franciscan studies» 6 (1946) 403-417. Los franciscanos de Quaracchi, por otro lado, emprendieron la edición de la *Summa theologica* de Alejandro de Hales. Empezada en 1924, el último volumen salió en 1948. Después, los mismos editores publicaron otros escritos de Alejandro, es decir, la *Glossa in quattuor libros Sententiarum* (1951) y las *Quaestiones disputatae*, t. I-II (1960).

14. Para todo este tema, que tanta importancia tiene para comprender la orientación de la teología franciscana, véase E. Gössmann, *Metaphysik und Heilgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*, Munich-Paderborn 1964.

«es un autor de transición, un poco como Guillermo de Auxerre, pero más abundante, más documentado que éste»[15].

En suma, situado en la corriente agustiniana de la escuela de San Víctor, Alejandro de Hales forma un eslabón importante en la cadena de los autores que contribuyeron a elaborar el método de la teología escolástica[16]. En efecto, influido por los predecesores, como Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia y san Ramón de Penyafort, su obra marcó al mismo tiempo a los teólogos del siglo —franciscanos o no—, entre los cuales hay que citar sobre todo a Odón Rigaud, san Buenaventura, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, y también a autores menos conocidos, como Juan de la Rochelle y Guillermo de Melitona[17]. Fue recomendado por la sede

15. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, p. 219-220.

16. Fr. Picavet ha comparado a Alejandro de Hales con Abelardo, y lo considera como uno de los creadores del método escolástico. Lo considera desde el punto de vista del método de exposición de la doctrina sacra. Al dividir su *Summa* en *cuestiones,* subdivididas a su vez en *miembros* y *artículos* que incluyen tres partes: la exposición de los argumentos negativos, la de los argumentos positivos, la conclusión con un esbozo de solución, el maestro franciscano —dice— legó a sus sucesores un procedimiento que se volvería clásico y que, de hecho, no es más que el método *sic et non* inaugurado por Abelardo; cf. *Abélard et Alexandre de Halès créateurs de la méthode scolastique,* en *Études de critique historique,* París 1896, p. 209-230. Sobre la evolución de la *quaestio* después del *sic et non* de Abelardo, véase M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* Montreal-París 1954, p. 71-73; íd., *La théologie au douzième siècle,* París 1957.

17. La situación y la posición de Alejandro de Hales en las corrientes de la doctrina de su tiempo han sido descritos en la introducción a la *Summa theologica* (1948). El padre Doucet muestra en qué aspectos es Alejandro de Hales un eslabón entre sus predecesores —Ramón de Penyafort, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Felipe el Canciller— y los teólogos posteriores, franciscanos y dominicos. Su papel en relación con éstos fue expuesto por B. Pergamo, *De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi Melitona et codicis Vat. lat. 782, circa naturam theologiae, deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis,* «Archivum franciscanum historicum» 29 (1936) 3-54, 308-354; *Prolégomènes* a las *Quaestiones disputatae,* ed. Quaracchi 1960, t. I, p. 6. Véase también las indicaciones de H. Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts,* Friburgo 1904, p. 211-231, sobre los estudios entre los franciscanos y sobre los discípulos de Alejandro; F.M. Henquinet, *Le canoniste Mainfroid de Tortona, disciple d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle,* «Archivum franciscanum historicum» 33 (1940) 221-225; H. Neufeld, *Zum Problem des verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Grossen zur theologischen Summe Alexanders von Hales,* «Franziskanische Studien» (1940) 65-87.

romana[18]; en la orden franciscana fue propuesto como el maestro oficial de teología[19]. La admiración de todos por la solidez de su doctrina y de sus obras le valieron los títulos de *Doctor irrefragabilis* y *Doctor doctorum*[20].

La expresión acabada y más clara de su concepción de la teología como ciencia se halla en la primera cuestión de la *Summa* (1236), articulada en cuatro puntos.

En el primero se plantea la cuestión esencial de saber si la teología es ciencia. Después de presentar las objeciones más importantes contra el carácter científico de la teología (carácter histórico de los hechos bíblicos y la distinción agustiniana de los *credibilia* e *intelligibilia*), observa que el conocimiento se puede obtener de dos maneras: por razonamiento propio y, desde el exterior, por inspiración. La teología, que procede por inspiración divina, asegura más certeza de la que puede ofrecer cualquier otra disciplina científica. En definitiva[21], pasando del objeto de la teología al de la Escritura, con el que coincide prácticamente, Alejandro observa que los hechos históricos revisten una significación diferente, según se consideren en las otras disciplinas o en la Escritura. Mientras que los hechos permanecen en su singularidad histórica en las demás ciencias, en la Escritura, en cambio, tienen una significación universal y, por tanto, son susceptibles de inteligibilidad. Los hechos singulares narrados en la Biblia obtienen así valor de universalidad, porque representan hechos ejemplares o de significación y aplicación más generales.

Por otro lado, a fin de mostrar que, si hay incompatibilidad entre credibilidad e inteligibilidad, esta incompatibilidad no es absoluta, Alejandro establece que el *credibile* puede presentarse en tres formas, y sólo la primera excluye la inteligibilidad[22].

18. Véase la bula de Alejandro IV, *De fontibus paradisi,* del 7 de octubre de 1255.

19. Designado como Maestro oficial de los franciscanos por el General Gerardo Odón, en el capítulo de Perpiñán de 1331, y confirmado por el capítulo de Toulouse, presidido por el General Leonardo de Giffon en 1373. Su influencia y autoridad en la doctrina y la enseñanza serán grandes; incluso parecerán excesivas a los ojos de Rogerio Bacon.

20. Véanse los numerosos testimonios en los *Prolégomènes* a la *Glossa in quattuor libros Sententiarum,* ed. Quaracchi 1951.

21. En la *solutio,* Alejandro de Hales amplía la noción de ciencia estricta para pasar a la de *sapientia,* que es un conocimiento *movens affectionem ad bonitatem.*

22. Está el *credibile numquam intelligibile:* tales son los hechos puramente históricos. La segunda forma es la de los hechos *quae creduntur et intelliguntur:* de éstos

Para Alejandro de Hales, como para los demás teólogos de la época, *sacra scriptura* y *sacra pagina* o *theologia* son términos doctrinalmente equivalentes. Así, la exposición consagrada a la determinación del modo de presentar la Escritura constituye una magnífica indicación para comprender su concepción de la teología.

Cuando destaca que el modo escriturístico y teológico es científico, los objetores le contestan alegando que el modo teológico es más poético *(poeticus)*, narrativo *(historicus)* y lleno de imágenes *(parabolicus)*[23]. El procedimiento teológico es velado; no se desarrolla en expresiones inmediatamente claras y transparentes como en las otras *artes*. Además, la Escritura no se presenta en forma de definiciones *(modus definitivus)*, de divisiones analíticas *(modus divisivus)* o de razonamientos silogísticos *(modus collectivus)*, que son los característicos de la ciencia.

Siguiendo a Dionisio, Alejandro dice que la razón por la que la Escritura se expresa según un modo poético es la debilidad de nuestra inteligencia para la comprensión de las cosas divinas. Por otro lado, si en las demás ciencias puramente intelectuales —*scientiae veritatis*— la aprehensión de la verdad tiene lugar por medio de los análisis, definiciones y razonamientos, el modo bíblico, que es el de una *scientia affectus et pietatis*, procede más bien de manera concreta, perfectamente adaptada a la exhortación espiritual, según un modo *praeceptivus, exemplativus, exhortativus, revelativus, orativus*.

Ello no impide que Alejandro responda que la teología es más cierta que las otras ciencias, al estar fundamentada en la inspiración y apoyada en el testimonio del Espíritu Santo. Como sabiduría y como ciencia de experiencia espiritual, la teología supone más certeza que las ciencias puramente especulativas[24].

---

se ocupa la teología y la Escritura; singulares en sí mismos, son susceptibles de universalización por una aplicación más general, por su ejemplaridad, por la amplitud de su significación, por la eficiencia de su causalidad. La tercera forma afecta las verdades de orden racional que son inteligibles en sí mismas y pueden a fortiori ser propuestas a la creencia de la fe: es el caso de las verdades *quae intelliguntur et creduntur*. De estas consideraciones se desprende una conclusión: *Non repugnat ergo doctrinam theologiae esse credibilium et esse scientiam.*

23. Véase sobre este tema, Ll. Duch, *Llenguatges oblidats en teologia*, «Qüestions de vida cristiana» 93 (1978) 60-83, donde ofrece una breve panorámica de la constitución del lenguaje teológico medieval que supone una ruptura con la poesía.

24. Véase I. Biffi, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza,*

Alejandro de Hales considera, por tanto, la teología como ciencia y como sabiduría. Ésta sólo imperfectamente es distinta de la ciencia y, si está llamada a calificar la teología, en parte lo está por un motivo apologético: el deseo de conferir a la teología cierta superioridad respecto de las demás disciplinas, que son propiamente las ciencias en sentido estricto.

IV. San Buenaventura

1. *Vida*[25]

San Buenaventura nació hacia 1221 en Bagnorea, hoy suburbio de Bagnoregio, cerca de Viterbo. Enviado a la facultad de artes de París hacia 1236, tomó el hábito franciscano alrededor del año 1243 y estudió teología bajo la dirección de Alejandro de Hales († 1245), de

---

sapienza e logica della storia della salvezza (nella Somma Halense, in Odone Rigaldo e Guglielmo di Meliton), «Theologia» 2 (1973) 191-231.

25. Sobre los elementos de esta biografía véase J.G. Bougerol, *La chronologie de saint Bonaventure*, en *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Tournai-París 1961, p. 239-246. Bougerol propone como fecha del nacimiento aproximadamente el año 1217 (p. 240), véase un intento de precisión para ciertas fechas, a partir de textos que no han sido suficientemente explotados, en J.F. Quinn, *Cronology of St. Bonaventure*, «Franciscan studies» 32 (1972) 168-186. Véase también E. Longpré, *Bonaventure*, en DS I, 1932, p. 1768-1843, y en DHGE 9, 1937, p. 741-788 y en *Catholicisme*, 2, 1950, p. 122-138. Sobre su fisonomía y personalidad espiritual, véase R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1928; V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, París 1943; J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, París 1963; como biografía L. Lemmens, *Der heilige Bonaventura*, Munich 1909; P. Carvalho - E. Castro, *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain*, París 1923. Véase también É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, París ³1953 (trad. castellana, Bilbao 1960); J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich 1959; H. Urs von Balthasar, *Bonaventure*, en *La gloire et la croix* II, París 1968, p. 273-323. El estudioso de san Buenaventura se podrá beneficiar de J.G. Bougerol, *Bibliografia bonaventuriana (c. 1850-1973)*, en *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 vols., Roma 1974, a la que hay que añadir las conmemoraciones del VII centenario de su muerte: véase, pues, entre otras, «Doctor seraphicus» 21 (1974), número especial con motivo del VII centenario de la muerte de S.B.; *Incontri bonaventuriani*, Montecalvo Irpino 1974; *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974; *Bonaventuriana. Saggi in ocasione del VII Centenario della morte di s.B.*, Jerusalén 1974; *VII Centenario del Concilio lionese e dei dottori Tommasco e Bonaventura*, «O Theologos. Cultura cristiana di Sicilia» (1974); *Bonaventura - Thomas von Aquin 1274-1974*, «Theologie und Philosophie» 49 (1974).

Juan de la Rochelle († 1245), de Odón Rigaud († 1275) y quizá también de Guillermo de Melitona († 1257). En 1248 inició su docencia comentando el *Evangelio de san Lucas*, y a partir de 1250 las *Sententias* de Pedro Lombardo. Después de 1253 compuso sus *Quaestiones disputatae* y el *Breviloquium*, pequeña suma teológica. Alrededor de esa fecha tuvo lugar la crisis que debía oponer el clero secular a dominicos y franciscanos, primero sobre la cuestión de la universidad y después —motivo más importante y vital— sobre la legitimidad de las dos nuevas órdenes mendicantes. Éstas fueron atacadas directamente por Guillermo de Saint-Amour en su *Tractatus de periculis novissimorum temporum* (1256). San Buenaventura respondió, en nombre de los frailes menores, con sus *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*.

Con la intervención de Alejandro IV se calmó momentáneamente el conflicto. Entre otras disposiciones, obligó a la universidad a recibir oficialmente entre los doctores a fray Buenaventura y a fray Tomás de Aquino. La ceremonia tuvo lugar el 23 de octubre de 1257, cuando Buenaventura ya había tenido que renunciar a la enseñanza, porque había sido elegido ministro general de la orden de los frailes menores, el 2 de febrero de ese año.

La orden se hallaba en un momento de euforia. Pero no faltaban los disturbios por las doctrinas joaquinitas y las tendencias extremas de los espirituales. Había que moderar el celo de algunos, estimular a otros, perfeccionar la misma organización. El nuevo ministro general, hombre ponderado y firme, fue providencial. Uno de los actos más memorables de su generalato fue la publicación de las *Constituciones generales*, redactadas en el capítulo de Narbona (1260). Tal como había pedido el mismo capítulo, Buenaventura escribió la vida de san Francisco, para poner fin a las interminables discusiones sobre el ideal del fundador. Defendió los estudios en la orden, contra algunos espirituales que los creían contrarios al espíritu de san Francisco, y con su ejemplo demostró que los estudios podían servir para amar a Dios y hacerlo amar.

San Buenaventura residía habitualmente en París; viviendo al lado de la universidad no se podía desinteresar del movimiento de las ideas. Durante diez años se abstuvo de intervenir en el mismo, pero después, la difusión de las ideas averroístas le indujeron a dar, contra éstas, dos series de conferencias cuaresmales: *De decem praeceptis* (1267) y *De donis Spiritus Sancti* (1268). Casi todas las tesis denunciadas fueron después condenadas, en 1270, por el obispo de París, Esteban Tempier.

Un nuevo ataque contra las órdenes mendicantes tuvo lugar en 1264 por parte de Gerardo de Abbeville, y san Buenaventura fue de los primeros en combatirlo con su *Apologia pauperum* (1270), «la obra más perfecta de la literatura franciscana» (Longpré).

Al ver que, a pesar de la intervención de Esteban Tempier y de la Santa Sede, las doctrinas averroístas se difundían, Buenaventura dio sus conferencias *In Hexaemeron* (1273) a un numeroso auditorio, y en ellas su pensamiento halla una plena y vigorosa expresión. Dichos discursos fueron interrumpidos con su elevación al cardenalato y su nombramiento como obispo de la sede de Albano por parte de Gregorio X, con el encargo preciso de preparar el concilio de Lyón de 1274.

Este concilio, orientado a la unión con la Iglesia griega, conoció un gesto esperanzador el 28 de junio, la última gran alegría de Buenaventura, ya que poco tiempo después —la noche del 14 al 15 de julio— murió asistido por el mismo papa.

2. *Escritos*

Las obras de Buenaventura fueron frecuentemente transcritas y se le atribuyeron muchos opúsculos místicos. Las ediciones completas o parciales de los textos originales latinos y las traducciones en lenguas modernas son numerosísimas, aunque su lista sólo tiene un valor histórico, después de aparecer la edición crítica, realizada por los franciscanos del colegio San Buenaventura de Quaracchi, cerca de Florencia, desde 1882 hasta 1902, bajo la dirección del padre I. Jeiler[26].

2.1. *Obras teológicas*

Los *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (vols. I al IV) fueron escritos de 1250 a 1254 y generalmente se con-

26. Trad. castellana de esta edición: *Obras de san Buenaventura*, Madrid 1945-1949, BAC 6, 9, 19, 28, 36, 49, a cargo de L. Amorós, B. Aperribay, M. Oromí.

sideran como los mejores; revelan la fuerza especulativa de su espíritu y sus tendencias doctrinales.

El *Breviloquium* (vol. V, p. 199-291), escrito alrededor de 1257, es una brevísima suma teológica. Muestra la alta idea que tenía de la teología especulativa, y algunas de sus tesis más apreciadas están expuestas con mayor claridad que en los *Commentarii*[27].

La edición crítica ha publicado diversas *Quaestiones disputatae:* siete *De scientia Christi,* ocho *De mysterio Trinitatis,* cuatro *De perfectione evangelica* (vol. V, p. 1-198). Otras han sido reconocidas posteriormente: dos *De existentia angelorum* y *De mendicitate*[28]; diez *De caritate et de novissimis*[29]. Además, V. Doucet[30] y F.M. Henquinet[31] atribuyen a Buenaventura, con mayor o menor certidumbre, un conjunto de otras cuestiones teológicas.

El texto de las conferencias sobre los *Diez mandamientos* (1267), sobre *Los dones del Espíritu Santo* (1268) y sobre el *Hexaemeron* (1273) no fue redactado por Buenaventura, sino por sus oyentes (vol. V, p. 327-503). F. Delorme (o.c. en la nota 28) publicó un texto de las conferencias *In Hexaemeron* que permite controlar y tal vez corregir el publicado por los editores de Quaracchi (vol. V, p. 327-454)[32].

El breve tratado *De reductione artium ad theologiam* ha sido con-

27. Trad. francesa con introducción y notas de J.-G. Bougerol, París 1967. Véase G. Tavard, *La théologie d'après le Bréviloque de saint Bonaventure,* «L'année théologique» 10 (1949) 201-214.

28. Han sido identificadas y publicadas por F. Delorme, *S. Bonaventurae collationes in Hexaemeron et bonaventuriana quaedam selecta,* Florencia, Quaracchi 1934, p. 295-327 y 328-356.

29. Fueron encontradas por P. Glorieux y publicadas en «France franciscaine» (1936ss.).

30. *Descriptio codicis 172 bibliothecae comunalis Assisiensis,* «Archivum franciscanum historicum» 25 (1932) 514-515; íd., *Quaestiones centum ad scholam franciscanam saec. XIII ut plurimum spectantes,* ibídem 26 (1933) 474-496.

31. *Un brouillon autographe de s. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences,* «Études franciscaines» 44 (1932) 635-655; 45 (1933) 59-82.

32. Hay que advertir que en sus *Collationes in Hexaemeron,* Buenaventura se inspira en la *secunda definitio* de Joaquín de Fiore, en el tratamiento de los siete sellos del *Apocalipsis.* Esto le permite introducir en la escatología franciscana, que había desarrollado antes una hermenéutica de ambos Testamentos, una serie de siete *tempora,* un sábado histórico final y una futura orden seráfica. Véase E.R. Daniel, *St. Bonaventure's debt to Joachim,* «Mediaevalia et humanistica» 11 (1982) 61-75.

siderado por un especialista como «la contribución más importante de la edad media a la introducción a la teología»[33].

2.2. *Escritos exegéticos*

El más importante es el *Comentario de san Lucas* (1248), obra juvenil, probablemente retocada más tarde, útil sobre todo para los predicadores.

2.3. *Escritos ascéticos y místicos*

El más célebre es el *Itinerarium mentis in Deum* (vol. V, p. 293-316) escrito en el mes de octubre de 1259, muy leído, traducido y comentado[34].

Cosa parecida se podría decir del *De triplici via* (1259; VIII, p. 3-27) donde, en términos concisos, san Buenaventura expone las grandes líneas de su doctrina mística[35].

Devotísimo de la humanidad de Cristo, Buenaventura escribió sobre ella con suavidad en el *Lignum vitae* (VIII, p. 68-87), en el *Vitis mystica* (VIII, p. 159-229) y en el *De quinque festivitatibus pueri Jesu.*

Los *Sermones* de san Buenaventura (V, p. 532-574 y IX) fueron pronunciados ante auditorios muy diversos y especialmente en ambientes instruidos: clero, religiosos, universitarios, lo cual explica la riqueza de su contenido doctrinal[36].

Después de la edición de Quaracchi de las obras de san Buenaventura, se descubrieron cerca de veinte obras por diversos estudiosos

33. G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie,* París 1926, p. 365.

34. Trad. castellana de P. Masa, *Itinerario de la mente a Dios, seguido de Reducción de las ciencias a la teología,* Madrid 1953. Para mejor comprender la obra, cf. F. Guillén Preckler, *Algunos aspectos del prólogo del Itinerarium mentis in Deum,* «Franciscanum» (Colombia) 11 (1969) 2-18; J.-G. Bougerol, *L'aspect original de l'Itinerarium mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son temps,* «Antonianum» 52 (1977) 309-325.

35. J.-Fr. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique, le De triplici via,* París 1934.

36. G. Cantini, *San Bonaventura de Bagnoregio,* «Antonianum» 15 (1940) 29-74, 155-188, 245-274.

(entre ellos F.M. Henquinet, F. Delorme, V. Doucet, P. Glorieux), pero algunas son de dudosa autenticidad. De particular importancia es la *Reportatio*, más breve, de las *Coll. in Hexaemeron;* también son importantes: *Quaestiones de oratione; In coena Domini; Meditationes de passione Christi.*

Por otro lado, son numerosos los apócrifos bonaventurianos (en el vol. X de las *Opera omnia* de la ed. de Quaracchi se señalan 108), entre los cuales figuran las *Meditationes vitae Christi,* que se atribuyen a Juan de Caulibus (C. Fischer cree que en parte se tienen que atribuir a san Buenaventura, por la incorporación en ellas de las *Meditationes de passione,* que invariablemente se asignan a Buenaventura)[37]; *Speculum B.M.V.* de Conrado de Sajonia; *Speculum disciplinae,* de Bernardo de Biberac; *Stimulus amoris,* de Jacobo de Milán; *Mystica theologia,* de Hugo de Balma, cartujo; sin embargo, sobre la *Pharetra,* reivindicada por algunos críticos para Gilberto de Tournai, hay que destacar la nueva atribución a san Buenaventura, con sólida probabilidad[38]. G. Tavard descubrió todavía en un ms. de Todi una cuestión disputada *De theologia,* que cree poder atribuir a san Buenaventura[39].

3. *Doctrina*

3.1. *Fuentes de inspiración de su doctrina*

No es necesario decir que la principal fuente de inspiración es la Sagrada Escritura, como muestran las innumerables citas diseminadas por sus obras, tantas que su elenco ocupa noventa y cuatro páginas (a tres columnas) de la gran edición. Cuando cita un texto, generalmente da su referencia, con indicación del libro y el capítulo.

37. C. Fischer, *Die Meditationes Vitae Christi. Ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage,* «Archivum franciscanum historicum» 25 (1932) 3-35, 175-209, 305-348.

38. Véase G. Abate, *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura, O. Min. (c. 1217-1274),* «Miscellanea francescana» 50 (1950) 109ss, especialmente n. 3.

39. G. Tavard, *St. Bonaventure disputed questions de theologia,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 17 (1950) 187-236. Esta atribución es contestada por J.G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure,* Tournai-París 1961, p. 250.

Así, mientras en el prólogo de las *Sentencias* afirma la búsqueda racional de una manera estricta, en el *Hexaemeron* la teología aparece como la ciencia de la Escritura; el *Breviloquium* es la etapa intermedia de esta evolución[40]. No es difícil mostrar el uso de los cuatro sentidos de la Escritura. En el *Hexaemeron,* en el *Breviloquium* y en el *De reductione artium ad theologiam,* san Buenaventura pone de relieve «el dinamismo de los sentidos espirituales, su estructura de integración y su facultad asimiladora». Estos sentidos establecen el vínculo entre el *credibile* y el *intelligibile,* de que hablaba Alejandro de Hales[41].

La doctrina de san Agustín se adapta maravillosamente a la espiritualidad franciscana que está en la base de la teología de Buenaventura; más que cualquier otro contemporáneo, habla de san Agustín con un gran respeto. Lo considera el doctor *maxime authenticus inter omnes expositores sacrae Scripturae*[42], y se ha calculado que en la edición crítica de Quaracchi es citado 2625 veces. Buenaventura no se contentó con recurrir a los habituales florilegios y cadenas de textos, sino que llegó directamente a las obras y asimiló su doctrina, de modo que la obra de Buenaventura representa la mejor síntesis del pensamiento agustiniano medieval[43].

Entre los autores preferidos, hay que señalar el Pseudo-Dionisio[44]

40. C. Bérubé, *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure,* «Collectanea franciscana» 40 (1970) 5-70.

41. L. Prumières, *Herméneutique bonaventurienne, présentation et traduction de textes de saint Bonaventure,* «Études franciscaines» 23 (1973) 297-318. En cuanto a los sentidos de la Escritura, mantiene su valor el artículo de K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure,* «Revue d'ascétique et de mystique» 14 (1933) 263-299.

42. *Quaestio disputata de scientia Christi,* q. 4 (vol. V, p. 23).

43. Véase E. Longpré, *S. Augustin et la pensée franciscaine,* «France franciscaine» 15 (1932) 5-76; T. Moretti-Constanzi, *El Intellectus fidelis en el agustinismo de S. Buenaventura,* «Augustinus» 19 (1974) 145-161; J. Oroz Reta, *San Buenaventura. Aristotelismo y agustinismo,* ibídem, 171-188.

44. Véase J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite,* «Études franciscaines» 18 supl. (1968) 33-123; íd., *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne,* «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 36 (1969) 131-167; véase también C. Bérubé, *Noms de Dieu et présence de Guibert de Tournai, Anselme et Denys chez saint Bonaventure,* «Collectanea franciscana» 46 (1976) 5-61, donde, a la luz de diversos textos de Guiberto de Tournai sobre la necesidad de la iluminación divina y después de haber examinado el uso que Buenaventura hace de las doctrinas de Agustín, Anselmo y el Pseudo-Dionisio para elaborar la demostración de

y a san Bernardo[45]. Conoce bien, además, a san Gregorio, san Juan Damasceno, san Anselmo, Alejandro de Hales, a quien reconoce respetuosamente como «maestro y padre».

3.2. *Unidad de la doctrina de san Buenaventura*

Según la expresión de un buen conocedor del santo, «filosofía, teología, mística, se hallan sistemáticamente fundidas, pero no confundidas». San Buenaventura sabía distinguir, pero no era en perjuicio de una visión unitaria del conjunto[46]. Sólo el mundo existente, en el que nos movemos y que debemos conocer, es el de una humanidad radicada en Cristo, redimida por él, orientada hacia él. De un orden puramente natural y sólo hipotético, sabemos muy poco y únicamente podemos reconstruirlo por medio de conjeturas. Como buen franciscano, Buenaventura no cree que tenga que perder tiempo en vanas investigaciones, sino que, mirando hacia el fin a que estamos destinados, orienta resueltamente a la teología, incluso a la mística y al mismo éxtasis, todas las ciencias inferiores, incluida la filosofía. Este mismo sentido de la realidad, de lo concreto, explica la importancia concedida a la *experiencia*, «principio de ciencia»[47], de manera que la expresión *ut patet per experientiam* aparece muy a menudo. Los razonamientos más sutiles y las más espléndidas demostraciones en que las conclusiones no se armonizan con la experiencia no logran convencerlo. Tiene presente toda experiencia científica, histórica o religiosa[48], y ello explica su respeto por la tradición y su tendencia,

la existencia de Dios y analizar los nombres que atribuye a Dios en sus obras, el autor muestra que Buenaventura gradualmente ha superado los defectos de las teorías de los predecesores y ha esbozado ideas que lo presentan como un precursor de Pedro Juan Olivi y de J. Duns Escoto.

45. J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et saint Bernard*, «Antonianum» 46 (1971) 3-79; íd., *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry*, «Antonianum» 46 (1971) 298-321, donde se muestra que entre las obras que san Buenaventura atribuye a san Bernardo figuran tres tratados importantes de Guillermo de Saint-Thierry *(De contemplando Deo, De natura et dignitate amoris, Epistola ad fratres de Monte Dei)*.

46. G. Bonafede, *Introducción al estudio de san Buenaventura*, «Augustinus» 19 (1974) 49-68.

47. III *Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3, f. 4, p. 522.

48. Para este tema tan importante, véase la tesis doctoral de G. Tavard, *Expérience et théologie. Essai sur la nature de la théologie d'après le Commentaire des Sentences*

en la duda, a decidirse por aquella opinión que más se acerca a la piedad.

A menudo se subraya, y con razón, su respeto por la autoridad, incluso puramente humana[49], pero también aquí descubrimos su fidelidad a la verdad.

Cuando puede hacerlo, explica siempre caritativamente una proposición errónea, y su caridad incluso aparece ingeniosa; pero, ante todo, quiere que se diga la verdad, *ne amore hominis veritati fiat praeiudicium*[50]. Quiere que se siga a Aristóteles, pero sólo cuando dice la verdad[51].

3.3. *El filósofo cristiano*

En el clima en que la filosofía cristiana parecía una realidad adquirida, no costó mucho denominar a Buenaventura el «filósofo cristiano» por excelencia[52]. El pensamiento de Buenaventura es visto como una cristianización de la metafísica del ser como ser, abierta a lo real natural y sobrenatural[53]. La filosofía, que en un mundo sin gracia sería un fin en sí misma, en el orden actual sólo puede alcanzar

de saint Bonaventure, Lyón 1949; íd., *Transciency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure*, Nueva York 1954.

49. G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* II. *Secteur sociale de la scolastique*, Lovaina-París [2]1958, p. 101-105.

50. II *Sent.*, d. 44, dub. 3, p. 1016*b*.

51. *Col. in Hexaemeron*, ed. Fr. Delorme, p. 92. La importancia de Aristóteles en san Buenaventura queda patente en el artículo de J.G. Bougerol, *Aristote et saint Bonaventure*, «Études franciscaines» 21 (1971) 7-17, donde el autor subraya el uso de las citas, las versiones utilizadas, el uso del silogismo aristotélico en una lógica de la oposición y de la analogía. Sin embargo, hay que tener presente, como ya advertimos al hablar del uso de la filosofía en los autores escolásticos (capítulo primero de esta parte), la controversia entre Gilson y Van Steenberghen sobre el aristotelismo de san Buenaventura (cf. la exposición de la controversia, con una solución propia, en J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura*, Munich 1957, p. 121-162.

52. J.B. Metz, *Christliche Philosophie* IV. *Kontroversen und Lit.*, en LTK[2], 2, 1958, p. 1146-1147. Para seguir con detalle las razones de la polémica, cf. J.-J. Maydieu, *Le bilan d'un débat philosophique: Réflexions sur la Philosophie Chrétienne*, «Bulletin de littérature ecclésiastique» 36 (1935) 193-222.

53. Véase M.-B. Péteul, *La philosophie de saint Bonaventure*, «Études franciscaines» 20 (1970) 335-342, donde el autor examina la exposición que de san Buenaventura hace F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII[e] siècle*, Lovaina-París 1966.

su fin sometiéndose a la fe y aceptando su control; es la esclava de la teología, pero esclava indispensable[54].

La filosofía de Buenaventura se enmarca claramente en la tradición platónica. Pero sólo conoció a Platón indirectamente, mientras que leyó directamente sin prejuicios a Aristóteles, a quien juzgó y rectificó con libertad. A la abstracción aristotélica prefiere la teoría agustiniana de la iluminación, y de san Agustín acepta la teoría de las razones seminales, gérmenes que Dios ha puesto en la materia.

É. Gilson, en su apreciado estudio sobre san Buenaventura[55], resalta la solidez, riqueza y profundidad de este genio, orientado siempre hacia la unión con Dios, a partir del cual todo lo juzga. A la solicitud por la búsqueda constante de Dios corresponde la exaltación de la analogía universal y la doctrina del ejemplarismo que la explica[56].

3.4. *La teología de san Buenaventura*

Quizás a causa de la fuerte huella agustiniana, Buenaventura no resolvió la dificultad de conciliar las exigencias de la ciencia con el carácter histórico de los hechos, que son el punto de partida de la teología. Sin embargo, en relación con Alejandro de Hales, significa cierta novedad porque analiza la naturaleza de la teología según el esquema de las cuatro causas. Además, reconoce explícitamente que la teología está subalternada a una ciencia que considera superior: la Escritura. Esta relación de la teología con la Escritura puede considerarse como el signo de que, en el espíritu de los teólogos, tiene lugar una distinción clara entre la teología que llamaríamos propiamente dicha, y la Escritura, aunque una y otra continúan llamándose *sacra doctrina*[57].

54. I. Biffi, *Figure medioevali della teologia: la regalità della teologia e l'ancillarità delle arti. Suggestione e ambiguità di un'immagine*, «Theologia» 6 (1981) 16-46.

55. É. Gilson, o.c. en la nota 25.

56. J.M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon s. Bonaventure*, París 1929. En virtud del ejemplarismo, la naturaleza es una revelación de Dios, una escala que conduce hasta él, una representación, un reflejo de su esencia, de su belleza y de sus maravillas. Un libro en el que las criaturas nos hablan de la perfección y de la magnificencia de su creador: cf. a este respecto W. Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Munich 1961.

57. T. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-París, p. 48-57.

Además, para asignar un fin a la teología, Buenaventura recurre a una teoría de orden práctico, que discierne tres finalidades en la inteligencia, según se considere *in se*, *ad opus* o *ad affectum*. Le permite declarar que la teología no es una disciplina ni puramente especulativa, ni puramente práctica.

Un último elemento importante: más que en Alejandro de Hales la problemática de la teología como ciencia es precisa y su génesis está vinculada a cierta preocupación apologética. Buenaventura sabe muy bien que, desde el tiempo de los apóstoles los cristianos están llamados a dar razón de su esperanza, y se compromete ante las exigencias de una ciencia que está vinculada a la noción de *inteligible*. La teología corría el peligro de hallarse en estado de inferioridad en el concierto de las ciencias. Es lo que Buenaventura quería remediar, así como también sus hermanos dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino[58].

Pero también es consciente de la dimensión sapiencial de toda teología, que no se puede reducir a una concepción científica. En el transcurso de su vida, Buenaventura cedió cada vez más a la sabiduría contemplativa y concedió un valor meramente relativo a la ciencia discursiva. La tensa unidad inicial entre *scientia* y *sapientia*, entre *meditatio* y *contemplatio* se convierte, por tanto, en una ascensión mística[59], en la que la experiencia desempeña un papel primordial[60].

58. J. Pedersen, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, «Studia theologica» 5 (1951) 1-36; A. Ménard, *Une leçon inaugurale de Bonaventure. Le Proemium du livre des Sentences*, «Études franciscaines» (Bélgica) 21 (1971) 273-298, análisis detallado del texto, que considera los esquemas sucesivos de las estructuras utilizadas por Buenaventura para indicar más precisamente su concepción de la teología.

59. I. Biffi, *Figure medioevali della teologia: la teologia come estetica cruciale e graduale in san Bonaventura: desiderio e precarietà della sapienza cristiana*, «Theologia» 4 (1979) 223-265; cf. también E. Bettoni, *S. Bonaventura e il valore del sapere*, «Studia franciscana» 67 (1970) 129-140, donde se muestra que la oposición entre ciencia y sabiduría, entre perfecto e imperfecto, entre el elemento afectivo y el moral, que permite pasar del uno al otro, diferencia la posición de san Buenaventura y de santo Tomás y explica la preferencia del primero por Platón y del segundo por Aristóteles: F. Ruello, *Le dépassement mystique du discours théologique selon saint Bonaventure*, «Recherches de science religieuse» 64 (1976) 217-270, señala, a propósito de los estudios publicados en ocasión del VII centenario de la muerte de san Buenaventura, que para él no hay separación radical entre especulación teológica y teología mística; la primera es una ascensión hacia el éxtasis místico.

60. Véase los textos en Tavard, o.c. en la nota 48.

Diversos autores[61] han intentado precisar mejor las fuentes de la teología trinitaria de Buenaventura, y hablan de san Agustín, del Pseudo-Dionisio, de Juan Damasceno, de Ricardo de San Víctor, de Alejandro de Hales, etc., pero a pesar de las influencias de todos estos autores, Buenaventura es personal. Conforme a su concepción teológica, sin menospreciar la analogía psicológica de san Agustín, da preferencia a la mostración a priori de la Trinidad, y en último término a la explicación por vía mística[62]. Además, para su proceso intelectual, es decisivo el concepto de la *reductio* a un último fin. En el proceso, según el cual todos los seres salen de Dios y retornan a él, Cristo ocupa el centro absoluto, y ésta es la razón del cristocentrismo que caracteriza tanto obras teológicas como sus opúsculos místicos[63].

Donde halla la máxima expresión dicho cristocentrismo es en las *Collationes in Haxaemeron* y se puede afirmar que preparó el camino a la doctrina escotista de la primacía absoluta y universal de Cristo. En el telón de fondo de tal perspectiva hay una teología de la historia, influida por Joaquín de Fiore. En efecto, antes de Buenaventura y en él mismo se realizó el tránsito desde la antigua concepción de la historia, que veía en la manifestación de Cristo el acontecimiento escatológico y la inauguración de la última época, a la nueva concepción de la historia que antes y después de Cristo conoce una secuencia de seis o siete eras, de modo que Cristo se convierte en el centro de los tiempos[64].

Buenaventura, como casi todos sus contemporáneos, negó la Inmaculada Concepción, pero, como sucede en otros autores, este error no veló en forma alguna su teología mariana sobre otros puntos: así,

61. Entre los que se han hecho clásicos, hay que citar A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, Münster 1923.

62. J.Fr. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, París 1929, p. 12-57.

63. K. Fischer, *De Deo trino et uno. Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für Gotteslehre Bonaventuras*, Gotinga 1976. En cuanto al cristocentrismo, véase N. Simonelli, *Doctrina christocentrica Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, Asís 1958; A. Gerken, *La théologie du Verbe. La relation entre l'Incarnation et la création selon S. Bonaventure*, París 1970. En cuanto a la humanidad de Cristo, cf. St. de Chambon-Feugerolles, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure* Lyón 1932.

64. Cf. E.R. Daniel, o.c. en la nota 32.

por ejemplo, afirmó con insistencia la mediación universal de la Virgen[65].

Deberíamos presentar la doctrina sacramental que tanta importancia tiene para el tema de la encarnación y de la profanidad del mundo, tal como ha señalado el padre Chenu[66]. En efecto, según Buenaventura, el mundo en su totalidad se constituye y se construye, no por realidades en bruto, sino por los simbolismos inscritos en ellas, cuya multiplicación es la manifestación terrena de la unidad divina. En el *Itinerarium mentis in Deum*, el capítulo segundo está dedicado a los «vestigios de Dios en el mundo sensible». Estos vestigios no sólo nos invitan a la contemplación de Dios a través de ellos, sino que en sí mismos son la inmanencia de Dios *per essentiam, potentiam et praesentiam* (según una fórmula clásica de entonces, cuya profundidad hay que destacar). Los sentidos del hombre, precisamente porque él es el microcosmos de este macrocosmos, son los lugares de *entrada* de dicha alta percepción, cargada de discernimiento *(diiudicatio)*[67]. Gracias al mismo, por la abstracción de la razón, superamos el tiempo y el espacio y llegamos a la «inmutable, incircunscriptible, interminable razón de las cosas» (n. 9). Transferencia de los significantes a los significados que se realiza no sólo en «signos», término demasiado común, sino en «sacramentos» (n. 11). De hecho, en esa transferencia, las realidades terrenas, con su gravedad sensible, quedan vaciadas de su propio contenido. Más aún, sólo tienen *ser* en virtud del eternismo realizado en Dios. Es agustinismo puro, con la prolongación del simbolismo dionisíaco[68].

65. P. di Fonzo, *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B.M.V.*, Roma 1938; E. Chiettini, *Mariologia S. Bonaventurae*, Roma 1941.

66. *Profanidad del mundo-sacramentalidad del mundo. Santo Tomás de Aquino y san Buenaventura*, «La ciencia tomista» 65 (1974) 183-189. La importancia del tema para la teología de Buenaventura aparece en U.G. Leinsle, *Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, Munich, Paderborn, Viena 1976.

67. *Diiudicatio:* término agustiniano, enriquecido en el contexto de Buenaventura. Es la operación por la que somos capaces de captar, en la aprehensión sensible concreta, algo que la trasciende. La función de la *diiudicatio*, totalmente distinta de la abstracción aristotélica, es purificar la especie sensible de todas sus imperfecciones contingentes y concebirla en su pura forma espiritual o ideal. Cf. el léxico de san Buenaventura, de J.G. Bougerol, París 1969.

68. Buenaventura data su escrito en su estancia en el Alvernia, con motivo del trigésimo tercer aniversario de la muerte de san Francisco, en el mismo lugar en que había gozado de su visión seráfica, cuyo contenido Buenaventura quiere elaborar. «Ex-

Es un mundo muy diferente aquel en que se mueve Tomás. No por una opinión cualquiera, discutida en las escuelas, sino por su concepción total del universo y de su emanación del Creador. La perfección de este universo es totalmente inmanente al mundo, en su ser y en su devenir, no como una derrota del absoluto, sino como un test de dicho absoluto. Las cosas son «buenas» metafísicamente, en sí mismas, y no sólo por su referencia a la bondad suprema, exterior a ellas, en contra de lo que decían Boecio e incluso Agustín.

3.5. *La teología mística de san Buenaventura*

Según Gilson, «la doctrina de san Buenaventura señala, en nuestra opinión, el punto culminante de la mística cristiana y constituye la síntesis más completa que nunca se haya realizado»[69]. No es sorprendente, si tenemos en cuenta que sistemáticamente hizo converger hacia la paz del éxtasis todos los conocimientos sensibles, intelectuales y sobrenaturales: es el programa de su *Itinerarium mentis in Deum*, perfecto manual de contemplación mística[70].

Su ascensión hacia la contemplación es la prolongación normal de la vida de la gracia[71]. Se describe en el *De triplici via*. Esta triple vía —purgativa, iluminativa, unitiva— será clásica en la literatura espiritual posterior. No se trata de etapas sucesivas. Siempre la actividad propia de cada una de ellas es concomitante a la de las demás, aunque en una proporción variable. La «purificación» disciplina al hombre exterior, al hombre viejo, regula la vida de sus sentidos y de sus pasiones, lo lleva a la paz interior, por medio del examen de conciencia, la meditación de los novísimos, el recuerdo de la pasión de Cristo,

travagante pretensión la de conceptualizar así, en esta metafísica sagrada, el éxtasis inefable de su padre» (Chenu).

69. O.c. en la nota 25, p. 472.

70. S. Grünewald, *Zur Mystik des Hl. Bonaventura*, «Geist und Leben» 9 (1934) 124-142; K. Rahner, *Der Begriff der Ekstasis bei Bonaventura*, ibídem, 1-9; Jean de Dieu de Champsecret, *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*, «Études franciscaines» 7 (1956) 63-74, 133-154. Para su relación con el tema, véase A. Briva Mirabent, *La gloria y su relación con la gracia según las obras de S. Buenaventura*, Barcelona 1957.

71. *La teologia spirituale in S. Bonaventura*, Montecalvo Irpino 1970; A. Blasucci, *La spiritualità di S. Bonaventura*, Florencia 1974; íd., *Buenaventura de Bagnoregio*, en *Diccionario de espiritualidad* I, Barcelona 1983, p. 280-294.

la ascesis, la humildad, la mortificación. La «iluminación» disciplina la actividad racional, clarifica el alma, le enseña a conocer y a seguir a Cristo hasta la cruz y, por medio de él, a conocer al Padre y a conocerse a sí mismo. En fin, la «consumación» lleva al hombre a un conocimiento experimental, a una toma de conciencia de Dios, que al mismo tiempo es sabiduría y amor, contemplación sapiencial de acá abajo, antes de ser bienaventuranza en el más allá.

4. *La influencia de san Buenaventura*

San Buenaventura supo conducir la problemática estrecha en que las controversias en la orden franciscana a propósito de la pobreza —las que oponían a mendicantes y seculares y las que nacieron en las escuelas y universidades cuando se introdujo el aristotelismo— habrían podido esterilizar los mejores valores. Una vida muy activa, consagrada al estudio y a la enseñanza durante quince años, orientada hacia los problemas espirituales y pastorales durante los últimos veinte años, dieron a Buenaventura una amplitud de espíritu muy notable.

Su obra marcó con sello duradero la espiritualidad cristiana de los siglos siguientes: forma uno de los eslabones que une la espiritualidad monástica de un Bernardo con la de *La imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis.

En cuanto a la teología, la llamada escuela media franciscana, con Mateo de Aquasparta, Rogerio Marston, Juan Peckham y Pedro Juan Olivi, no se puede concebir sin Buenaventura. Por desgracia, dichos teólogos son generalmente más conocidos por su polémica contra Tomás de Aquino que por su aportación propia, digna de consideración. La diferencia entre la forma de pensar de Tomás y la de Buenaventura, que como tal tiene su justificación, fue esgrimida en la polémica. Es una deplorable fatalidad histórica no imputable a ninguno de esos dos grandes teólogos[72].

La influencia de Buenaventura fue notable. Sus obras fueron muy leídas mientras todavía vivía, y santo Tomás utilizó en ocasiones al-

72. Para una amplia confrontación de estos dos grandes teólogos, véase E.-H. Wéber, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, prefacio de Y. Congar, París 1974.

gunos fragmentos sacados de ciertas cuestiones de su amigo[73]. Muchos autores comentaron obras de san Buenaventura y se inspiraron en ellas. Los frailes menores capuchinos fueron los más fieles al santo entre las familias franciscanas, ya que tanto los frailes menores como los frailes menores conventuales se adhirieron mayoritariamente a la escuela escotista. El seguidor más conocido de Buenaventura fue Bartolomé Barberi (1615-1679), que dejó entre otras aportaciones un curso de teología y un curso de filosofía *ad mentem Seraphici Doctoris Bonaventurae*.

La voz de san Buenaventura no se hizo oír sólo en el concilio de Lyón (1274), donde actuaba como vicario del papa, sino que fue evocada en los concilios posteriores de Viena del Delfinado (1311), de Constanza (1414-1417), de Basilea (1431), Florencia (1439), Letrán (1512), Trento (1545-1563), Vaticano I (1869-1870) y Vaticano II (1962-1965)[74]. En la restauración de la escolástica, bajo el patronazgo de santo Tomás, León XIII no dejó de evocar el nombre de Buenaventura y elogió al ministro general de los frailes menores por haber emprendido la edición crítica de sus obras.

La influencia ejercida por su doctrina mística es aún más vasta. Tuvo lugar directamente con la difusión increíble de sus *divini opusculi*, como los llamaba san Francisco de Sales. El gran número de escritos anónimos que circulaba con su nombre se debe, en gran parte, a sus discípulos.

V. La crisis de los espirituales

Hay que comprender las enormes dificultades que suponía la práctica del ideal franciscano. De repente se convirtió en una orden extremamente numerosa, entregada a tareas apostólicas amplias y a las inevitables tareas intelectuales exigidas por el reclutamiento de los jóvenes y el sacerdocio[75]. Los frailes no debían apropiarse de nada,

73. P. Glorieux, *De quelques emprunts de saint Thomas*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 8 (1936) 166.

74. L. de Castroplanio, *Seraphicus doctor s. Bonaventura in oecumenicis catholicae Ecclesiae conciliis cum Patribus dogmata definiens*, Roma 1874; *Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II. Indices*, Typis pol. Vaticanis 1980, p. 333.

75. S. Clasen, *Priesterliche Würde und Würdigkeit. Das Verhältnis des hl. Franziskus zum Priestertum der Kirche*, «Wissenschaft und Weisheit» 20 (1957) 45-58.

ni recibir moneda ni dinero «ya fuera directamente, ya fuera por persona interpuesta», según el texto expreso de la segunda *Regla*. ¡Era ciertamente ardua la tarea de realizar concretamente el ideal! Se comprende que se dejaran de lado algunas consignas del *Poverello*, y se comprenden las reacciones que se produjeron en el sentido de fidelidad estricta. Fray León encarna estas reacciones, y las percibimos claramente, marcadas de pasión a veces, en los escritos que se le atribuyen. Sabemos que la reforma llamada de los observantes, agrupó a todos los hermanos que pensaban como él; pero sus tratos con los denominados «espirituales»[76] les hicieron sospechosos durante mucho tiempo. Hasta finales del XIV no recibieron la autorización de dejar las ciudades para ir a vivir en ermitas. Se distinguieron también de los «conventuales», que vivían en los «conventos» y que, rechazando la reforma, admitían la propiedad colectiva, las rentas, tierras, etc. El concilio de Constanza (1415) concedió una jerarquía autónoma a los observantes.

Las dificultades con los espirituales habían empezado pronto. Desde los primeros años de la orden, y más todavía después de la muerte del fundador, las dulcificaciones del ideal primitivo habían parecido necesarias. Ello no se hizo sin dificultades: una reacción violenta estalló a fines del XIII y a comienzos del XIV en una fracción de frailes menores que fueron llamados «espirituales». En su intransigente fidelidad al *Poverello*, terminaron poniendo la pobreza por encima de la obediencia —incluida la obediencia al papa— e incluso por encima de la caridad. En cierto sentido, tenían razón en defender la pobreza radical, que había sido el ideal de Francisco. Pero... Uno de los más célebres, Ángel Clareno, por ejemplo, no dudaba, en su *Crónica de las Tribulaciones de la Orden de los menores*, en cargar las culpas a fray Elías[77].

Por otro lado, las cosas se complicaban con las querellas con el

76. Son los seguidores del movimiento por una más integral, celosa, rígida y espiritual observancia de la *Regla* de la primera orden y del *Testamento* de san Francisco. En las fuentes medievales se llamaban de diversas maneras: *fratres zelantes, pauperes fratres, pauperes eremitae, spirituales* o *spiritualiores* (los dos últimos nombres les fueron dados por los demás). Cf. A. Matanic, *Espirituales*, en *Diccionario de espiritualidad* II, Barcelona 1983, p. 11-12.

77. L. von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels*, Lausana 1952; íd., *Angelo Clareno et les Spirituels du Midi*, en *Franciscains d'Oc*, «Cahiers de Fanjeaux» 10 (Toulouse 1975) 243-262; L. Bernardini, *Frate Angelo de Chiarino alla luce della storia*, Osimo 1964; L. von Auw, *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, Roma 1979.

clero secular y con la Universidad de París[78]. Los espirituales aceptaron ciertas tesis del joaquinismo y creyeron que la era del Espíritu Santo había empezado con Francisco o al menos empezaría muy pronto[79]. Después de la muerte de Francisco, la actitud del ministro general, fray Elías, no pretendió calmar los espíritus de los discípulos de fray León. La bula *Quo elongati* de Gregorio IX (1230) no podía satisfacerlos, ya que reconocía el uso legítimo del dinero, por lo menos por intermediario. Y las dulcificaciones aumentaron. El *Testamento* del *Poverello* adquiere a los ojos de los espirituales el aspecto de una llamada patética que autoriza la contestación y la insubordinación ante los superiores de la orden y de las autoridades romanas y la crítica por adelantado a las obras ambiguas, como las de Tomás de Celano y de san Buenaventura, que intentaban conciliar lo esencial del mensaje franciscano con el término medio de las fuerzas humanas.

Tal es el drama que se vivía entonces: si la pobreza retrocedía en la comunidad, la obediencia y la caridad estaban en peligro para los espirituales. En 1294 Celestino V consagra oficialmente la escisión de ambas tendencias y reconoce la existencia de los espirituales, que formaban entonces tres grupos bien definidos (Marca de Ancona, Mediodía de Francia[80], Toscana). Pero Bonifacio VIII rehace la unidad, evidentemente en provecho de la comunidad[81]. Los espirituales se defendieron, y los nombres que permanecen vinculados a esta fase de su historia son los de Pedro Juan Olivi († 1298), Ubertino de Casale († después de 1329), Ángel Clareno († 1337) e incluso el del santo hermano Conrado de Offida, *alter Franciscus* († 1306). Clemente V concedió a los espirituales conventos particulares, en detrimento de su unión jurídica con la comunidad. Pero Juan XXII quiso reducir la tensión que persistía entre ambos grupos: la decretal *Quorundam*

78. Sobre san Buenaventura y las disputas con los seculares, véase S. Clasen, *Bonaventura und das Mendikantentum*, Werl in Westf. 1940.

79. L. Salvatorelli, *Movimento franciscano e giochimismo*, en *Relazione del X Congresso Internaz. di Scienze storiche* III, Florencia 1955, p. 403-418; W. C. van Dijk, *La représentation de saint François d'Assise dans les écrits Sprituels*, en *Franciscains d'Oc*, «Cahiers de Fanjeaux» 10 (Toulouse 1975) 203-230; sobre la eclesiología de los espirituales, véase J. Gil i Ribas, *La benaurança del cel i l'ordre establert*, Barcelona 1984, p. 123-130.

80. Para el *Midi*, véase *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, «Cahiers de Fanjeaux» 10 (Toulouse 1975).

81. Su punto de vista se lee en un breve tratado *De usu paupere*, editado por F. Delorme, «Collectanea franciscana» 15 (1945) 5-91.

(1317) recuerda a los espirituales el deber de la obediencia y el derecho que tienen los superiores de precisar el modo de pobreza que ha de observar la comunidad de los hermanos. No era todavía una condena, la cual vendría con las bulas *Sancta Romana* (del 30 de diciembre de ese año), que afectaba a todos los espirituales, *fraticelli*, hermanos de vida pobre, beguinos, etc., fuese cual fuese su nombre, y *Gloriosam Ecclesiam* (23 de enero de 1318), que consideraba sobre todo a ciertos espirituales toscanos refugiados en Sicilia. Ángel Clareno siguió, sin embargo, actuando como general de los *fraticelli* (éste fue su nombre en adelante). En 1334, Juan XXII lanzó contra él un mandato de arresto, que no tuvo efecto. Ángel no parecía que tuviera sucesor, pero existían *fraticelli* todavía en el siglo XV[82]. El resto de la orden en su conjunto conserva siempre la nostalgia de una pobreza más radical, a menudo acompañada de eremitismo.

¿Cuál es la significación de esta crisis? ¿Pobreza intransigente? ¿A cualquier precio? ¿Incluso, si es preciso, en detrimento del amor y la obediencia? La cuestión no deja de ser angustiosa. A la luz del evangelio, la pobreza total es el ideal propuesto por Cristo al joven rico, y evidentemente aquí se plantea la cuestión. Al mismo tiempo, la renuncia a todos los bienes de acá abajo es la actitud interior obligatoria que se pide a todo aquel que quiere ser discípulo de Cristo. La obediencia aparece igualmente como un precepto de orden general: se impone a todo cristiano, comprometido en una Iglesia, cuya vida supone una autoridad surgida del mismo Cristo. No es más facultativa que la renuncia. Si ha habido conflicto entre el ideal de pobreza y el de obediencia en los discípulos del *Poverello* es que, al destacar la pobreza, algunos se veían inclinados a minimizar la obediencia.

Pero la crisis revelaba que, difícil ya de practicar para el eremita, la pobreza absoluta no está hecha para ser vivida en comunidad, y menos en una orden con muchos miembros, ya que la organización comunitaria supone necesariamente posesiones. Todo se refiere entonces al desprendimiento interior. Aquí, el mensaje evangélico conserva toda su intransigencia. Francisco lo recordó contentándose personalmente y estimulando a sus discípulos a contentarse con lo es-

82. Sobre estos episodios, cf. P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle*, París 1928; E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Stuttgart 1934; M.-D. Chenu, *La experiencia de los espirituales en el siglo XIII*, en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1965, p. 51-65, que coloca el inicio del episodio de los espirituales, no sin razón, en el III concilio de Letrán (1179).

trictamente necesario. Pero lo estrictamente necesario no tiene una medida absoluta. Así la crisis llevaría a los frailes a ver en la obediencia la norma decisiva, la única manera de superar las incertidumbres de los subordinados. ¿No había dado Cristo a los suyos una autoridad amplia cuando les dijo: «Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha»? El papa y los superiores de la orden franciscana adoptan este criterio para hacer viable el ideal del *Poverello*. Pero aquí se plantea la pregunta: ¿la *letra* del evangelio es, pues, impracticable? Y el *espíritu* que formula esta letra, ¿puede prescindir de la misma sin convertirse en un fantasma desencarnado?

En los países catalanes, el movimiento de los espirituales tuvo amplia difusión[83]. La coyuntura histórica que favoreció tal difusión fue el entroncamiento de la dinastía de Barcelona, tanto en la Península como en Mallorca y en Sicilia, con la casa de Anjou de Provenza y de Nápoles. El interés con que se seguían desde Cataluña las tesis eclesiológicas y reformistas de Italia y de Provenza se refleja en los cuarenta y un tratados de este tipo conservados en el ms. lat. 4046 de la Bibliothèque Nationale de París, procedente de Cataluña y presentado por Jean Leclercq[84]. Tampoco debemos olvidar el espiritualismo a ultranza de los dos infantes franciscanos, fray Pedro de Aragón, hijo de Jaime II, y fray Fernando de Mallorca, hijo del tío homónimo[85].

83. J. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII y XIV)*, Vich 1930; J. Sanchis Sivera, *Fraticelos catalano-aragoneses (Dos documentos inéditos)*, «Analecta sacra tarraconensia» 11 (1935) 23-35; A.M. de Barcelona, *Documentos relativos a los Espirituales del siglo XIV*. Cartas inéditas del rey Jaime II de Aragón y del Ministro General de los Frailes Menores Fr. Alejandro de Alejandría, «Estudios franciscanos» 18 (1917) 133-138, 361-365; 19 (1918) 29-38; P. Bohigas Balaguer, *Profecies catalanes del segle XIV i XV. Assaig bibliogràfic*, «Butlletí de la Biblioteca de Catalunya» 6 (1920-1922) 24-49. Cf. también la bibliografía sobre Arnau de Vilanova y Nicolau Eimeric; en cuanto al primero no se puede olvidar J. Perarnau, *La figura dello spirituale in nuovi testi di Arnau de Vilanova*, en *Chi erano gli espirituali?*, Asís 1976, p. 188-197, y la breve nota de M. Batllori, *Els moviments espirituals del segle XIII*, en Anals de la 1ª Universitat d'estiu d'Andorra 82, Andorra 1983, p. 219-221.

84. *Un recueil espagnol d'opuscules ecclésiologiques au XIVᵉ siècle*, «Analecta sacra tarraconensia» 20 (1947) 232-236.

85. J.E. Martínez Ferrando, *La primera aventura del infante don Fernando de Mallorca*, «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 27 (1959-1960) 27-39.

VI. Pedro Juan Olivi[86]

Este franciscano, nacido en Sérignan (no lejos de Béziers) hacia 1248, se presenta como un teólogo y un escritor espiritual profundo y personal. Considerado en su tiempo como un maestro venerado, fue criticado e incluso perseguido por sus ideas rigoristas y reformistas. Ejerce hoy una fuerza atractiva por su personalidad, su doctrina y su actividad[87].

Estudió en París, donde oyó a san Buenaventura. Una vez bachiller (1270), volvió al *Midi*, donde enseñó y compuso sus primeros escritos teológicos. En la época de la comisión preparatoria para redactar la constitución *Exiit qui seminat* (1279), su ministro provincial le pidió que escribiera una memoria sobre la pobreza colectiva y la individual según la *Regla* de san Francisco. El texto fue sometido al examen de los maestros y bachilleres del *Studium* de París, sin que Olivi lo pudiera justificar. Después de muchas vicisitudes, fue invitado de nuevo a presentar su opinión sobre *el usus pauper* y se le dejó en paz por los miembros del capítulo (1295). Olivi vuelve a Narbona, donde trabaja en la redacción definitiva de sus obras más importantes: compone su *Lectura super Apocalypsim* (1279), escribe su carta a san Luis de Anjou y a sus hermanos, hijos de Carlos II y prisioneros en Cataluña (18 de mayo de 1295), otra a Conrado de Offida (14 de septiembre del mismo año). Murió en Narbona el 14 de marzo de 1298, rodeado de la veneración de sus hermanos, después de haber hecho una «solemne profesión de fe». Su tumba se convirtió en un lugar de peregrinación y su memoria fue celebrada con solemnidad el día aniversario de su muerte, hasta la condena del *Super Apocalypsim* por Juan XXII, en 1326.

Sus escritos son numerosos, algunos editados, otros todavía inéditos; algunos se han perdido. Bajo los generalatos de Juan Mincio de Murrovalle (1296-1304) y de Gonzalvo de España (1304-1313), los ejemplares fueron confiscados y a veces quemados en nombre de la obediencia. A pesar de las condenas y prohibiciones, los escritos se copiaron clandestinamente sin nombre del autor para evitar sancio-

86. En occitano: Peire Johan Oliu, u Olieu; Olivi, como se le conoce más comúnmente en la historia de la teología, proviene del bajo latín (Olivus).

87. Consúltese P. Péano, *Pierre Jean Olieu*, en DS XI, París 1982, p. 751-762, con una bibliografía muy completa.

nes; de ahí que hayan sido necesarias las investigaciones de F. Ehrle para poder precisar su obra literaria[88].

Se pueden distinguir sus obras escriturísticas: *Principia generalia in Sacram Scripturam* y los comentarios al *Génesis*, al *Cántico*, a *Isaías* y a *Ezequiel*, a *Mateo*, *Marcos* y *Lucas*, a la carta a los Romanos y especialmente la *Lectura super Apocalypsim*[89].

Está el grupo de obras teológicas: *Commentaria in quattuor libros Sententiarum* (inédito), *Quaestiones ordinatae* o *Summa super Sententias*, *Quodlibeta*, *Responsiones* a los documentos parisinos, *Quaestiones XVII de perfectione evangelica*, *Expositio super Dionysii de angelica hierarchia*, *Tractatus (de sacramentis; de merito Christi; de quantitate; de contractibus, de usuris, de restitutionibus; de novissimis)*, *De perlegendis philosophorum libris*, *Sermones varii*.

También está el grupo de las obras franciscanas: *Expositio super Regulam*, *Tractatus de usu paupere*, *Quod Regula Fr. Minorum excludit omnem proprietatem*, *Responsio in capitulo generali quando fuit requisitus quid de usu paupere sentiret*, *De paupertate adversus Thomam*, *Quaestio de veritate indulgentiae de Portiuncula*.

Por último, los opúsculos ascético-místicos: *Informatio Petri Iohannis ad virtutum opera*, *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis*, *De 14 gradibus amoris Dei*, *Exercens se sacris orationibus et meditationibus sive sacris affectionibus*, *De oratione vocali*, *Brevis monitio ad amorem divinum obtinendum*, *De septem sentimentis Christi Iesu*, *Miles armatus*, *De septem tentationibus*, *Remedia contra tentationes spirituales huius temporis*, *Visionis mystice narratio*.

La espiritualidad de Olivi se basa en la teología de la vida del Dios-Trinidad y en las verdades eternas que descubrió en la meditación del evangelio y en la lectura de los padres, que cita muy a menudo. Pero su doctrina está dominada por una perspectiva franciscana y su exposición siempre es personal y con frecuencia original; en este punto las *Quaestiones de perfectione evangelica* son un testimonio.

Para alcanzar la perfección evangélica, se abren tres caminos al alma. Olivi estudia, primero, la vida contemplativa; analiza después

88. Para la concreción de su producción y para las ediciones, véase el art. cit. en la nota anterior, p. 753-754.

89. Cf. Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi* IV, Madrid 1954, n. 6679-6734. Véase H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II-2, París 1964, p. 336-344.

la vida activa. Pero describe con agrado el tercer camino, el camino de la vida mixta. Toda la teología franciscana se concentra en el primado de la vida mixta: la consagración a la salvación de las almas. Quien obra en la vida activa ama al prójimo, porque Dios lo manda; quien se consagra a la vida mixta, en cambio, ama al prójimo porque Dios le ama.

Teórico de la vida evangélica, Olivi presenta su proyecto de «reforma de la Iglesia», a partir de la exposición de su concepción de la historia[90]. Su pensamiento en este punto se halla en su *Lectura super Apocalypsim*, texto difícil debido a su interpretación a la vez existencial y profética; precisamente por esta causa, fue un libro controvertido que sufrió la condenación de Juan XXII, casi treinta años después de su composición[91].

En dicho libro Olivi expone la historia en siete edades, caracterizadas por una lucha severa entre el bien y el mal. Fiel a la doctrina franciscana de la primacía de Cristo, presenta un cristocentrismo hacia el que confluye toda la historia. Para interpretar el *Apocalipsis* se apoya en el comentario de Ricardo de San Víctor, sobre todo para las cinco primeras edades. El estudio de las dos últimas está muy influido por Joaquín de Fiore[92].

No fue sólo escriturista y teólogo; es un escritor espiritual, de una piedad afectiva y sólida, director y consejero, psicólogo abierto a los problemas de su tiempo, en la línea de su enseñanza especulativa, y particularmente en sus opúsculos y cartas.

A pesar de tanta actividad literaria, la vida de Olivi fue más bien corta. Deseaba un movimiento eclesial muy ideal, y los responsables de la orden lo juzgaron peligroso, como lo había parecido el mismo san Francisco. La dialéctica de su pensamiento iba hasta el radicalismo de la vida evangélica, de la reforma de la Iglesia y de su orden, en

90. Cf. Y. Congar, *Les positions ecclésiologiques de Pierre Jean-Olivi d'après les publications récentes*, en *Franciscains d'Oc*, «Cahiers de Fanjeaux» 10 (Toulouse 1975) 155-165. En este balance riguroso, Congar destaca que, según Brian Tierney, Olivi sería el padre de la idea de la infalibilidad pontificia; el lugar de nacimiento de la idea sería la lucha de los espirituales por la pobreza absoluta. Véase B. Tierney, *Origins of papal infallibility: 1130-1350*, Leiden 1972, p. 93-130.

91. E. Pásztor, *Gionvanni XXII e il gioachismo de P.G. Olivi*, «Bulletino dell'Istituto storico italiano per el medio evo e Archivio Muratoriano» 82 (1970) 81-111.

92. St. da Campagnola, *L'Angelo del sesto sigilo e l'alter Christus*, Roma 1971, p. 234-251. Véase también R. Manselli, *L'Anticristo mistico: P. di G. Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo*, «Collectanea franciscana» 47 (1977) 2-25.

particular en la práctica integral de la pobreza[93]. Su rigorismo le llevó a ciertas exageraciones. Se le ha reprochado sobre todo su escatología joaquinita[94], y algún error doctrinal, con más o menos razón. Después de su muerte, el concilio de Viena del Delfinado (1311-1312) le condenó tres proposiciones, sin nombrarlo. Juan XXII censuró su comentario al *Apocalipsis;* las autoridades de la orden prohibieron durante largo tiempo sus obras.

Su doctrina plantea hoy problemas de interpretación[95]. Es un pensador penetrante, dueño de su expresión y digno en su forma.

Olivi nunca fue presentado como el jefe de un movimiento religioso y espiritual[96]. Su doctrina encontró grandes defensores como Juan Michel, Pedro de Trabes, Ubertino de Casale, que fue su gran defensor durante la «gran querella franciscana» en el pontificado de Clemente V (1310-1312), Ángel Clareno y otros. Así algunos autores han hablado de una escuela de Olivi.

Los espirituales del Mediodía de Francia y de la Toscana lo veneran como un santo no canonizado y lo proclamaron el mayor doctor de la Iglesia. Beguinos y beguinas de Languedoc y de Provenza, la mayoría miembros de la «Tercera Regla del bienaventurado Francisco», reconocieron en él a un jefe y un maestro. Sus ideas se propagaron entre los rigoristas de Italia, los *fraticelli de paupere vita* y los seguidores de Clareno, a lo largo del siglo XIV, como lo atestiguan los procesos del tribunal del Santo Oficio en Florencia, en 1389.

La reforma de la observancia franciscana de la Península sobre todo, en el siglo XV, recogió piadosamente las obras de Olivi y su inspiración. Los observantes italianos también se sirvieron de sus escritos. Pero quien recibió una mayor influencia de Olivi fue san Bernardino de Siena (1380-1444), que conoció su obra y admiró a Olivi hasta llamarlo *Vir angelicus*[97].

93. D. Burr - D. Flood, *Peter Olivi: On Poverty and Revenue*, «Franciscan studies» 40 (1980) 18-58.

94. C. Harkins, *The joachimite doctrine of the franciscan Spirituals*, Toronto 1967.

95. Véase H. de Lubac, o.c. en la nota 89, p. 336-344.

96. Véanse los trabajos de R. Manselli, *L'idéal du spirituel selon P. Jean-Olivi*, en *Franciscains d'Oc*, «Cahiers de Fanjeaux» 10 (Toulouse 1975) 99-126; íd., *P. de G. Olivi spirituale*, en *Chi erano gli Spirituali?*, Asís 1976, p. 198-204.

97. A. Spicciani, *Sant'Antonino, san Bernardino e P. di G. Olivi nel pensiero economico medioevale*, en *Economia e storia*, Roma 1972, p. 315-341.

Capítulo sexto

LA TEOLOGIA DOMINICANA

I. El móvil: ¿la cruzada o el evangelio?

Ya ha quedado subrayado que los escritos de santo Domingo son pocos. De una correspondencia que sin duda fue abundante, han quedado sólo tres cartas, breves y de tono más bien administrativo. Su participación en la redacción de las *Constituciones* primitivas está fuera de duda; pero es imposible determinarla exactamente. También es cierto que estas *Constituciones* no fueron escritas sin su asentimiento ni dejándose de reflejar en ellas el espíritu que quería inculcar a los frailes predicadores[1].

Por otra parte, cuando se habla de la espiritualidad de santo Domingo, que fundamenta la teología dominicana, no significa que se distinga de otras por la elección de elementos propios, ni que se separe de este conjunto a la vez dogmático y moral que es el bien común de los cristianos. Se trata solamente de una determinada manera de encarnar el ideal evangélico propuesto a todos, manera que puede colorearse con matices particulares y presentarse según unos caracteres propios respecto a unos hombres concretos, a una civilización, a una época, a una región. Domingo, al igual que Francisco de Asís, no escapó de esta ley según la cual el ideal evangélico, intemporal en sí mismo, reviste formas muy distintas según la diversidad de las circunstancias concretas.

Si tratamos de determinar cómo Domingo y sus discípulos de las

1. Para reconstruir la fisonomía espiritual de Domingo, se puede suplir la falta de escritos personales con los documentos biográficos relativos a los comienzos de la orden, publicados en la colección *Monumenta O.P. historica*.

primeras generaciones reaccionaron ante el ideal evangélico, observamos sobre todo una voluntad insistente de pobreza. Pero nos equivocaríamos si viéramos en la práctica de la pobreza la finalidad misma de la orden. Fue para ella una especie de apologética, como se ve en la actitud que toma Domingo en la representación de los albigenses, en 1206. Fue también —y aquí el padre de los predicadores coincide con san Francisco— un rechazo, una protesta contra los abusos que imperaban entonces en la Iglesia, contra el tráfico de beneficios y de diezmos, y otras prácticas similares[2]. Parece evidente que la pobreza dominicana se presenta de modo menos absoluto que la franciscana; pero hay que recordar que ambas órdenes, en una época en la que las querellas teológicas eran vivas y apasionadas, habían reivindicado el mérito de una pobreza más perfecta[3].

La verdadera finalidad de la orden es seguramente la predicación. En este sentido resulta revelador el capítulo 31 de la II distinción, en las *Constituciones* primitivas. En el texto se manifiesta el celo por las almas. Este término puede alcanzarse por la predicación propiamente dicha o por el estudio: dos maneras de instruir al prójimo que son igualmente conformes con la vocación dominicana. El dominico «habla con Dios» o «de Dios»; lo da a los demás, pero después de haber acumulado los tesoros en la contemplación: *contemplata aliis tradere*. Ésta es la diferencia entre la nueva orden y las antiguas órdenes monásticas. Éstas «hablaban a Dios», y a menudo también «de Dios», pero no tenían una orientación directamente apostólica (en el sentido moderno de la palabra): la vida contemplativa era un fin en sí misma.

No comprenderíamos la teología dominicana sin considerar que el estudio asiduo y técnico de la verdad sagrada constituye uno de los componentes fundamentales de la *vita apostolica*, tal como la quiso renovar el fundador santo Domingo[4].

Monjes y canónigos no tuvieron que esperar a santo Domingo

2. Ya he citado al respecto el art. del padre Chenu, *La pauvreté mendiante: saint Dominique*, en *La pauvreté*, París 1952, p. 61-70.

3. Véase la polémica que unió a franciscanos y dominicos para responder a Guillermo de Saint-Amour, en F. Vandenbroucke, *Le conflit des mendiants et des séculiers*, en *La spiritualité du moyen âge*, París 1961, p. 407-413.

4. A. Duval, *L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, París 1967, p. 222-247; además de la bibliografía recogida en dicho artículo, puede ser útil consultar Fr. Ehrle, *S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro, Rolando de Cremona*, en *Miscellanea Domenicana*, Roma 1923, p. 85-134.

para conceder un lugar importante y amplio al estudio sacro[5], asimismo antes de él la Iglesia conoció numerosos predicadores. En el plano de la *doctrina*, como en el de la *praedicatio*, la fundación dominicana se preparaba, se buscaba desde hacía tiempo; aparecía, en el siglo XIII, como la coronación —en una institución cuidadosamente elaborada— de tendencias, iniciativas y experiencias escalonadas a lo largo de siglo y medio. En todo el curso del siglo XII, el esplendor de algunas escuelas de teología, al amparo de las catedrales para los clérigos seculares, no había dejado de estimular en ciertos casos la transformación progresiva de la *lectio divina* de los religiosos en una búsqueda más metódica, dirigida por maestros cualificados y según una cierta progresión. Pero este esplendor escolar también había invitado a los habitantes de los claustros a definir con nuevo vigor, incluso en el campo del saber, el sentido exacto de su ruptura con el mundo y de su búsqueda exclusiva de Dios. La oposición entre *claustrum* y *schola*, entre la enseñanza directa de Cristo y la de los maestros en teología, es un tema familiar a los autores espirituales, ya antes de santo Domingo. «*O beata schola* —escribe Pedro de Celle († 1183)— en la que el mismo Cristo enseña a nuestros corazones por medio de su palabra, en la que sin estudios y sin cursos, *sine studio et lectione*, asimilamos el secreto de la eterna beatitud. Ninguna necesidad de adquirir libros, ni de maestros a quienes retribuir, ni de reuniones para disputas, ni de sofismas a los que desenmascarar. He aquí las *quaestiones* resueltas de modo definitivo, he aquí profundamente consideradas razones y argumentaciones»[6].

Esta oposición, ¿no fue siempre extraña a la mentalidad del fundador de la *Ordo praedicatorum*, una de cuyas originalidades ha sido precisamente realizar la fusión entre *schola y claustrum*?

Diez o quince años después de la muerte del santo, los testimonios sobre la importancia del estudio, *studium*[7], son numerosos, tanto en

5. Para los monjes, recuérdese J. Leclercq, *L'amour et le désir de Dieu*, París 1957; íd., *Les études dans les monastères du X*[e] *au XII*[e] *siècle*, en *Los monjes y los estudios*, Abadía de Poblet 1963, p. 105-117; íd., *Aux sources de la spiritualité occidentale*, París 1964, p. 130-139 (sobre los estudios en Cluny). Véase también A. Dimier, *Les premiers cisterciens étaient-ils enemis des études?*, en *Los monjes y los estudios*, o.c., p. 119-146. Para los canónigos, cf. J.C. Dickinson, *The origins of the Augustin Canons and their introduction into England*, Londres 1950, p. 186-192.

6. *Epistola 75*: PL 202, 520.

7. El sustantivo *studium* se usa siempre en los textos de 1220 en el sentido preciso de estudio, y no en el sentido de «celo, esfuerzo». Se concentra en el estudio de la

lo que se refiere a su vida personal como a sus iniciativas. Ahora bien, todo testimonio, sea cual fuere su propósito de objetividad, ¿no es deudor de su presente en las afirmaciones sobre el pasado? El rápido desarrollo escolar de la orden en sus quince primeros años, ¿no ha llevado a los frailes dominicos a considerar como nacidas de voluntades, reflexionadas por santo Domingo, las realizaciones debidas de hecho al simple juego de las circunstancias, o, mejor, a la lógica interna de la vida?

Por esto es útil el estudio del padre Duval[8], referido tan exclusivamente como es posible, a los textos del fundador, tanto si se trata de bulas obtenidas por él de la cancillería pontificia, como de la legislación elaborada bajo su control. Además, por los frutos se conocerá la fuerza del espíritu de Domingo. La santidad canonizada de un Alberto Magno o un Tomás de Aquino sanciona la autenticidad de las iniciativas más nuevas de este realizador integral de la *vita apostolica* que fue, según Gregorio IX[9], el fundador de los predicadores.

Con todo, ¿preveía él a qué peligros abría la puerta? El uso necesario de los libros constituiría muy pronto la más grave amenaza al *vivere sine proprio* y la dispensa se convertiría rápidamente en privilegio, deseado como tal para poder escapar de la observancia.

Pero valía la pena correr el riesgo. Los valores de observancia, de estudio y de predicación sólo podían equilibrarse y armonizarse con una incesante reactualización del propósito fundamental: *ubique tanquam viri qui suam et aliorum salutem procurare desiderant, honeste et religiose se habeant sicut viri evangelici, sui sequentes vestigia Salvatoris*[10]. El dominico que no se entrega asiduamente al estudio es infiel a su profesión; pero también hay que decir que cuando estudia o cuando predica, primeramente y ante todo ha de vivir, en seguimiento de Jesucristo, como hombre del evangelio, *vir evangelicus*.

Aquí encontramos el fundamento de la teología dominicana que conoce un gran esplendor en el siglo XIII. Caracterizar esta teología y distinguirla de la franciscana, a pesar de sus apariencias, no es fácil,

teología. Sobre los diversos usos del término en el vocabulario monástico, cf. J. Leclercq, art. cit. en la nota 5, en *Los monjes y los estudios*, p. 106-110.

8. Art. cit. en la nota 4.

9. *Virum totius apostolice regule sectatorem*, expresión transmitida por Jordán de Sajonia, *Libellus*, n. 25.

10. *Institutiones*, de 1220, *de praedicatione* (cf. P. Mandonnet y M.H. Vicaire, *Saint Dominique, l'idée, l'homme, l'oeuvre* II, París 1937, p. 291).

si no se quiere ceder a simplismos poco fundamentados. ¿Sería uno de estos simplismos hablar del dualismo «agustinismo-aristotelismo»[11] o, más tarde, del «tomismo-escotismo»?

Agustín no había tenido a Aristóteles como uno de sus maestros. A partir de Boecio, aparece una escuela aristotélica y se extiende a la alta edad media, y los agustinos se encuentran en conflicto y oposición con ella. El agustinismo fue mantenido sobre todo por los franciscanos, el aristotelismo por los dominicos. Puede decirse, esquemáticamente, que así como los agustinos se opusieron a los aristotélicos, los franciscanos se opusieron a los dominicos. Buenaventura no siempre estuvo de acuerdo con Tomás[12]. Uno de los problemas fundamentales de la filosofía religiosa se plantea el día en que Agustín y Aristóteles (o Platón y Aristóteles, puesto que Agustín era neoplatónico en espíritu) se encuentran de nuevo y reanudan su diálogo eterno, diálogo que sólo cesará con la historia del pensamiento humano, porque encarnan dos puntos de vista que son siempre válidos y siempre en conflicto. Tenemos un punto de vista más místico en Platón, Agustín, Buenaventura y los franciscanos, y un punto de vista más racional y empírico en Aristóteles y Tomás de Aquino. En el plano de los fundamentos de la teología, este conflicto es quizá el más importante de la edad media. En ese marco han sido examinados casi todos los problemas de la teología contemporánea, desde la crisis modernista de principios del siglo XX. Fueron particularmente agudos en el siglo XIII.

Otro dualismo señalado es el conflicto que a menudo opuso tomismo y escotismo. En un cierto sentido, sólo es la continuación del conflicto precedente, porque Duns Escoto era un franciscano y Tomás un dominico. Sin embargo, había un nuevo problema: resulta también capital para el pensamiento moderno, ya que se refiere a la oposición del intelecto y de la voluntad en cuanto principios últimos. Para los dominicos, para el racionalismo aristotélico que Tomás introducía en la Iglesia, el intelecto es el poder dominante. El hombre es hombre *en cuanto* intelecto. Para la línea agustiniana, que se encuentra de nuevo en Duns Escoto, la voluntad es la energía dominante

11. Entre la abundante bibliografía sobre el tema, creo en la validez de un trabajo antiguo, el de Fr. Ehrle, *L'agostinismo et l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, Roma 1925, Xenia thomistica 3, p. 517-588.

12. E.-H. Wéber, *Dialogue et discussions entre Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, prefacio de Y. Congar, París 1974.

que hace que el hombre sea hombre, y Dios sea Dios. Dios es ante todo voluntad, y sólo en segundo lugar intelecto. Asimismo, la voluntad es el centro de la personalidad humana, y el intelecto es secundario. El mundo ha sido creado por la voluntad; por esto es irracional y ha de ser comprobado empíricamente. En un nivel secundario, está ordenado por el intelecto, pero este orden nunca es definitivo y no podemos analizarlo por deducción.

II. San Alberto Magno

En la tradición histórica y teológica se designa con razón a Alberto Bollstaedt (es el nombre de familia) con el calificativo de *Magno*, tanto por la amplitud de su obra enciclopédica, como por el papel especial que ejerció en el desarrollo filosófico y teológico del siglo XIII. Se le llama también «Doctor universal», título justificado no solamente por el mencionado carácter enciclopédico de su obra, sino por su actitud de espíritu y de método, puesto que tuvo empeño en abarcar toda la realidad en aras de la verdad y de todo el saber humano[13]. El mismo Rogerio Bacon, que impugna la solidez de los fundamentos de su saber tanto en ciencias naturales como en las disciplinas filosóficas y teológicas, no puede dejar de reconocer que Alberto era científicamente superior a la mayoría de sus contemporáneos[14]. Su agustinismo religioso y los esfuerzos que realizó para integrar a Aristóteles en el pensamiento cristiano, hacen de Alberto uno de los principales artesanos de la síntesis aristotélico-escolástica de la ciencia teológica, síntesis que culminará en su discípulo Tomás de Aquino.

Ante las necesidades de su tiempo, el papel de san Alberto puede resumirse en el siguiente texto de F. Van Steenberghen: «Alberto ha tenido esta intuición: ha comprendido que la penetración masiva del

13. Alberto Magno fue nombrado patrón de los investigadores de las ciencias naturales por el breve *Ad Deum* de Pío XII (16 de diciembre de 1941). Véase el núm. especial de «Angelicum» 21 (1944), *Serta Albertina. In honorem caelesti Patroni a Summo Pontifice Pio P.P. XII rerum naturalium indagatoribus recens dati.* Este volumen estudia la competencia de Alberto en las ciencias naturales; para la bibliografía, P.A. Walt - A. Pelzer, *Bibliographia S. Alberti Magni indagatoris rerum naturalium,* p. 13-40.

14. *Opus tertium,* ed. de J.S. Brewer, Londres 1859, p. 30.

pensamiento pagano modificaba profundamente el conjunto de la situación intelectual de la cristiandad; el reino exclusivo e incontrovertido de la sabiduría cristiana, el ideal agustiniano de un saber único inspirado por la fe, pertenecían a partir de entonces al pasado. Había que *reorganizar los estudios sobre una base más amplia* y dejar espacio al saber profano con sus métodos propios y su autonomía relativa; en presencia del aristotelismo, obra maestra de la inteligencia griega, enriquecida por las aportaciones del platonismo griego, árabe y judío, resultaba imposible permanecer pasivo, ni limitarse a una reacción hostil, ni aceptar sin discernimiento las ideas paganas; había que enriquecer la cultura cristiana a base de asimilar todo lo que de válido había producido el pensamiento pagano»[15]. Con todo, su aristotelismo formal está todavía muy marcado por el elemento afectivo de la búsqueda de la sabiduría; esto se manifiesta en su concepción de la finalidad de la ciencia. Si es aristotélico, precisa Van Steenberghen, «su aristotelismo nada tiene de radical ni de exclusivo: es un *aristotelismo neoplatonizante y ortodoxo*»[16].

1. *Vida*[17]

Alberto nació en Lauingen, pequeña ciudad de Suabia, hacia el año 1200, en una modesta familia feudal al servicio del emperador Federico II. Desde su adolescencia vivió en Italia, donde su padre guerreaba al servicio del emperador; empezó sus estudios en Padua. Allí, en 1223, fue atraído a la orden de los predicadores, recién fundada, por Jordán de Sajonia, sucesor de santo Domingo, que pre-

15. *Histoire de la philosophie. Période chrétien,* Lovaina-París 1964, p. 97-98. Sobre el papel que desempeñó Alberto Magno en el pensamiento medieval, hay que recurrir todavía a M. Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno nella vita intellettuale del medio evo,* Roma ²1931; íd., *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben,* «Zeitschrift für katholische Theologie» 25 (1928) 74ss; íd., *Die Wissenschaftliche Mission Alberts des Grossen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus,* «Angelicum» 6 (1929) 325-351.

16. F. Van Steenberghen, o.c. en la nota anterior, p. 99.

17. P. Mandonnet, *Albert le Grand,* en DHGE I, París 1912, p. 1515-1524; A. Menéndez Reigada, *Vida de san Alberto Magno,* Almagro 1932; S. Dezani, *Alberto Magno,* Brescia 1947; R. Liertz, *Albert der Grosse, Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken,* Münster 1948; H.-M. Féret, *Albert le Grand,* en *Catholicisme* 1, 1948, p. 265-269; A. Zimmermann (dir), *Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung,* Berlín 1981; I. Craemer-Ruegenberg, *Alberto Magno,* Barcelona 1985.

dicaba a los estudiantes de la Universidad. Con el fin de seguir los estudios, fue a Colonia, donde pasó la mayor parte de su vida. Enseñó después en diversos conventos de la región, comentando el *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo, texto oficial según la *ratio studiorum* de entonces. En 1240, Alberto fue enviado a París, en aquella época centro radiante del Occidente cristiano, para obtener el título de maestro en teología y dirigir una de las dos cátedras del convento de dominicos. En París, de 1244 a 1248, además de enseñar teología, empezó la redacción de su enciclopedia científica y filosófica. Tomó como base un estudio de Aristóteles, cuyas obras estaban penetrando de manera rápida en la enseñanza y la alta cultura. De otra parte, desde su tratado *De bono* (1236-1237) venía citando a Aristóteles en doble proporción a las citas que hacía de Agustín. Introducir a Aristóteles había de ser una de las grandes empresas de su vida. En el comienzo, su iniciativa causó sensación, no sólo por la novedad del objeto y del método, sino también porque la Iglesia había prohibido en diversas ocasiones la lectura pública de las obras de Aristóteles. Hacia 1245, Rogerio Bacon, maestro en artes, empezaba también a comentar los *Libri naturales* y la *Metaphysica*.

Alberto había llegado a París en un momento en que maduraban, en un duro concurso de grandeza y de peligro, los elementos de la severa crisis en la que se enfrentarían fe y razón, la fe en primavera evangélica, la razón en efervescente descubrimiento de la ciencia griega. Platón había sido asimilado por los padres de la Iglesia, tanto en Occidente como en Oriente, en síntesis variadas que lo habían expurgado de su idealismo. Pero Aristóteles era considerado por los teólogos como un lógico, sospechoso como tal, aunque no era conocido todavía en su física y metafísica. Llegaba entonces a través de las traducciones latinas y por medio de los comentaristas árabes. Desde 1210, en un sincretismo difícil de discernir, las autoridades de la Iglesia habían presentido y denunciado el peligro. Pero los textos se infiltraban por todas partes, más o menos acompañados ya del comentario que de los mismos había hecho el filósofo árabe de Córdoba, Averroes.

Por una curiosa coincidencia, las obras de Dionisio Areopagita, de inspiración totalmente diferente, pero alimentada también de cosmología griega, adquirían un nuevo prestigio; y la traducción reciente de Juan Sarazin (hacia 1160) esclarecía y reforzaba la traducción ya antigua de Juan Escoto Eriúgena (siglo IX). Un *corpus* de textos y

glosas del Areopagita proporcionaba a los maestros parisinos un precioso instrumento de trabajo. El naturalismo científico del filósofo griego chocaba con el simbolismo cósmico de los doctores orientales. En 1241, habían sido condenadas una decena de proposiciones representativas de la teología griega, que iban en contra de la tradición agustiniana, y, en diversas ocasiones los capítulos generales y locales de los dominicos habían exigido que profesores y estudiantes expurgaran sus cuadernos de vestigios de errores condenados.

Esta combinación explosiva encontraba un terreno completamente disponible en las primeras generaciones de las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, entonces en su primer fervor apostólico, sobre todo en París, en pleno período de creación universitaria, en los centros de la nueva cultura y de la seducción de la juventud; numerosísimos estudiantes entraban en ambas órdenes.

Esta efervescencia evangélica no se manifestaba sin inquietud, en la perspectiva mesiánica y apocalíptica que había abierto Joaquín de Fiore († 1202), con el presentimiento de una nueva era en la economía cristiana, por la efusión del Espíritu, que transformaría e incluso menospreciaría la institución eclesiástica que se había cargado con mucho lastre por su apego a las riquezas y al poder temporal. Franciscanos y dominicos se presentaban a veces como los profetas de este tiempo nuevo, como los obreros de la hora undécima. Juan de Parma, ministro general de los Frailes Menores, se vio obligado a renunciar el cargo por favorecer a los espirituales, como se les llamaba (1257).

Enviado a Colonia en 1248 para fundar allí el convento de los dominicos, en conexión con la fundación de la universidad, Alberto comentó en aquella cátedra los escritos de Dionisio Areopagita y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; de este último curso tenemos la redacción autógrafa de su discípulo Tomás de Aquino. Elegido provincial de Germania (1254-1257), gozaba de gran prestigio y se recurría a menudo a él para solucionar conflictos locales. Durante el período de este mandato fue a Roma para defender a los mendicantes contra los ataques de Guillermo de Saint-Amour, cuyo panfleto, *De novissimorum temporum periculis*, fue condenado por Alejandro IV en octubre de 1256. Además de esto, enseñó en la curia, interpretando el *Evangelio de san Juan* y las epístolas canónicas. En esa época también, apasionado como siempre por la investigación, descubrió el *De motibus animalium* de Aristóteles, que quiso comentar.

De regreso a Colonia reemprendió la tarea docente. En 1260, a

pesar de la oposición de la orden, aceptó el obispado de Ratisbona, que gobernó mediocremente, dentro del régimen feudal vigente aún en la Iglesia. Renunció pronto a su cargo (1262). A pesar de predicar en diversas regiones, en particular sobre la cruzada, seguía estudiando y escribiendo. En 1267 continuó con la enseñanza en Colonia y se comprometió en las controversias del momento. En 1270, a petición de un dominico de París, su antiguo alumno Gil de Lessines, intervino en el agudo conflicto que mantenían entonces los maestros de artes sobre la interpretación averroísta de Aristóteles. Su respuesta a la consulta *De quindecim problematibus* es una de las partes del proceso en que estaba comprometido santo Tomás de Aquino[18]. Una segunda intervención, en París mismo, se produjo en circunstancias todavía más dramáticas: en 1277, el obispo de París, Esteban Tempier, por invitación de Juan XXII y, de acuerdo con dieciséis maestros de la Universidad, había condenado 219 proposiciones; buena parte de ellas habían sido enseñadas por Sigerio de Brabante y los averroístas, pero algunas también por Tomás de Aquino. A pesar de su edad avanzada, Alberto fue personalmente a París para defender la memoria y la ortodoxia de su ilustre discípulo. Fue su postrer acto público. De regreso a Colonia, perdió la memoria y murió el 15 de noviembre de 1280.

2. *Obras*[19]

Ante la imposibilidad de enumerar todas las obras de Alberto, y sin entrar en detalles en torno a las investigaciones sobre su autenticidad y cronología, podemos clasificarlas en cinco grandes grupos, según los diversos tipos de enseñanza de las escuelas de teología.

18. P. Mazzarella, *Il De unitate di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino in rapporto alla teoria averroista*, Nápoles 1949.

19. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* I, París 1933, p. 62-77. Ediciones de sus obras: 21 vols., Lyón 1651; 38 vols., París 1890-1899. Esta edición es la citada más frecuentemente, a pesar de sus defectos. El Albertus-Magnus Institut de Colonia, dirigido por B. Geyer, publica las *Opera omnia*, a partir de 1951. Los problemas de autenticidad, las ediciones, etc. han sido estudiados por G. Meerssemann, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O.P.*, Brujas 1931, que hay que completar o corregir con las indicaciones resumidas por W. Kuel, *Prolegomena* del t. XXVI de la edición de Colonia (1958).

1) Comentarios de la Escritura, texto base de la enseñanza; tenemos una serie de *postillae* (glosas) sobre los *Salmos* y los profetas[20], y comentarios a los evangelios y al *Apocalipsis*.

2) Comentario del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, texto de la enseñanza para el bachillerato. Alberto explicó muchas veces las *Sentencias*, primeramente en Alemania y después en París; este curso presenta la primera visión de conjunto de su pensamiento teológico. Comentario a las obras de Dionisio Areopagita, fruto de su enseñanza en Alemania, cuando los escritos de Dionisio entran en los programas proporcionando un nuevo capital a la investigación teológica.

3) En los primeros tiempos en que Alberto empezó a enseñar, las *quaestiones*, como género literario autónomo, se habían desarrollado mucho y habían favorecido la elaboración científica de la fe. Un primer conjunto, publicado antiguamente con el título poco exacto de *Summa de creaturis*, presenta su enseñanza en París, en la que se pone de manifiesto la asimilación viva de la filosofía griega.

4) Comentarios de Aristóteles, desde las ciencias de la naturaleza hasta la *Metafísica;* es una obra considerable.

5) Finalmente, compuesta ya en la ancianidad, con el concurso quizá de un redactor, una *Summa theologiae*, en la que está integrado el opúsculo *De unitate intellectus*, de 1256.

Una curiosidad: que el lector no se sorprenda de encontrar a Alberto entre los autores anatematizados en el *Índice* de libros prohibidos; «Alberto Magno diviso in tre libri, nel primo si tratta delle virtù delle erbe, nel secondo della virtù delle pietre et nel terzo delle virtù di alcuni animali» (*Decret.*, del 24 de nov. de 1665)[21].

3. *Pensamiento filosófico y teológico*

La biografía intelectual de Alberto[22], manifiesta no sólo la parte activa que tomó en los problemas y en el impulso cultural de su

20. Para los interesados, cf. J.-P. Torrell, *La question disputée De prophetia de Saint Albert le Grand. Édition critique et commentaire*, RScThPh 65 (1981) 5-53.

21. *Index librorum prohibitorum SSmi. D.N. Pii PP. XII iussu editus*, Typis pol. Vaticanis 1950, p. 9; véase el comentario de H. Kühner, *Índice de libros prohibidos. Supresión o reforma*, Barcelona 1966, p. 29; A. Machet, *L'index hier et avant-hier*, «Lumière et vie» 141 (1979) 34-46.

22. Para la bibliografía sobre Alberto, cf. M.-H. Laurent y M.-J. Congar, *Essai*

tiempo, sino también en qué dirección decisiva y en medio de qué ambigüedades llevó a término su proyecto de «hacer inteligible a los latinos todas las ramas de la filosofía de Aristóteles... Nuestra intención es satisfacer a los hermanos de nuestra orden que desde hace algunos años me piden que les escriba un tratado de las ciencias de la naturaleza, en el que puedan encontrar un conocimiento perfecto de la naturaleza y un medio para leer con competencia las obras de Aristóteles» (prólogo del comentario de la *Física* en el que se encuentra expresamente definido el proyecto de Alberto).

Por tanto, doble y única empresa: dar a conocer los escritos de Aristóteles, que constituían entonces el fermento activo del renacimiento del pensamiento antiguo y, con ello, iniciar en las ciencias de la naturaleza, según todas las exigencias de la investigación racional. En la interferencia de ambas tareas, ¿propone Alberto un comentario puramente objetivo, sin comprometerse personalmente, o da un asentimiento general a las posiciones del filósofo? Parece ser que, conservando la libertad, su comentario es un elemento de su propia investigación, *via inquisitionis* (*De coelo*, I, tr. 4, c. 1). Además, Aristóteles no es un dios y bien pudo equivocarse (*Phys.* VIII, tr. 1, c. 14).

Esta lectura de Aristóteles está hecha dentro de una tradición sincretista, en la que algunos elementos platónicos, en particular a través del *Liber de causis* y los escritos del árabe Avicena, modifican el equilibrio de su pensamiento original, especialmente en antropología. El comentario de Alberto, por otra parte, se presenta como una paráfrasis, más que como interpretación literal al estilo de su discípulo Tomás de Aquino. Alberto rechaza la tesis platónica de las ideas subsistentes, no obstante lo cual se inspira en una noción de participación y en la de la tendencia de todas las cosas hacia Dios, que penetran su filosofía de la creación y su teología de la gracia de un dinamismo neoplatónico «alimentado por la influencia de Dionisio. Sabe que un hombre no llega a ser perfecto filósofo, si no se alimenta de las dos filosofías de Aristóteles y de Platón» (*Metafísica* I, tr. 5, c. 15). Hay que señalar también la influencia de Averroes, cuyo aristotelismo riguroso desencadenará la crisis doctrinal en el Occidente cristiano.

de bibliographie albertinienne, RT 36 (1931) 422-468; para la bibliografía desde 1931, F.J. Catania, *A Bibliography of St. Albert the Great,* «Modern Schoolman» 37 (1959) 11-28; 39 (1961) 61-64; M. Schooyans, *Bibliographie philosophique de saint Albert le Grand (1931-1960),* «Revista de la Universidad Católica de Sao Paulo» 21 (1961) 36-88.

Aunque ecléctico, el aristotelismo de Alberto lo lleva a proclamar la autonomía de los métodos de la ciencia y de la razón frente al conocimiento de la fe.

De este modo entra en conflicto con el agustinismo enseñado corrientemente, en el que la distinción entre filosofía y teología no habían encontrado su estatuto epistemológico. Para Alberto, Agustín es el doctor indiscutible en teología, pero Aristóteles es el maestro de las ciencias de la naturaleza.

Todo esto le lleva a precisar las características de la actividad racional (tanto científica como filosófica), cuya validez afirma frente a todo fideísmo. Su discípulo Tomás de Aquino avanzará aún más en esta línea.

4. *La teología como ciencia*

Entre los descubrimientos que se atribuyen a Alberto, el que tuvo un alcance más general sigue siendo, sin duda, la distinción definitiva que supo introducir entre filosofía y teología[23]. Es curioso que se haya adoptado la costumbre de citar a Lutero, Calvino o Descartes como los liberadores del pensamiento, mientras se considera a Alberto Magno como cabeza de los oscurantistas de la edad media. El hecho podría resultar divertido si no revelara el radical contrasentido que vicia las apreciaciones generales que se hacen sobre la edad media. Si existe hoy una filosofía como tal se debe a la paciente labor de los pensadores medievales. El *Comentario sobre los nombres divinos*, inédito hasta 1972, permite una explicación renovada de la concepción de la filosofía y de la teología en Alberto Magno. Opuesta a la filosofía de evidencias, la teología se fundamenta sobre el testimonio portador de una verdad revelada. Éste, inevidente para la sola razón, es intelectualmente percibido por la luz noética infusa. La teología es ciencia: su objeto es Dios y sus obras, como fuente de la bienaventuranza escatológica prometida. Es ciencia práctica: integra el querer relativo a esa bienaventuranza y el asentimiento libre suscitado por la luz infusa.

Las fórmulas «verdad afectiva» e «intelección afectiva», en las que se ha pretendido leer el voluntarismo, se esclarecen con la noción

23. É. Gilson, *La filosofía en la edad media,* Madrid [2]1976, p. 471.

dionisíaca de amor intelectivo por la verdad. Rigurosamente intelectiva, la teología tiene necesidad de verdades filosóficas, que reinterpreta según su propio método y sus luces propias[24].

Este método fue objeto de un estudio de conjunto que M. Grabmann consagró a la teología como ciencia argumentativa en san Alberto y santo Tomás, completado por otras aportaciones, sobre todo por la del padre Chenu[25]. Mientras que la *Distinctio I* del comentario *In I Sententiarum* —fechada en el año 1245[26]— sólo contiene al respecto de nuestra investigación una breve indicación, en la obra que escribió en plena madurez, la introducción a la *Summa theologiae*, parte I (hacia 1270-80), Alberto expone ex profeso su concepción de la teología como ciencia.

La doctrina sagrada, explica, usa dos métodos. El primero es estrictamente exegético: tiene por fin discernir los diferentes planos del sentido histórico, alegórico y anagógico[27]. El segundo método es argumentativo: método racional requerido en la confrontación doctrinal con aquellos que se oponen a la fe, para refutar sus errores y demostrarles la verdad de la religión cristiana. San Alberto es, pues, consciente de la diferenciación de los métodos propiamente bíblico y teológico. Concibe este último como caracterizado por una preponderancia de la actividad racional: argumenta racionalmente sobre la base de la autoridad, a partir de la razón y de la analogía. No especifica, en cambio, qué tipo de ciencia ha de ser promovido en la teo-

24. E. Wéber, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand*, «Archives de philosophie» 43 (1980) 559-588.

25. M. Grabmann, *De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam*, «Angelicum» 14 (1937) 39-60; íd., *De quaestione Utrum theologia sit scientia speculativa an practica a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata*, en *Atti della settimana albertina*, Roma 1931, p. 107-126; véase también C. Feckes, *Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 54 (1930) 1-39; M. Cuervo, *La teología como ciencia y la sistematización teológica según Alberto Magno*, «La ciencia tomista» 46 (1932) 173-199; A. Rohner, *De natura theologiae iuxta S. Albertum Magnum*, «Angelicum» 16 (1939) 3-23, y especialmente M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, París ³1957.

26. Según O. Lottin, el comentario se escribió entre 1244 y 1249; cf. *Problèmes concernant la Summa de creaturis et le Commentaire des Sentences de saint Albert*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 17 (1950) 319-328.

27. J.M. Vosté, *Sanctus Albertus Magnus sacrae paginae magister* I-II, Roma 1932-1933; A. Vaccari, *S. Alberto Magno e l'esegesi medievale*, «Biblica» 13 (1932) 257-272; 369-384; y antes íd., *S. Albertus Magnus sacrae scripturae interpres*, en *Atti della settimana albertina*, Roma 1931, p. 127-152.

logía. Cuando compara la teología con las demás ciencias, se pregunta por el valor del procedimiento de la doctrina sagrada, qué género de certeza comporta y si es argumentativa[28].

Afirma la superioridad de la teología sobre las demás ciencias: una superioridad de objeto y de certeza. Un paso más y declara que, en el plano de la inteligibilidad, la doctrina sagrada quizá podría comprobar mejor que ninguna otra disciplina la condición de ciencia: por el objeto, Dios «inmóvil» e «inteligible» por excelencia. Y aunque este Dios se nos manifiesta por los hechos bíblicos, éstos tienen un alcance universal por su significación religiosa y particular.

Un último punto a observar. Cuando trata del carácter argumentativo de la teología, Alberto se refiere a menudo a san Anselmo y defiende la legitimidad de los esfuerzos realizados para buscar la comprensión y la inteligencia de la fe. Este principio, tomado a su vez por santo Tomás y la tradición escolástica, contribuirá a que la teología se conciba como una ciencia que tiene por fin deducir conclusiones a partir de los datos de fe.

5. *Elementos para una síntesis teológica*

Alberto fue sobre todo teólogo. No mezclaba en las investigaciones filosóficas y naturales la perspectiva teológica, sino que su empresa de integrar el aristotelismo latino y el sentido dionisíaco habían de orientarlo hacia una construcción nueva no libre de vacilaciones.

Por una parte se ha podido afirmar que «introduce un cambio en la orientación del conocimiento natural y metafísico de Dios, cuya conceptualización y demostración ya no partirá de un conocimiento directo del alma y de la iluminación superior, sino de la experiencia metafísica de la realidad circundante. A través de la abstracción del entendimiento agente y en un proceso ascendente de analogía, la mente humana busca una explicación universal del ser, el primer principio de la realidad»[29]. Junto a esta visión de cuño aristotélico, la

28. Th. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-París 1965, p. 63-68.

29. P. Ribes Montané, *Cognoscibilidad y demostración de Dios según san Alberto Magno*, Barcelona 1968, p. 185; véase B. Geyer, *Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik*, en *Metaphysik im Mittelalter*, Berlín 1963, p. 3-13.

tradición dionisíaca se hace sentir con toda su fuerza. En el primer capítulo del libro sobre el *De divinis nominibus*, Alberto sugiere una triple cuestión: ¿Por qué, para quién y de qué modo es Dios nombrado? Responde que la Sagrada Escritura, inspirada, enseña a los teólogos y a aquellos que se acercan a ella como una regla absoluta, el arte de nombrar a Dios negando y afirmando. Esta respuesta resume una metodología que Ruello ha tratado de describir, a base de subrayar las implicaciones gramaticales, lógicas, metafísicas, teológicas y místicas en lo que concierne al «arte de nombrar» a Dios por negación y afirmación[30]. En este contexto la *negatividad* es una pieza esencial en la epistemología de Alberto. Tiene un papel principal en la elaboración de las consideraciones racionales para acceder al principio noético que dirige el pensamiento: el universal anterior a la realidad. Recibido del *De divinis nominibus*, el método negación-causalidad-eminencia conduce a un lenguaje riguroso sobre Dios-causa primera. La negatividad establece que Dios, en cuanto a las grandes perfecciones en las que se condensa el conocimiento que es posible a nuestra razón, permanece inaccesible y trascendente. Descartando el ontoteologismo naciente en el siglo XIII, Alberto expone que el hombre divino «Yo soy el que soy» es de significación negativa. Contra el antiintelectualismo de Tomás de Verceil, identifica al nivel intelectivo el discernimiento de la fe teologal y la experiencia mística. La fe es participar en la actitud de Moisés entrando en la nube oscura[31].

Estos planteamientos afectan directamente la doctrina de la Trinidad: podemos mantener su conocimiento una vez en nuestro poder, pero no podríamos adquirirlo por otra vía que la revelación[32]. Esto, que es cierto de la Trinidad, lo es igualmente de la encarnación, de la resurrección y de todos los demás misterios.

30. F. Ruello, *Les noms divins et leurs raisons selon Albert le Grand commentateur du De divinis nominibus*, París 1963; íd., *Le commentaire du De divinis nominibus de Denys par Albert le Grand. Problèmes et méthode*, «Archives de philosophie» 43 (1980) 589-613. Cf. E. Wéber, *L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le Pseudo-Aréopagite*, en G. Meyer y A. Zimmermann (dirs.), *Albertus Magnus. Doctor Universalis 1280-1980*, Maguncia 1980.

31. E. Wéber, *Langage et méthode negatifs chez Albert le Grand*, RScPhTh 65 (1981) 75-99; véase también E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 158-170.

32. A.M. Pompei, *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno. Esposizione organica del commento delle Sentenze in rapporto al movimento teologico scolastico*, Roma 1953.

Diversos estudios recientes han puesto de relieve la especulación teológica e incluso el sabor místico y las felices intuiciones que caracterizan a Alberto. Los temas cristológicos, de la gracia[33], de la eclesiología[34], de los sacramentos[35] han encontrado en Alberto un expositor profundo, cada vez más apreciado. Hay que considerar a san Alberto como el promotor de una mariología autónoma, separada de la cristología, con fuerte proyección devocional[36]. Dom Lottin ha demostrado cómo el genio de Alberto había dado por vez primera una síntesis de teología moral[37]. En efecto, en la parte de la llamada *Summa de creaturis*, titulada *De bono sive de virtutibus*, encontramos una sistematización de los problemas éticos, con una circunstancia digna de ser notada: fue escrita unos veinticinco años antes que la segunda parte de la *Summa* de santo Tomás.

6. *Papel de san Alberto en la historia de la espiritualidad*

Por su piedad personal, Alberto gozó de gran consideración como predicador. De ahí que durante mucho tiempo le atribuyeran diversos escritos que influyeron en la espiritualidad de la edad media posterior, especialmente el famoso *Mariale*. Su vinculación a Dionisio y la religiosidad manifiesta de sus obras hicieron que Alberto se convirtiera en el promotor de la mística dominicana.

33. A. Fries, *Erschaffung des Menschen in Gnade bei Albertus Magnus*, en *Mysterium der Gnade*, Ratisbona 1975, p. 221-237.

34. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 230-232.

35. Fr.-J. Nocke, *Sakrament und personaler Vollzug bei Albertus Magnus*, Münster 1967.

36. Véase, entre otros, M.-M. Desmarais, *S. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale*, París 1941; Br. Korosak, *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium*, Roma 1954; A. Fries, *Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter*, Friburgo 1958; R. Masson, *Les réflexions théologiques de saint Albert le Grand sur la sainte Vierge*, Roma 1961.

37. O. Lottin, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, IV, Lovaina-Gembloux 1954. En cuanto al tema moral en el conjunto de la síntesis de Alberto, para precisar su posición hay que consultar D. Siedler, *Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus*, Münster 1941. Otros puntos concretos pueden hallarse en P. Michaud-Quantin, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, París 1966; A. Hufnagel, *Albertus Magnus und das Naturrecht*, Roma 1974, Studia Anselmiana 63, p. 123-148.

Sus escritos, en efecto, causan una impresión devota, en el sentido de que su objetivo es excitar el fervor y la piedad en el espíritu del lector y, sobre todo, proporcionarle una doctrina. Lo que no deja de contrastar con su obra científica y teológica.

Alberto se inscribe entre algunos autores que, en el siglo XIII, conocían el culto al Sagrado Corazón[38], considerado ya en su realidad física ya en su significación espiritual de sede de las facultades del alma, de las virtudes y principalmente del amor y de la contemplación íntima. Tomando de nuevo temas que estaban ya presentes en Orígenes, ve brotar de este corazón la sangre redentora, y a la vez la Iglesia y los sacramentos, especialmente el bautismo y la eucaristía. Este corazón anima el cuerpo místico de Cristo. Pero la orientación no es puramente devota: Alberto tiene la preocupación de relacionar este modo de ver con la redención. Sobre todo en el imperio germánico, de donde procedía Alberto, la devoción se extendió mucho.

San Alberto, pues, da la impresión de entrar en las corrientes devotas de su tiempo. Pero es un teólogo lúcido: habiéndose complacido en comentar a Dionisio Areopagita, muestra, como él, que «de Dios sólo conocemos el *quia est*» y que «ignoramos siempre el *quid est*»; sabe también que «Dios es más aquel que se muestra que no aquel que se demuestra»[39]. Sin caer en el agnosticismo, es muy reservado, por fidelidad a la vía negativa, respecto a las posibilidades de la contemplación mística. En ella y por ella, ciertamente el alma «ve» a Dios, en el sentido de que se eleva por encima de todo objeto creado. Pero no ve a Dios en sí mismo: esta contemplación no es una visión inmediata, como la de la gloria o del «rapto». Tiene lugar por una *species* abstracta de la que la inteligencia descarta los contornos finitos para elevarse hacia el infinito, «gracias a un cierto conocimiento sobrenatural, pero con una cierta confusión»[40]. Esta manera

38. R. Erni, *Die Herz-Jesu-Lehre Albertus des Grossen*, Lucerna 1941; A. Walz, *De veneratione Cordis Iesu in Ordine Praedicatorum*, Roma ²1937; íd., *Dominikanische Herz-Jesu-Ausffassung*, en *Cor Iesu. Commentationes in litteras encyclicas Haurietis aquas* II, Roma 1959, p. 49-95.

39. M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand - Thomas d'Aquin*, París 1933, p. 127-137.

40. G. Meerssemann, *La contemplation mystique d'après le bienheureux Albert est-elle immédiate?*, RT 36 (1931) 408-421; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques* II, Bruselas 1937, p. 265-268. Para este tema no es indiferente la obra de P. Ribes Montané, *La inhabitación de la Sma. Trinidad según S. Alberto Magno*, Barcelona 1967.

de definir la contemplación prepara la de santo Tomás y a la vez la de la mística alemana del siglo siguiente[41].

7. *Discípulos de san Alberto*

Alberto no constituyó una escuela independiente, especialmente en teología, pero su doctrina perduró en el discípulo Tomás de Aquino. No obstante, es de notar que en los años 1410 y 1411 un miembro de la facultad de filosofía de París, llamado Juan de Nova Domo, inició un movimiento albertista, limitado, pero que se conservó durante tres siglos: el albertismo[42].

De París, este movimiento se trasplantó, por medio del lulista Eimerico van den Velde a la Universidad de Colonia, y de ésta, a la de Cracovia. Los albertistas a menudo se opusieron a los tomistas, mientras que en muchos puntos mantenían idénticos puntos de vista. En Colonia, el colegio Lorenzano siguió a Alberto, mientras que el colegio del Monte fue fiel a santo Tomás. Los dominicos de Colonia se mantuvieron al margen de las cuestiones albertistas, pero participaron en el culto religioso que los albertistas empezaron a rendir a su patrono.

III. Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino —llamado así a causa del nombre del pueblecito de Aquino, en el camino de Nápoles a Roma, donde sus padres tenían en el primer cuarto del siglo XIII un modesto poder feudal— es conocido también como el «Doctor común» o el «Doctor angélico». Es un alto testimonio de la innovación cultural que, en el largo período de la edad media, determina una concepción inédita del hombre, en sí mismo, en su relación con el universo, y, para el creyente, en la comprensión de la fe. Este profesional de la teología sólo puede ser comprendido en el interior de la compleja renovación de la antigüe-

41. Sobre esta influencia, cf. M. Grabmann, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterlichen Geistesleben*, en *Mittelalterliches Geistesleben* II, Munich 1936, p. 324-412; W. Stammler, *Albert de Grosse und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 3 (1956) 287-319.

42. R. Haubst, *Albertismus*, en LTK I, ²1957, p. 284.

dad griega asumida en un régimen de cristiandad que buscaba su coherencia en todas las expresiones de la vida. La comparación entre la *Suma teológica* de Tomás y las catedrales góticas no es un lugar común romántico; expresa la sorprendente fecundidad de una comunión audaz y frágil entre la razón y el misterio, entre la cultura y la fe. En muchos aspectos, esta cristiandad se disuelve en un mundo desacralizado; se inscribe en la línea que, a través del renacimiento y de la Reforma, dirige la visión actual del mundo, del hombre, de la historia, es decir, la edad de la razón y de la libertad, hacia una naciente conciencia política[43].

43. Entre la amplia bibliografía sobre santo Tomás, se pueden consultar St. Breton, *Saint Thomas d'Aquin,* París 1965; M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* París ²1954; íd., *La théologie comme science au XIII^e siècle,* París 1957; íd., *Sant Tomàs d'Aquino, avui,* Montserrat 1974; Y. Congar, *La fe y la teología,* Barcelona ²1977; F. Dondaine, D. Schlüter y O.H. Pesch, *Thomas von Aquin,* en LTK, vol. X, Friburgo de Brisgovia ²1965 (bibliografía hasta 1965); M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne (1250-1259),* París 1972; C. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin,* Lovaina-París 1961; L.B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* París ²1953; É. Gilson, *El tomismo,* Pamplona 1978; íd., *El filósofo y la teología,* Madrid 1962; íd., *L'Esprit de la philosophie médiévale,* París ²1969; M. Grabmann, *Thomas von Aquin: eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt,* Munich ⁷1946; G. Geenen, *Thomas d'Aquin,* en DTC XV, París 1946; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin,* Lovaina 1911; G. Manser, *Esencia del tomismo,* Madrid 1953; J. Maritain, *Dintinguer pour unir, ou les Degrés du savoir,* París ⁸1963; D. Prümmer y M.H. Laurent, *Fontes vitae sancti Thomae Aquinatis,* 5 fasc., Toulouse 1912-1937; M. Seckler, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire,* París 1967; A.D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin,* 2 vols., París ²1940; F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle,* Lovaina-París 1966; E.H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270,* París 1970.

Entre las numerosas publicaciones que conmemoraron el VII centenario de la muerte de santo Tomás (1974) citamos: *St. Thomas Aquinas (1274-1974). Commemorative Studies,* Toronto 1974; *San Tommaso, Studi Tomistici,* Pontifica Accademia romana di S. Tomaso d'Aquino, Roma 1974; *L'Anthropologie de saint Thomas,* Friburgo (Suiza) 1974; *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Atti del Congresso internazionale,* Nápoles 1975; *Thomas von Aquin 1274-1974,* ed. por L. Oeing-Hanhoff, Munich 1974; *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption,* ed. por W.P. Eckert, Maguncia 1974; *Veritas et sapientia,* Pamplona 1975; *Colloque commémoratif saint Thomas d'Aquin,* Ottawa 1974. Entre las revistas que dedicaron números especiales, de verdadero interés, citamos: «La scuola cattolica» 102 (1974); «Rivista di filosofia neo-scolastica» 66 (1974); «Memorie dominicane» 6 (1975); «Sapienza» 27 (1974); «Escritos del Vedat» 4 (1974).

Revistas atentas a la doctrina de santo Tomas: «Divus Thomas» (Plasencia, Italia) desde 1880; «Revue thomiste» (Toulouse) desde 1893; «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (París) desde 1907; «Bulletin thomiste» (París) desde 1924; «Thomist» (Washington) desde 1939; «Theological studies» (Nueva York) desde 1940.

1. *Vida*

Tomás nació cerca de Aquino, en el castillo de Roccasecca (1225), en un momento en que, en esa frontera del imperio y del dominio del papa, se multiplicaban los conflictos feudales por la emergencia de necesidades nuevas. Tomás, que había recibido la primera educación en el vecino monasterio de Montecassino, potencia feudal y lugar de alta cultura a la vez, fue enviado a la nueva Universidad de Nápoles, donde sin duda encontró una primera iniciación a la ciencia árabe y a la razón griega. Pero a la edad de diecinueve años entró en los nuevos equipos de una orden religiosa recientemente constituida (en Nápoles en 1231) y ya en pleno esplendor, la de los Frailes Predicadores, fundada por el castellano Domingo de Guzmán. Vocación aparentemente superficial, pero su significación se manifiesta por la oposición enérgica de la familia: no se trata de un simple conflicto afectivo, sino de la ruptura del adolescente con su mundo familiar *para comprometerse, más allá de las estructuras tradicionales, con la* nueva ciudad naciente. Las universidades, la de París en primer lugar, ofrecían un ambiente cultural a las generaciones que, en una urbanización intensa, se organizaban en adelante en corporaciones y asambleas municipales. La vida de Tomás se juega aquí: se desarrolla por entero en las universidades, en París, en Colonia, en Roma, de acuerdo con su tarea de profesor, pero no sin la huella técnica y espiritual, incluso política, de su tiempo.

La vocación religiosa de Tomás no es un simple fenómeno piadoso; le compromete en un movimiento de despertar evangélico que, desde hacía cincuenta años, conmovía el edificio feudal de la Iglesia y que, por un retorno a las fuentes vivas de la fe, provocaría, como siempre, una oposición de los aparatos de la cristiandad y de las estructuras del orden establecido. De Pedro Valdés a Francisco de Asís, de Domingo a los humillados, las variantes son notables, pero la efervescencia de los proyectos es la misma. Tomás de Aquino está entre «los profetas de los nuevos tiempos». Es él quien dio al evangelio una interpretación a la medida de las emancipaciones sociales e intelectuales. Por una convergencia aparentemente paradójica, este varón

evangélico será el más sensible y el más abierto al renacimiento de las obras de la antigüedad, científicas y filosóficas, que, traducidas, iban entrando en el Occidente. La entrada de Aristóteles, en efecto, desde las primeras infiltraciones hasta la enseñanza pública en vano contrariada por la Iglesia, es el símbolo de esta operación que, en pos de su maestro Alberto Magno, en París (1240-1248), determina el camino del joven Tomás.

Fe y razón son diversas, por el objeto y por el método, por el comportamiento y por la decisión. Presenta un dualismo incuestionable en el método, gracias al cual son respetadas tanto la trascendencia de la palabra de Dios, como la autonomía de la razón. Pero es precisamente este equilibrio, esta tensión, lo que puede llegar a ser difícil de mantener en la unidad del espíritu. En el siglo XIII, el problema llega a ser efectivamente dramático. Uno de los maestros en la doctrina de Aristóteles, el llamado «el comentador» por excelencia, el árabe Averroes, caíd de Córdoba, había publicado unos cincuenta años antes un triple comentario del Filósofo. Comentario de un rigor y una lucidez perfectos, aunque pudieran discutirse sus opciones. Una de las posiciones fundamentales de Averroes era la afirmación del dualismo radical de fe y razón, hasta tal punto distintas, que la verdad de una y otra pueden oponerse. El creyente puede aceptar posiciones racionales, por ejemplo la mortalidad del alma, que la fe rechaza en el plano que le es propio. Esta tesis de la «doble verdad», fuera el que fuese su sentido primero en el pensamiento del filósofo árabe, se endurece entre los latinos, que empezaban a leer las traducciones arábigo-latinas de Aristóteles y de su comentador. Hacia el año 1250, la Universidad de París entró en la polémica. Una parte de los maestros de artes, entre los cuales Sigerio de Brabante —al que Dante coloca en el *Paraíso* al lado de santo Tomás— será el pionero, entra en la perspectiva averroísta. Tomás de Aquino, en cambio, atento a elaborar una interpretación cristiana de Aristóteles, reaccionará vivamente ante ello: la certeza de la fe, la salud de su razón, la coherencia de su teología no podían consentir tal dislocación[44].

Un segundo factor determina los contextos de las opciones y de las polémicas, no únicamente sobre diferentes puntos particulares

44. P. Mazzarella, *La critica di san Tommaso all'averroismo gnoseologico*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 66 (1974) 246-283; M. Nédoncelle, *Remarques sur la réfutation des averroïstes par saint Thomas*, ibídem, 284-294.

sino sobre el valor de la misma razón. La enseñanza corriente y la casi totalidad de los teólogos estaban dirigidas por el pensamiento de san Agustín, cuya autoridad y talento nadie podía poner en duda. Su visión del mundo y su filosofía del hombre tendían a empequeñecer el valor de la razón y a mantener las ciencias bajo la tutela de la fe. En un plano más profundo, la naturaleza, herida de cuerpo y alma, solamente podía sostener el valor y la verdad con la ayuda de la gracia. Este antirracionalismo estaba reforzado por una antropología de inspiración platónica, que sólo consideraba la materia como receptáculo del espíritu, sin tener en cuenta la unicidad radical del hombre. La verdad no podía provenir de lo sensible y únicamente cobraba consistencia y certeza a la luz de las «razones eternas».

Tomás de Aquino, como fiel aristotélico, adoptaba posiciones contrarias: alma y cuerpo están unidos consubstancialmente; no hay una «forma» superior de la inteligencia que esté directamente orientada hacia Dios; todo conocimiento pasa por lo sensible, y la abstracción es la ley absoluta de las operaciones del espíritu humano. Todas las ciencias están determinadas por su objeto propio, fuera del dominio de la fe. Alberto Magno, maestro de santo Tomás, el primero que a pesar de las prohibiciones había enseñado públicamente a Aristóteles en París y en Colonia, ya decía que en filosofía hay que vincularse a Aristóteles y no a san Agustín; pensaba que no se puede resolver un problema filosófico con razones religiosas.

Este racionalismo multiforme a base de naturalismo, provocó no solamente disputas académicas entre profesores sino, más íntimamente, una reacción viva en las sensibilidades cristianas. A los argumentos técnicos se añadía manifiestamente el temor de la razón autónoma, señora de sus métodos y fines científicos. ¿Que llegaría a ser, en tal circunstancia, la docilidad de la fe, la humildad de espíritu, la fidelidad a la tradición, la seguridad de la providencia divina, lo absoluto de las verdades eternas?

Alberto Magno había sufrido ya ásperas críticas, incluso de sus hermanos de la orden de santo Domingo. Los prólogos de sus comentarios de Aristóteles nos conservan las señales de estas oposiciones: se lamenta amargamente de esos perezosos que atormentan a los que trabajan; de esos espíritus obtusos que segregan bilis en la vida de la inteligencia, como el hígado en el corazón. Efectivamente, tenía motivos para lamentarse, porque repetidas condenas —en los años 1210, 1215, 1226, 1232 e incluso en 1263— habían denunciado la en-

señanza de Aristóteles. Es verdad que Aristóteles tenía que inspirar temor: cuarenta años más tarde, Occam decía aún refiriéndose a Tomás de Aquino: «He oído contar a menudo, y por muchos ingleses y bretones, que cuando se expuso en Inglaterra la opinión aristotélica de fray Tomás sobre el alma, con las consecuencias que de ella se derivan, el escándalo fue mayúsculo.»

Las cosas fueron mal. En 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, que representaba en aquel tiempo la más alta autoridad doctrinal, condenó trece proposiciones, de origen y contenido averroístas, una de las cuales tocaba indirectamente la posición de santo Tomás sobre el alma[45]. En las conferencias de cuaresma, Buenaventura, ministro general de los Frailes Menores y agustiniano eminente, había denunciado las infiltraciones de este naturalismo y racionalismo. Fray Tomás hace las distinciones necesarias, pero conserva su concepción aristotélica del hombre, su sentido de la naturaleza, su confianza en los métodos racionales adecuados a los diferentes saberes. Había regresado entonces de Italia a París, para enfrentarse a las polémicas entre averroístas y agustinianos, con una fe serena. El cronista explica una sesión solemne de la Universidad en la que, bajo amenazadoras advertencias de su adversario, conservó una firmeza serena.

A pesar de todo, no pudo escapar a los ataques y a las condenas. El 7 de marzo de 1277, tres años justos después de su muerte, el mismo Esteban Tempier condenaba una serie de 219 proposiciones que contenían los errores de aquel tiempo, de las cuales unas diez rozaban de cerca o de lejos las posiciones de santo Tomás[46]. Recordemos que los maestros de artes afectados habían conservado gran

45. E.H. Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin,* París 1970; véase también las recensiones de C. Lefèvre, *Siger de Brabant a-t-il influencé saint Thomas? Propos sur la cohérence de l'anthropologie thomiste,* «Mélanges de science religieuse» 31 (1974) 203-215 y B.C. Bazán, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. À propos d'un ouvrage récent de E.H. Wéber,* «Revue philosophique de Louvain» 72 (1974) 53-155.

46. Hay que agradecer a R. Hissette (*Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277,* Lovaina-París 1977) el difícil y paciente trabajo sobre los artículos condenados en 1277. Una buena exposición de las circunstancias y del alcance de la condena es ofrecida por J.F. Wippel (*The condemnations of 1270 and 1277 at Paris,* «The journal of medieval and renaissance studies» 7 [1977] 169-201), con conclusiones muy próximas a las de R. Hissette, que corresponden a la opinión general de los medievalistas actuales, que ven en la medida de 1277 al mismo tiempo un hecho impor-

veneración y agradecimiento al doctor dominico, y habían solicitado guardar su cuerpo después de muerto.

Es cierto que la situación era grave, tanto desde el punto de vista de la ortodoxia doctrinal como desde el punto de vista del principio de moralidad. La razón, la de Aristóteles como las demás, es temible. Era necesaria una intervención. Pero el desorden de las proposiciones, el apresuramiento con que se habían redactado, al decir de los contemporáneos, manifestaban que las autoridades habían perdido la capacidad de un juicio lúcido, en una fe intrépida, por encima de las discusiones y sobre todo de las opciones partidistas. El miedo paraliza tanto el espíritu como el cuerpo, anquilosa la investigación, perturba las imágenes y los conceptos, cede a las prohibiciones innecesarias.

La polémica duró más de treinta años; los discípulos de santo Tomás se vieron obligados a hacer una campaña muy dura para sostener la memoria y la doctrina del maestro. Solamente citaremos esta declaración de Gil de Roma, discípulo y contemporáneo suyo: «Hay gente que se complace en denunciar como erróneas las opiniones de sus colegas teólogos que elaboran nuestra fe e iluminan a la Iglesia. Precipitación que acarrea un grave peligro para la fe. El trabajo de los teólogos, gracias al cual avanzamos en las vías de la verdad, pide efectivamente un corrector benévolo y libre, no un detractor emponzoñante... Que se callen, pues, los censores. Si quieren mantener una opinión contraria, son muy libres de ello; pero que no acusen al otro de error.» A pesar de esto, Gil se vio obligado a hacer una retractación pública y a suscribir una condenación de fray Tomás, para poder ser admitido como maestro en teología en la Universidad de París.

Sin duda, podremos llegar a la raíz del conflicto y a la causa profunda de este miedo ante la razón, si observamos que la razón es por naturaleza una potencia de investigación y de interrogación. Cuando proclama la verdad, incluso la que ya está admitida, experimenta su frescor siempre nuevo, inventivo, gozoso. El biógrafo de santo To-

tante y entorpecedor para el progreso de la filosofía y una intervención poco justificada del obispo de París.

J. Châtillon ha analizado el proceso desde el punto de vista intelectual (*L'exercise du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII^e siècle. Le cas d'Étienne Tempier,* en *Le pouvoir,* París 1978, p. 13-45). Véase también, sobre el tema, M.-D. Chenu, *Les passions vertueuses. L'anthropologie de saint Thomas,* «Revue philosophique de Louvain» 72 (1974) 11-18.

más, Guillermo de Tocco, al describir el choque que provocó su enseñanza, lo caracteriza con un adjetivo repetido ocho veces: «Fray Tomás proponía en su enseñanza problemas *nuevos*, hallaba *nuevos* métodos de determinar, introducía razones *nuevas*, de tal modo que sus oyentes, al escucharle cómo enseñaba estas *novedades* y proponía soluciones con argumentos *nuevos*, no dudaban que Dios le había iluminado con rayos de luz *nueva* que le confería una tal lucidez de juicio, que no dudaba en pronunciar opiniones *nuevas* y en escribir las que Dios se dignaba inspirarle *nuevamente*.»

Tomás, pues, fue primeramente estudiante en París (1245), bajo la dirección de Alberto Magno que entonces gozaba de gran prestigio en el colegio de los dominicos de París. Siguió al maestro a Colonia, donde se fundó una nueva universidad, volvió después a París (1252) para seguir allí la carrera hasta el grado de maestro (1256) y obtener la habilitación para dirigir una de las escuelas de aquel colegio, llamado de Saint-Jacques, por el nombre de la calle donde se hallaba situado. De allí partió hacia Italia, donde enseñó en diversas poblaciones, y regresó a París en 1268, donde le esperaba la más viva controversia sobre los problemas de la época, referentes a la naturaleza del hombre y a la relación de fe y cultura. En 1272, Tomás es llamado a Nápoles, donde Carlos de Anjou organiza la universidad. Murió camino de Lyón para asistir al concilio al que había sido convocado en calidad de experto. Era el 7 de marzo de 1274, en la abadía de Fossanova.

2. *Obras*[47]

La obra y las obras de santo Tomás, excepto algunos escritos de circunstancias, están enteramente determinadas por su docencia universitaria. Las formas literarias y el estilo técnico que utiliza no son, pues, inteligibles sino como expresión homogénea de las inspiraciones, de los métodos y procedimientos de la enseñanza contemporánea[48].

La unidad de trabajo y de redacción es la *cuestión discutida*, acto universitario por excelencia, en una enseñanza superior en que, a partir de la lectura de los textos básicos en todos los campos, desde la *sacra pagina* de la Biblia hasta los grandes tratados de medicina, se elaboraba una crítica de los hechos y de las doctrinas; a continuación tenía lugar una «discusión» en la que maestros cualificados señalaban sus razones a favor y en contra; a partir de esta discusión uno de los maestros determinaba, es decir, presentaba de modo orgánico sus conclusiones.

Las cuestiones discutidas se clasifican e intitulan según el tema capital de sus series sucesivas: *De veritate*, 24 discusiones, en París, 1256-1259; *De patientia*, 10 discusiones, en Italia, 1259-1268; *De malo*, 16 discusiones, en París, 1269-1272, así como *De anima*, *De virtutibus*, *De unione Verbi incarnati*, *De spiritualibus creaturis*, y algunas otras discusiones aisladas.

El *artículo*, unidad de redacción de estos textos, aparece entonces en su construcción y dinamismo. Ha de ser leído y comprendido en este contexto extremadamente original, en su aparato, estructura y conclusiones: serie de objeciones *pro* y *contra*, que constituye la cuestión discutida del problema; recurso a una autoridad más o menos decisiva; determinación, que forma el cuerpo del artículo; respuestas a los argumentos.

La antigua *lectio* (comentario, *expositio*) de los textos de base, en cada facultad, provocó por parte de santo Tomás un buen número de publicaciones. Sobre la Escritura en primer lugar, puesto que el curso clásico de los maestros en teología consistía en la exégesis literaria y doctrinal de la *sacra pagina*. De esta enseñanza de santo Tomás se han conservado solamente los comentarios sobre *Isaías*, sobre *Jeremías*, sobre los *Salmos*, sobre el libro de *Job*, sobre el *Cantar de los*

47. *Opera omnia*, 18 vols., Roma 1570-1571: edición básica llamada *Piana*, por el nombre del papa Pío v que la patrocinó; reeditada y mejorada en Parma, 25 vols., 1862-1873, después en París, 34 vols., ed. Vivès, 1871-1880 y 1889-1890. Está en curso una edición crítica, llamada *Leonina* (por el nombre del papa León XIII), 16 vols. aparecidos, Roma (desde 1882).

En edición bilingüe latino-castellana, *Suma teológica*, con comentarios, Madrid 1947-1960 (BAC 29, 41, 56, 177, 126, 122, 149, 180, 152, 142, 134, 191, 131, 164, 163, 145, 197); *Suma contra los gentiles*, Madrid 1952-1953 (BAC 94, 102).

En edición bilingüe latino-francesa está la *Somme théologique*, llamada de la «Revue des jeunes», 61 vols., París 1925-1972; *Summa contra gentes* I, trad. R. Bernier y M. Corvez, París 1961; II, trad. M. Corvez y L.J. Moreau, París 1954; III, trad. M.J. Gerlaud, París 1951; IV, trad. R. Bernier y F. Kerovanton.

48. Para penetrar en los procedimientos de la enseñanza, consúltese M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, París ^{2}1954.

cantares (?) y, del Nuevo Testamento, sobre el *Evangelio de Mateo,* el *Evangelio de Juan* y sobre las epístolas de san Pablo.

Estos comentarios presentan un tipo de exégesis teológica. Sus leyes escolásticas y simbólicas son en buena parte extrañas a nuestra mentalidad religiosa moderna, pero componen en su grado, más allá de la exégesis y del comentario, una teología bíblica que interpreta textos y hechos en beneficio de una visión de conjunto, expresión homogénea e inteligente de una economía divina, de sus intenciones, conducta y etapas. Es la *doctrina sacra.*

La evolución del saber teológico había introducido paulatinamente, para los profesores principiantes, un texto previo, una introducción a la Escritura: el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo († 1160). Santo Tomás, joven profesor, lo había comentado. Pero su comentario desborda sobradamente la lectura analítica del texto y se desarrolla expresamente en *cuestiones.* De ahí su importancia en lo que respecta a la construcción científica, ya desde las primeras opciones del joven maestro.

El comentario de otro texto clásico, el opúsculo de Boecio *De Trinitate* (1256), está compuesto del mismo modo. Se le puede considerar como un manifiesto de método en las disciplinas sagradas. Al parecer, la iniciativa de santo Tomás de comentarlo quedó en solitario.

Al comentar a Dionisio, el famoso doctor griego cuyas recientes traducciones habían provocado una extraordinaria y equívoca curiosidad, ¿seguía Tomás una costumbre generalizada en la universidad? En todo caso imitaba el ejemplo de su maestro Alberto, sobre un texto que era una «autoridad» con un peso específico en teología muy distinto a la autoridad de Aristóteles; la inclusión de los escolios de Máximo daba superficie y equilibrio al cuerpo dionisiano. Tenemos así la redacción de su curso sobre el *De divinis nominibus,* en una exposición que seguía literalmente el texto.

También a modo de comentario literal, y sin extrapolación en cuestiones, santo Tomás explicó los textos de Aristóteles. Alberto Magno, con escándalo de muchos, había introducido en la enseñanza pública la *lectura* de las obras, entonces prohibida, del Filósofo; poseemos la redacción, una parte de la misma (la *Ética*) de mano de santo Tomás, entonces discípulo suyo. Tomás siguió el ejemplo del maestro, en un tiempo en que la circulación de las obras de Averroes, el comentarista por excelencia, imponía una interpretación estricta y

no una simple paráfrasis. Para esta lectura, que conserva aún el valor en la precisión exegética y doctrinal, incluso después de los trabajos de los filólogos modernos, poseemos las obras capitales del Estagirita, en lógica, física, psicología, metafísica, moral y política (inacabada). Pertenece, en su conjunto, a la segunda parte de la carrera de santo Tomás, en el punto más violento de la crisis averroísta.

Entre las obras de circunstancias (unas cuarenta, llamadas tradicionalmente *Opúsculos,* algunos de ellos muy importantes como, por ejemplo, el pequeño tratado *De la existencia y de la esencia,* dedicado en 1265 a sus jóvenes colegas de enseñanza, o también el *Compendio de teología,* dedicado a su secretario y amigo Reginaldo de Piperno), ocupa lugar eminente la *Suma contra los gentiles,* escrita, al parecer, a petición de Ramón de Penyafort, que deseaba un manual de apologética que ofreciera a los misioneros materiales teológicos para cumplir su cometido[49]. De hecho, la obra resultó ser un análisis crítico de las filosofías y teologías anteriores. Su forma redaccional se aparta de los procedimientos de la cuestión discutida.

Finalmente, el maestro en teología tenía entre sus funciones propias la de predicar a la población universitaria. Tenemos también de santo Tomás muchas series de *collationes,* como se llamaban. Son notas sumarias y no tienen la importancia de las de su colega Buenaventura, maestro regente del colegio universitario de Frailes Menores.

La Suma teológica

Santo Tomás había caído en la cuenta de que las dos formas de la enseñanza universitaria, la explicación de los textos y las cuestiones discutidas, no podían satisfacer uno de los requisitos esenciales de la teología: la presentación orgánica del saber. Así llegó, hacia el fin de su vida, a proyectar la redacción, aparte de la enseñanza, de una *summa,* entendámoslo bien, no de un manual, sino de una exposición concisa de la enseñanza de la teología adaptada al nivel de la cultura general de los estudiantes y construida según un plan que manifestara el vínculo interno de los objetos tratados.

49. Q. Turiel, *La intención de santo Tomás en la Suma contra los gentiles,* «Studium» 14 (1974) 371-401, donde el autor, después de proponer el fin misionero, el antiaverroísta o el de simple búsqueda de la sabiduría, se decanta por otro fin: el de dar a conocer al creyente la verdad de la fe católica.

La misma imposibilidad de incluir en un plan el objeto de la teología —Dios en sí mismo, en la economía de la creación y de la salvación— hace más decisivos los dispositivos adoptados, sobre todo allí donde las exigencias de un saber científico chocan no sólo con el misterio de la fe, sino con la contingencia radical de los hechos de una historia santa.

Para vencer esta dificultad, Tomás adoptó el gran tema platónico de la emanación y del retorno: ya que la teología es ciencia de Dios, se estudiarán todas las cosas en su relación con Dios, ya en su producción, ya en su finalidad. Esquema que no sólo es productor de inteligencia —tanto en lo que se refiere al hombre, colaborador e imagen del *artífice* divino, como en la visión del universo y la concepción de la naturaleza— sino que también está abierto a la historia, si se logran situar en esta perspectiva, contra el determinismo de los griegos, los hechos y las gestas de la historia sagrada[50].

El plan de la *Suma* y el movimiento que traduce son éstos: *primera parte*, la emanación, Dios principio; *segunda parte*, el retorno, Dios fin; y porque, de hecho, según el libre y totalmente gratuito designio de Dios (es la historia santa la que nos lo revela), este retorno se ha hecho por mediación de Cristo Hombre-Dios, una *tercera parte* estudiará las condiciones «cristianas» de este retorno; la historia, evidentemente, aquí más que en ningún otro lugar, será la maestra porque será, en el sentido fuerte de la palabra, la reveladora. La especulación encontrará su verdadero valor en modelarse sobre las suaves contingencias del amor divino.

Se podrá observar cómo la teología es entonces, incluso en su organización más racional, un conocimiento religioso: cada uno de sus elementos está, por su situación y desde el interior, referido a Dios y a la palabra de Dios. No son, desde luego, unas categorías filosóficas las que, desde el exterior, aseguran la unidad, reduciéndola a una metafísica sagrada, adornada con alusiones espirituales y con corolarios piadosos, sino que es su misterio interno. Sería, pues, un error mortal, particularmente en la interpretación de la *segunda parte*, quedarse de una manera rígida y sistemática en el detalle de las es-

50. Este plan, defendido por el padre Chenu, ha sido objeto de análisis de gran interés. Véase I. Biffi, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della Summa Theologiae di S. Tommaso*, «La scuola cattolica» 91 (1963) 147*-176*; 294*-326*; O.H. Pesch, *Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, «Münchener theologische Zeitschrift» 16 (1965) 128-137.

tructuras aristotélicas de la elaboración, si se llegara a olvidar y escamotear la savia de la espiritualidad evangélica y patrística que da vida a unas ramas que, sin ella, están muertas. Sin duda, las estructuras aristotélicas no son accidentales a la teología de la *Suma*, como tampoco las impregnaciones platónicas no son accidentales a la teología de Agustín, Dionisio y Gregorio Niceno. Pero la sistematización ha de respetar a cualquier precio, aunque tuviera que ser contra sí misma, la sorprendente lógica del reino de Dios, cuyos designios se expresan en la oscuridad del misterio (y en los fracasos de la historia) tanto como en las conveniencias de su realización (y los éxitos de la Iglesia establecida). La teología es una *doctrina sacra*: incesantemente se resuelve en la palabra de Dios, ya que se lleva a cabo teniéndola siempre en la mente.

3. *La orientación teológica*

Sin detrimento de cada uno de los elementos de la teología de Tomás, que siempre hay que situar en la historia de las doctrinas cristianas, y que no podemos detallar en la presente obra, creo que se debe destacar en primer lugar la inspiración general de la doctrina tomista. Podríamos descubrirla en los dos ejes que, cada uno según su dinamismo, se encuentran a través de los diversos campos de desarrollo: la teología de santo Tomás se articula a la luz de una confianza activa en la razón y con una referencia constante a la naturaleza. Se puede reconocer aquí la impregnación de la cultura griega redescubierta en aquellos tiempos: *logos* y *physis*, doble dimensión de la fe del cristiano que encarna así la palabra de Dios en el tejido del espíritu y en las causalidades de la naturaleza. Optimismo sorprendente para muchos, y desde aquel momento discutido por la influencia dominante de la teología de Agustín, mucho más sensible a la debilidad del hombre y de la razón, y polarizada por una necesaria referencia a las «ideas» divinas, no sin detrimento de la autonomía de las realidades terrestres. Éste fue precisamente el núcleo de las controversias de Tomás en París, en una crisis que no puede reducirse a simple querella de profesores.

Es cierto que siempre los doctores cristianos habían hecho honor a la inteligencia del hombre, y la severidad contra el orgullo del espíritu no les impedía ver en él una participación en la luz de Dios.

«Ama mucho a la inteligencia», decía san Agustín en una de las más significativas fórmulas del intelectualismo cristiano. Pero esta estima dejaba un amplio margen al juego de la confianza y de la reserva a partir del momento en que la razón se enfrentaba al misterio. La adhesión del espíritu al misterio sólo se realiza por una comunión alcanzada en la oscuridad de la fe. En la trascendencia de los objetos, como también en el sujeto conocedor, el desnivel epistemológico provoca comportamientos y decisiones muy variables. En el siglo XII, por ejemplo, Abelardo había aplicado metódicamente a los textos bíblicos los procedimientos de la dialéctica, técnica profana que en aquel momento se imponía a la gramática y a la retórica. Esta audacia había escandalizado a san Bernardo, para quien la comunión con el misterio de Dios excluía toda curiosidad intemperante.

Con la lectura de las obras de Aristóteles, convertido en «inteligible para los latinos», como había dicho Alberto Magno, la tarea cobraba una dimensión temible, en la medida en que los *Analíticos* no solamente proporcionaban un instrumental perfeccionado, sino que presentaban en todo su rigor la exigencia racional del espíritu, regido por las reglas de la evidencia y de la demostración con vistas a descubrir las razones de las cosas. Significaba dirigir la fe, certeza sin evidencia, impenetrable a las razones, y reducirla a la debilidad menospreciable de las opiniones. Más aún, las filosofías griegas procuraban, al mismo tiempo que esta epistemología, una visión del mundo y del hombre en un saber físico y metafísico, visión extraña a la historia santa y que entraban en competencia en relación con sus respectivos objetos. Nunca el creyente, el teólogo, se había encontrado así enfrentado a la racionalidad científica, a su densidad humana y a su seducción, en el momento en que los progresos técnicos hacían pasar al hombre de una economía rudimentaria de subsistencia agraria a la civilización urbana, con una sensibilidad comunitaria exaltada. Las nuevas generaciones, en el mundo y entre los clérigos, reaccionaron contra la mística del desprecio de las realidades terrestres, cediendo a la verdad racional del dominio del mundo. La filosofía de Aristóteles estructuraba desde el interior esta promoción de la inteligencia. La misma *tekhne* era un camino de acceso a la verdad; las artes mecánicas eran potencias de humanización en el cosmos. Así se superaba la querella de los universales —que volvería de nuevo con Occam— y se elaboraba una metafísica del saber y del mundo a partir de la analogía.

Fundamentados en este planteamiento, cabe encontrar tres líneas maestras en la teología de santo Tomas:

1. Santo Tomás intentó asegurar la credibilidad del cristianismo. Me gustaría demostrarlo a la vez tanto en lo que se refiere a su voluntad de reconciliar la inteligencia y la fe como en el uso de la filosofía al servicio de la teología.

a) Lo impresionante en santo Tomás como teólogo es que se muestre a la vez un crítico riguroso y un creyente incondicional, para utilizar una expresión moderna. Se podría demostrar en muchos lugares de su obra y en muchos episodios de ese largo combate por la verdad que fue su vida entera.

En primer lugar, fue un crítico riguroso. Quiero decir que con los medios y las técnicas de que disponía, comprendió que sólo puede haber vida auténtica del espíritu a costa de una libre investigación —siempre renovada—, y esto incluso en el terreno esencialmente tradicional que es la teología.

A causa de esta libre investigación santo Tomás tuvo la audacia de movilizar a Aristóteles al servicio de la teología, con gran escándalo de los agustinianos de su tiempo. Lo hizo con magnanimidad, porque presentía que la fe no suprime el régimen del espíritu, que sólo es coherente en una investigación siempre inventiva. Más aún, es la misma fe la que surca la búsqueda del espíritu, anheloso de un encuentro más total con la verdad. Conocida es la admirable descripción de la *fides quaerens intellectum* que nos dejó santo Tomás: «En el fervor de la fe, el cristiano ama la verdad en la cual cree; le da vueltas y más vueltas en su espíritu; la abraza, buscando, tanto como le es posible, razones para esta reflexión y este amor» (I-II, q. 2, a. 10).

Conocemos el respeto de santo Tomás por la tradición[51], su rechazo a toda clase de originalidad fácil. Pero no se contentó con conservar un depósito. Sabía que este depósito sólo se podía mantener vivo con la condición de buscar siempre razones nuevas. Lo sabemos muy bien: las verdades más venerables pueden convertirse en verdades perezosas e incluso triviales cuando no son reasimiladas o reinterpretadas en función del presente histórico de la vida del espíritu.

51. Y. Congar, *Tradition et sacra doctrina chez saint Thomas d'Aquin*, en *Église et tradition*, Le Puy-Lyón 1963, p. 157-194.

Santo Tomás es un hombre de la tradición, pero de la tradición que es fidelidad creadora y no repetición o transmisión mecánica de datos conseguidos de una vez para siempre. Esta libertad de la investigación, esta exigencia crítica, resultan ejemplares en santo Tomás cuando se le ve enfrentado a los problemas intelectuales más candentes de su época, lo mismo si se trata de la cuestión de la unidad del intelecto, que de la cuestión de la consustancialidad de alma y cuerpo, del problema de la eternidad del mundo o de las sustancias separadas.

Sus adversarios no se equivocaron al acusarlo de coquetear con el enemigo con el pretexto de métodos racionales o de exigencia crítica. Cuando a propósito de la creación defendió la posibilidad de un mundo eterno, no se trataba de pasar por aristotélico en una época en que el aristotelismo podía ser afán de novedad. Se trataba de no exponerse inútilmente a la burla de los infieles, *irrisio infidelium* (I, q. 46, a. 2).

Se podrían dar otros ejemplos de esta exigencia crítica. Esencialmente consiste en no pedir a la fe que resuelva problemas que no son de su competencia. Formuló la siguiente ley de la objetividad científica: «El juicio que ha de hacerse a una realidad o a una acción debe tomarse de sus propios principios.»

Así pues, teniendo en cuenta los recursos de su época, santo Tomás fue muy lejos en el desenmascaramiento de lo que hoy llamaríamos falsos escándalos de la fe. Pero no deberíamos convertirlo en un racionalista anticipado. Sí, en santo Tomás la crítica se entrega a toda una tarea de desmitificación de los falsos misterios insondables de Dios, que busca la «locura» que es también sabiduría del misterio de Jesucristo muerto y resucitado. Indudablemente, se precisa un trabajo de investigación para conocer el significado de la letra de la Escritura. Pero santo Tomás sabe que es preciso creer para comprender la palabra de Dios: *credo ut intelligam*.

El carisma propio de santo Tomás consiste en haber puesto todos los recursos de su espíritu al servicio de un *candor* mayor en la fe. Cuando la fe es dueña de sí misma y ha sabido superar los falsos escándalos se convierte en más adoradora del santo misterio de Dios. La sumisión del espíritu no es una dimisión, sino un abandono en alguien mayor que yo en quien me reencuentro en plenitud. Entonces ya no se trata de descifrar la palabra de Dios, sino de dejarse interpelar por ella en el silencio de la oración.

b) Para asegurar la credibilidad del cristianismo, santo Tomás no

temió la utilización de todos los recursos de la filosofía griega. Fue el primero en hacer un uso sistemático de la filosofía en teología[52]. Después se le reprochó bastante el haber comprometido la pureza del cristianismo primitivo. Ya en su tiempo decía a los que se inquietaban por esa introducción de Aristóteles en la teología, que «no se trataba de mezclar el agua de la razón y el vino puro de la palabra de Dios, sino de convertir el agua en vino».

Su convicción profunda de que no hay teología sin mediación filosófica resulta siempre ejemplar para nosotros. Hoy, a causa del sacudimiento de la filosofía nos vemos tentados a renunciar a esta profundización filosófica. Pero sea cual fuere la dificultad, la teología ha de filosofar, so pena de caer en un biblicismo, un historicismo o un positivismo dogmáticos. Sabemos que estos peligros no son ilusorios en nuestra teología contemporánea.

Lo que nos interesa es comprender que la confianza de santo Tomás en la filosofía está vinculada a su concepción de la palabra de Dios y a la concepción de la teología como comprensión de la fe.

Para él, la palabra de Dios no se identifica con la letra de la Escritura: es la Biblia leída en la Iglesia y en la actualidad del Espíritu Santo. Por otra parte, para este santo, la comprensión de la palabra de Dios es inseparable del régimen humano de la inteligencia, es decir, de la comprensión histórica que el hombre tiene de sí mismo. Con esto puede comprenderse la necesidad de la filosofía para la teología. En efecto, ¿qué es la filosofía sino la interrogación de una época a un nivel de reflexión? ¿No es gracias a su esfuerzo como las cuestiones de los hombres se vuelven conscientes? La teología necesita de la filosofía en la medida en que la interrogación humana en lo que tiene de más radical —es decir, en el plano de las cuestiones filosóficas— tiene un significado para la comprensión de la palabra de Dios.

En segundo lugar, la teología como comprensión de la fe no puede prescindir de los instrumentos conceptuales que le proporciona la razón filosófica. La teología como ciencia de la fe ha de elaborar su propia conceptualidad. Conduce a una revelación histórica que sólo es aceptable en la fe y dispone de cierto número de conceptos fun-

52. Véase M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París 1974, donde el autor sigue el itinerario de Tomás, dirigido por la introducción de las razones filosóficas en el interior de las razones de la fe; véase también J.-L. Illanes, *Sobre el sentido del saber teológico (del intellectus fidei agustiniano a la teología tomista)*, «Divinitas» 16 (1972) 415-444.

damentales que tienen una relación esencial con el acontecer histórico de la salvación. Pero santo Tomás trató por todos los medios de enriquecer —gracias a las razones filosóficas— la inteligibilidad de estos conceptos fundamentales. En particular dará cuenta de toda la economía salvadora a partir del concepto de Dios como ser subsistente.

2. La opción de santo Tomás en lo que se refiere a la teología como ciencia[53]. Sin duda, después de la aparición de las ciencias modernas, es completamente equívoco el querer hacer de la teología una ciencia. Tal concepto ya no designa, como designaba para santo Tomás, el conocimiento por las causas. La ciencia se define ante todo por un método e implica siempre el criterio de comprobación. Pero la voluntad de santo Tomás de poner la fe *in statu scientiae* representa una opción decidida que permanece siempre ejemplar para nosotros.

Sabemos lo audaz que era esta decisión en relación con los predecesores de santo Tomás —Alejandro de Hales, san Buenaventura, san Alberto—, que rechazaban aplicar la noción de ciencia aristotélica a la teología. En efecto, permanecían fieles a san Agustín, para quien la teología estaba ordenada a la caridad, mientras que la ciencia aristotélica está ordenada a la perfección de la inteligencia. La opción decidida de santo Tomás es hacer de la teología un saber especulativo, dirigido a la contemplación de la verdad primera. Esta forma de caridad que es la santidad de la inteligencia estará al servicio del conocimiento objetivo de las cosas divinas, de la elaboración de un saber que tiene su propia consistencia. Por debajo del conocimiento infuso y sabroso de Dios, hay un lugar para la contemplación teológica que considera todos los misterios cristianos en cuanto verdaderos y que es un paralelo humano de la misma ciencia de Dios.

Gracias a la teoría de la subalternación de las ciencias, santo Tomás logró el éxito en el esfuerzo de mostrar cómo la teología verifica los criterios de la ciencia aristotélica sin erigirse, no obstante, en ciencia autónoma al margen de la obediencia de la fe. La teología como ciencia subalterna parte de principios no evidentes: los artículos de la fe. Sin embargo, merece la cualidad de ciencia porque sus principios pueden conocerse como evidencias en la ciencia superior, la de Dios y la de los bienaventurados. Mérito de esta posición es demostrar que

53. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, París 1957; U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tubinga 1974, con buena bibliografía sobre el tema.

mística de la fe. De hecho, contrariamente a lo que algunos piensan, santo Tomás no pretendió acomodar la teología a las exigencias de la ciencia aristotélica; más bien hizo estallar el régimen de ésta para justificar una ciencia tan particular como es la teología como imitación deficiente de la ciencia de Dios.

Esto nos lleva a distinguir el carisma profético que permite a algunos cristianos discernir los compromisos del evangelio en el mundo y dar una nueva expresión a la fe, y después el ministerio teológico como tarea de la comunidad de teólogos (seglares o clérigos) para expresar la fe de una manera rigurosa y crítica en el lenguaje de los hombres de hoy. El teólogo deberá asumir ciertos instrumentos de análisis, ciertas razones filosóficas, lo cual reclama un cierto tipo de existencia intelectual[54].

Sin prejuzgar sobre la extrema diversidad de discursos teológicos, me parece, pues, preferible reservar el término de teología para un discurso de la fe que ambicione constituir un saber sistemático de tipo científico.

Podemos renunciar a hablar de la teología como ciencia, ya que nunca será ciencia en el sentido de las ciencias modernas analítico-empíricas. Sólo puede decirse que surge del modelo de una ciencia hermenéutica. Pero esta cuestión de vocabulario es bastante secundaria. Lo más importante es que la teología pueda reivindicar un estatuto científico en la medida en que tiende de modo metódico y crítico a un conocimiento ordenado de su objeto. Digamos que es un discurso particular, original, pero un discurso objetivo y coherente que manifiesta la lógica interna de la fe cristiana. Como autointerpretación del cristianismo, la teología no está descalificada como interpretación rigurosa y crítica del hecho cristiano. En todo caso, no ha de renunciar a su tarea específica, frente a la heterointerpretación la misma cualidad científica de la teología es la que exige la presencia del cristianismo que hacen, con más éxito cada día, las ciencias humanas de la religión.

La teología ha de ser un conocimiento sabroso que alimenta la fe de los creyentes. Pero no se puede contentar con ser una teología edificante. Ha de definir la fe contra la crítica atea, ha de ser capaz, frente a las demás ciencias, de justificar su propio método y sus pro-

54. E. Vilanova, *Profetes i teòlegs: dos llenguatges diferents*, en *Conèixer Déu, parlar de Déu*, Montserrat 1980, p. 80-91.

pios criterios de comprobación. Por tanto, no puede renunciar a su pretensión científica, al menos en la medida en que intenta poner de manifiesto la lógica interna de la fe y no simplemente engendrar actitudes. Esto sigue siendo válido hoy, aun cuando la diversidad de tareas en el interior del campo teológico haga problemática una empresa sistemática comparable a la *Suma teológica*.

3. La teología para santo Tomás es, primeramente, un discurso sobre Dios. Para santo Tomás, el teólogo es en primer lugar alguien que habla de Dios: *sermo de Deo*. En la primera página del *Contra gentiles* inscribe la profesión de fe de san Hilario: «Soy consciente de que la primera cosa que debo a Dios en toda mi vida es hablar de él en todo lo que pueda decir o pensar: *ut eum omnis sermo meus aut sensus loquatur.*»

Parece completamente trivial recordar que la teología ha de hablar de Dios. Pero hoy, por extraño que pueda parecer, ya no es evidente que la teología tenga que hablar de Dios. Por esto nos conviene meditar el ejemplo de santo Tomás. Incluso para los cristianos, en efecto, el lenguaje sobre Dios es difícil. Mientras que se han visto surgir teologías políticas del desarrollo, teologías de la secularización, teologías de la liberación y de la revolución, hay que reconocer que la teología como discurso sobre Dios es particularmente tímida. Algunos teólogos fueron todavía más lejos; los representantes de la fracasada teología de la muerte de Dios pensaron que era posible elaborar una teología cristiana suprimiendo la palabra Dios[55].

A pesar de ello, hemos de afirmar con fuerza que el lenguaje cristiano se hace totalmente ininteligible si el lenguaje sobre Dios es imposible. Tenía razón quien recordó, contra un teísmo abstracto, que no hay conocimiento de Dios fuera de Jesucristo. Pero existe hoy un jesuscentrismo que corre el riesgo de comprometer el mensaje del Nuevo Testamento. Jesús dedicó, precisamente, su ministerio a volver a enseñar a los hombres el verdadero nombre de Dios. Una teología que ya no hable de Dios, no es ya una teología cristiana.

55. Véase la importante obra de E. Jüngel, *Dieu mystère du monde. Fondament de la théologie du Crucifié dans le débat entre theisme et atheisme* I-II, París 1983. En lo que se refiere sobre todo al lenguaje, véase: *L'analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, «Archivio di filosofia» (Padua 1969), en especial E. von Ivánka, *Le problème des noms de Dieu et de l'ineffabilité divine selon le pseudo-Denys l'Aréopagite*, ibídem, 201-205. Para un lenguaje sobre Dios que sea relevante, cf. E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, Munich 1970; íd., *Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik*, Munich 1980.

Actualmente, frente a la crítica del lenguaje sobre Dios que hace la filosofía analítica, frente a la crítica marxista y la crítica freudiana de la religión, tenemos que reemprender, con nuevas energías, el problema de la denominación de Dios. Tenemos que desmitificar principalmente la imagen de un Dios funcional que responde demasiado bien a las necesidades del hombre religioso. Pero no podemos renunciar a esa tarea urgente de nombrar a Dios de tal manera que tenga sentido para el hombre de hoy. Es una tarea que prácticamente no fue abordada por el Vaticano II y que, sin embargo, es vital para el futuro de la teología.

Habrá que proceder de modo distinto a cómo procedió santo Tomás, pero él sigue siendo ejemplar desde el punto de vista de su equilibrio entre los derechos de una teología afirmativa y los de una teología negativa. Por mi parte querría dejar bien sentado este punto.

Puede decirse que en la historia de la teología, la cuestión de los «nombres divinos» de santo Tomás representa la primera exposición sistemática sobre las condiciones de posibilidad de un discurso sobre Dios. Es el complemento necesario de la primera cuestión de la *Suma* en que santo Tomás, a diferencia de sus predecesores, hacía de Dios el sujeto de la teología. Es testimonio de un equilibrio extremadamente delicado entre teología negativa y teología afirmativa desde el punto de vista de nuestro conocimiento de Dios. Santo Tomás es fiel a la tradición representada por Dionisio en la medida en que afirma que la expresión de nuestro mayor saber sobre Dios estriba en la confesión de nuestra ignorancia de lo que es en sí mismo. Pero al propio tiempo corrige profundamente a Dionisio en lo que se refiere al alcance de nuestras afirmaciones sobre Dios[56].

El esfuerzo más positivo de esta teología de los nombres divinos es el darnos un criterio riguroso de discernimiento de los nombres que se atribuyen propiamente a Dios y de los que se le atribuyen únicamente de manera metafórica. El gran mérito de santo Tomás fue fundamentar la legitimidad de un discurso sobre Dios por la analogía del ser y por la continuidad entre el lenguaje simplemente humano y

56. J. Durantel, *Saint Thomas el le Pseudo-Denys*, París 1919; A. Feder, *Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius De Divinis Nominibus. Eine Beitrag zur Arbeitsmethodes des hl. Thomas*, «Scholastik» 1 (1926) 321-351.

la palabra de Dios. Toda la teología de los nombres divinos tiende a mostrar la posibilidad y la legitimidad de un discurso significativo sobre Dios, no sólo cuando este discurso no se puede comprobar empíricamente (lo que es evidente), sino también cuando este discurso no nos da representaciones conceptuales adecuadas.

Actualmente seríamos más sensibles acerca de las limitaciones de la teología tomista de los nombres divinos. Al interpretar al Dios de la revelación en términos de ser y al identificarlo con el fundamento de los existentes, santo Tomás corrió el riesgo de tomar como criterio hermenéutico de lo que conviene propiamente a Dios una determinada idea de Dios concebido como absoluto. Se corre entonces el peligro de no tomar en serio la inteligibilidad propia de los grandes símbolos bíblicos, que se ven reducidos al papel de metáforas dotadas de una simple función pedagógica[57]. Uno se siente entonces tentado a retener de la Escritura solamente lo que es formalizable en términos de «proposición de fe», como punto de partida de una elaboración conceptual. Se comprende entonces por qué la teología de los nombres divinos ha ido teniendo una cierta necesidad de ser completada por una teología bíblica, división que consagra, a pesar de todo, el fracaso de la teología respecto a su deseo de unidad.

El gran mérito de santo Tomás es haber mostrado que el Dios de la fe no puede ser extraño al Dios alcanzado por la razón. Pero no manifestó suficientemente la nueva comprensión del misterio de Dios que nos ofrece la economía concreta de la revelación en Jesucristo en relación a las propiedades trascendentales del ser traspuestas a Dios.

Lo que es admirable en santo Tomás es que su confianza en la legitimidad de un discurso sobre Dios no compromete de modo alguno su sentido del misterio de Dios como misterio inefable *(Si comprehendis, non est Deus)*. A menudo se traiciona la teología de santo Tomás tomándola como ejemplo típico de una teología conceptual que carece del sentido de la inadecuación de su discurso sobre Dios y oponiéndola alegremente a la teología negativa de la tradición griega. Basta recordar que para él la esencia divina permanece absolutamente incognoscible y que el mayor saber sobre Dios consiste en conocerle como desconocido[58]. Dicho en otras palabras, toda la tarea conceptual de la teología no tiene por finalidad resolver el misterio de Dios, sino más bien ponerlo de manifiesto. Los grandes temas de santo Tomás sobre la incognoscibilidad de Dios se encuentran en un contexto de conocimiento natural de Dios. Pero esta teología negativa también se ejerce en el conocimiento de la fe. Dios permanece desconocido aquí abajo tanto para el creyente como para el filósofo. Normalmente, el conocimiento sobrenatural de Dios acaba en la experiencia mística de Dios como desconocido bajo la noción de los dones del Espíritu Santo. No se trata ya de aprender, sino de padecer las cosas divinas: *non solum discens, set patiens divina* (II-II, q. 45, a. 2c).

57. L.B. Gillon, *Dieu immobile et Dieu en mouvement*, «Doctor communis» 29 (1976) 135-145. Artículo referido a la incompatibilidad frecuentemente afirmada entre el Dios inmóvil y fuera del tiempo, de los griegos, y el Dios histórico, en movimiento, de la Biblia: Agustín y Boecio probablemente no la vieron; de ahí se seguiría una helenización de la teología. El autor piensa que Agustín y Boecio y los grandes escolásticos conservaron el carácter bíblico de la concepción de Dios.

4. *El acceso a Dios*

Como es comprensible, la primera cuestión que se plantea al teólogo es la de la existencia de Dios, ya sea porque Dios representa su específico objeto de estudio, ya porque las demás realidades —la naturaleza infrahumana, el hombre, la historia— sólo son tomadas en consideración por su referencia a Dios.

¿Existe Dios? ¿Y qué Dios, en el momento en que buscamos una teología que fluya de la revelación cristiana? Es, desde luego, el Dios de la historia sagrada, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob; el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, revelado por Jesucristo.

Plantear el problema de su existencia es una exigencia preliminar de la *sacra doctrina*. Propiamente hablando, la existencia de Dios, causa y fin de todos los seres —providencia de la historia de los hombres—, es una tarea que afecta a otra disciplina, la teología racional exigida por un espíritu que busca conocer la causa suprema.

De hecho, sin embargo, los teólogos medievales, siguiendo el ejemplo de su maestro Pedro Lombardo, abordan directamente el estudio de la Trinidad. San Buenaventura, por ejemplo, en el *Breviloquium*, toma en consideración la unidad de Dios sólo en el interior de la comunicación de las personas divinas. Santo Tomás, en cambio,

58. Véase, en una línea estrictamente tomista, J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*, París 1966.

es uno de los primeros en distinguir explícitamente el estudio de Dios en dos tratados: el que se refiere al Dios uno y el que se refiere al Dios trino[59].

Ya había seguido este criterio en la *Suma contra los gentiles* en la cual —en el primer libro— estudia al Dios uno, accesible a la razón, y —en el cuarto libro— al Dios de la fe. En esta perspectiva existe el riesgo de separar completamente el tratado del ser supremo según la sola razón: el Dios de los filósofos; el Dios del deísmo, de la enciclopedia, de la ilustración, de la piedad burguesa del siglo XIX. Este Dios no es nuestro Dios. Ni el de santo Tomás en la segunda cuestión de la *Suma*. Incluso estudiándolo por medio de argumentos accesibles a la razón, se trata siempre del mismo e idéntico Dios viviente. Sería un grave error considerar el grupo de cuestiones dedicadas al estudio de la esencia divina como prolegómenos filosóficos respecto al estudio del Dios cristiano. Los razonamientos y las pruebas de la existencia de Dios no están desprovistos de valor filosófico, pero corresponden menos a las preocupaciones del filósofo, interesado en llegar al último principio capaz de explicar la realidad total, y corresponden más al deseo del teólogo de hacer valer a los ojos de la razón la sólida base de su fe expresada en el primer artículo del Credo.

En esta óptica ha de leerse el largo artículo tercero de la primera cuestión de la *Suma*, que no puede ser reducido a una solución metafísica, extraña a una problemática y a un pensamiento en estado de búsqueda. He aquí por qué la palabra «prueba» es ambigua. Santo Tomás utiliza el termino *via*, que posee —psicológica y metódicamente— un valor bastante diverso. Esta expresión, más que a demostrar, se orienta a invitar, a meditar[60]. Sea como fuere, de las cinco vías, conviene subrayar la diferencia de puntos de partida —el movimiento, la causa eficiente, la necesidad, los grados de realidad, la causa final— y la unidad del dinamismo[61].

59. Véase G. Colombo, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, en *I teologi del Dio vivo*, Milán 1968, p. 29-61.

60. C. Boyer, *Sulle cinque vie di san Tommaso*, Roma 1954; D. Dubarle, *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, «Recherches de philosophie» 3-4 (1958) 35-112.

61. Como ejemplo de análisis, proponemos el de la tercera vía, a través del artículo de S. Kowalczyk, *L'argument de contingence formulé par saint Thomas d'Aquin*, «Divus Thomas» 75 (1972) 413-430, donde, después de exponer las fuentes filosóficas de la tercera vía, analiza críticamente el argumento de la contingencia del mundo, para poder dar una interpretación del citado argumento.

Más que seguir a Tomás en su análisis crítico de los que convencionalmente llamamos «atributos» de Dios —estudiados, por otra parte, con referencia a las propiedades de las cosas—, es oportuno insistir en el común denominador que guía todos sus pasos: considerar a Dios sin pretender captarlo en su realidad, tal como es, sino tratando de ver cómo no es (q. 3, art. 1). En efecto, sólo así, es decir, de manera negativa, podemos conocer a Dios (q. 12) y hablar de él (q. 13). Esta vía negativa se opone a las manifestaciones racionales de Dios: estamos de acuerdo con los místicos, tan sensibles a lo que llaman «no conocimiento» de Dios[62].

La lectura de la q. 13 sobre los nombres de Dios —tan amplia y a la vez tan concisa— es de una viva actualidad. Hoy de hecho, después de las ilusiones racionalistas del siglo XIX, vivimos un clima cultural dominado por el agnosticismo que penetra y contagia a los hombres. En esta parte de la *Suma*, encontramos las razones, la legitimidad, las leyes y los límites de un tal agnosticismo. ¿Cómo hablar de Dios? ¿Cómo pensar a Dios?

Para desarrollar su análisis crítico santo Tomás recurre a las categorías de la doctrina aristotélica de la ciencia, que, entre los medios de conocimiento, distingue los conceptos en unívocos, equívocos y análogos. Y de igual modo las denominaciones que de ello se derivan.

Los conceptos unívocos se sitúan en el mismo plano de la realidad que enuncian: el concepto de hombre, por ejemplo, indica la misma cosa cuando se refiere a un padre o a un hijo; verdaderamente me da a conocer al uno y al otro.

El concepto equívoco, en cambio, tiene como elemento común sólo el nombre: león, por ejemplo, es equívoco cuando es referido a la vez a la constelación zodiacal situada al este de Cáncer y al animal de la selva. Entre el animal y la constelación no existe ningún parecido que permita pasar el uno al otro; el único elemento común es la palabra «león», que sirve para designar a ambos. Puede haber también equívocos con cierto parecido. Éste, en efecto, puede manifestarse no tanto a través de una especie de homogeneidad horizontal que permite pasar de uno a otro como gracias a una cierta proporción que, sin desvelar la naturaleza de las dos realidades, nos permita descubrir el vínculo que las conjuga. El ejemplo trivial aducido ordinariamente

62. Véase nota 56, donde el proceso metodológico de santo Tomás es referido al Pseudo-Dionisio, y la obra del padre J.-H. Nicolas (nota 58).

para ilustrar este aspecto del conocimiento es el concepto de salud: la medicina se dice que es sana en la medida en que cura, mientras que mi cuerpo está sano en la medida en que está bien. Y por analogía llamamos «sana» a la medicina y «sano» al cuerpo.

Analogía[63]: la palabra no significa parecido directo, en el sentido superficial del lenguaje corriente; dice, en cambio, proporción en virtud de la cual dos cosas desemejantes —Dios y la criatura— tienen aún algo que permite acercarlas a mi espíritu. Así, por ejemplo, la palabra «ver» va bien, ya sea para el ojo, órgano de la vista, ya para la inteligencia, órgano del espíritu. En cierto sentido, el ojo está en el cuerpo como la inteligencia está en el espíritu. Dios es bondad y justicia, porque en él se reencuentra aquello que yo cumplo de modo justo y bueno. Pero, en su infinitud, bondad y justicia no expresan en él cosa alguna que sería realmente común a él y a nosotros. Como decía Dionisio —citado por santo Tomás—, los nombres de las criaturas, cuando son usados para ayudar a conocer a Dios, han de estar afirmados y negados a la vez: en primer lugar, han de ser negados, en el sentido en que debe ser señalada la desemejanza —Dios *no es* justo *como es* justo el hombre—; en segundo lugar, han de ser afirmados, a causa de una cierta proporción —Dios *es justo* como el hombre *es justo*—, en el sentido de que la justicia que posee Dios es proporcionada a él, es decir, infinita, mientras que la justicia que posee el hombre es proporcionada al hombre, es decir, finita.

Por medio de este análisis técnico el teólogo explica la manera humana de aproximarse conceptualmente al misterio de Dios. En este punto, coinciden los itinerarios diversos de santo Tomás y Buenaventura: la mística de san Buenaventura se anuncia a través de una teología; la teología de santo Tomás desemboca en una mística.

63. Para el tema fundamental de la analogía, recomiendo —entre la abundante bibliografía— la obra clásica de M.T.L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique,* París 1931, y también G.P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on analogy. A textual analysis and systematic synthesis,* Chicago 1960; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être, d'après saint Thomas d'Aquin,* Lovaina 1963; H. Krings, *Wie ist Analogie möglich?,* en *Gott in Welt* I, Friburgo de Brisgovia 1964, p. 97-110. También hay que tener en cuenta la distinción entre *analogia entis* y *analogia fidei;* para precisarla, véase H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth,* París 1969.

5. *Teología y antropología*

Indudablemente, el punto central de la teología de Tomás es la concepción del hombre. Entonces como hoy, la antropología dirige, si no determina, la teología, si es verdad que, cuando Dios habla a los hombres, lo hace con lenguaje de hombre[64].

La opción de santo Tomás, en la raíz de sus elaboraciones, se opone al dualismo heredado de Agustín, según el cual el alma está más elevada que el cuerpo, al menos en la zona propiamente espiritual; en el límite, «habita» en el cuerpo, como en una tienda provisional.

No, dice santo Tomás: la materia y el espíritu constituyen una unidad consubstancial, en una coexistencia recíproca y en una actividad común. Todo está inmerso en la materia y todo está penetrado de espíritu, en una «forma única». Yo no tengo un cuerpo, yo soy mi cuerpo. Todo en mi inteligencia deriva de lo sensible, de fuera; no se da una interioridad autónoma.

Si esto es así, queda cuestionada la inmortalidad del alma, y, entonces, la muerte es un absurdo; pero, por otra parte, en la beatitud de la visión, la presencia del cuerpo es exigida como un elemento de una más perfecta beatitud. Y, de modo parecido, sobre la tierra, las pasiones, en su realidad psicológica y carnal, son por ellas mismas sede de las virtudes, y no por exigencia de un nivel superior[65].

El hombre es así enteramente solidario del cosmos[66]. Su naturaleza está en la naturaleza: es un microcosmos. El mundo material no es una escena en la que se represente la historia del hombre, de su cultura, de su salvación o condenación, como si la historia de la naturaleza sólo fuera por casualidad el teatro de la historia espiritual. En esta historia el hombre sería un extraño. Su verdadera patria se encontraría más allá de este mundo, en un reino del puro espíritu, el

64. J.B. Metz, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino,* Salamanca 1972; J.Y. Jolif, *Le sujet pratique selon S. Thomas d'Aquin,* en *S. Thomas d'Aquin aujourd'hui,* París 1963, Recherches de philosophie VI, p. 13-44.

65. M.-D. Chenu, art. cit. en la nota 46.

66. Sin referirse directamente a santo Tomás, R. Panikkar desarrolla vigorosamente el tema en *La intuïció cosmoteàndrica,* «Qüestions de vida cristiana» 120 (1984) 85-91.

de las ideas divinas, mientras que la historia de la naturaleza seguiría imperturbable su propio camino.

Al contrario, Tomás sitúa o incluye la historia de la naturaleza en la historia del espíritu y a la vez el impacto de la historia del espíritu en la historia de la naturaleza. El hombre está situado en la encrucijada de dos universos que, incluso con las distinciones esenciales, realizan en él la homogeneidad del espíritu y de la materia.

La reacción fue violenta, no sólo en el ámbito de los teólogos profesionales, sino en toda la común sensibilidad espiritual marcada por el agustinismo de la Iglesia oficial. Santo Tomás fue duramente argüido. A distancia de siglos, la contestación está todavía viva[67].

Si el hombre es hombre expresamente en esta unidad de la materia y del espíritu, encuentra su perfección, su misma felicidad, en y a través de su solidaridad con los otros, siendo social por naturaleza y a la vez individuado por la materia, en estrecha unidad. Y esa recapitulación del universo no se hace a través de frágiles desviaciones que ponen en peligro la propia vida interior, sino en una economía total y totalizante, en la que la creación entera y, por tanto todo campo cultural homogéneo, sufre dolores de parto aspirando a la revelación de los hijos de Dios, hasta el cielo nuevo y la tierra nueva. Así, se restituyen a la materia un lugar y una función en el destino del hombre y en el plan del Creador.

¿Deriva todo ello de Aristóteles? Sí, en cuanto instrumento de análisis, como método experimental para actuar, como formulación rigurosa de la tesis de «la unidad de las formas». Pero la inspiración radical es el sentido de la encarnación. La motivación secreta es evangélica.

En lo íntimo de esta opción antropológica (y esto resulta evidente después de ásperas controversias) aparece el descubrimiento de la *naturaleza* en su consistencia y en su dignidad. Tomás rechaza la tentación de sacralizar las fuerzas de la naturaleza, con una referencia exclusiva a Dios y a sus ideas, con un recurso infantil a la providencia y una sensibilidad ingenua por lo maravilloso. Todo un mundo sobrenatural que proyectaba su mirada sobre las cosas y los hombres —a través del arte románico y de las costumbres sociales y de la

67. Esta contestación se explica cuando se tienen presentes las perspectivas espirituales en boga, tan bien expuestas por J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, París 1983.

misma legislación— se desvanece en las imaginaciones. A través de otras vías, la naturaleza, redescubierta en su realidad profana, adquirirá valor religioso y llevará a Dios. La naturaleza no es simplemente un espejo: ella es; las cosas son, sólidas, estructuradas, articuladas, sabrosas, íntimas. Son buenas, no por la simple derivación de la bondad de Dios, sino en sí mismas: es la profanidad del mundo. Conocerla es en verdad dar gloria a Dios. Alberto Magno declaraba no sin agresividad: «Cuando estudio la naturaleza, no tengo que recurrir al milagro»[68].

Paradójicamente citaré, al lado del naturalista Alberto, a san Francisco de Asís y su *Cántico de las criaturas*, en el descubrimiento de la naturaleza para la gloria de Dios: visión realista completamente diversa de la de los monjes y expresada y confirmada por la fraternidad del hombre con las realidades vivas, el hermano Sol, la hermana Luna, el viento, el agua y la muerte.

En ese momento se entrecruzan todas las nuevas disciplinas y todos los nuevos movimientos en efervescencia en las universidades, a partir del *Timeo* de Platón, de la *Física* de Aristóteles —y no sólo en la escuela, sino también en las mentalidades (como en el caso de Juan de Meung)—, del *Ars amandi* de Ovidio y también del derecho romano, en activa recuperación que proporciona la estructura a las aspiraciones de organizar el mundo y el Estado (como hicieron san Luis y el emperador Federico), más allá del paternalismo jerárquico ya superado, en una conciencia crítica del poder, en los procedimientos racionales de la justicia, en lugar de recurrir místicamente a los juicios de Dios.

Tales descubrimientos de la naturaleza y de la sociedad no dejaban —como siempre— de ejercer una seducción que amenazaba la libertad del hombre y la providencia de Dios y, más aún, su gratuidad. La condena del año 1277 registrará de una forma torpe, pero no sin cierta razón, la reacción de la conciencia cristiana.

Tomás sostiene la autonomía de la naturaleza y de la libertad: «Sustraer algo a la perfección de la criatura significa sustraerlo a la misma perfección de la potencia creadora... Dios, que constituyó la naturaleza, no sustrae a los seres aquello que precisamente les pertenece como propio de su naturaleza» (*Summa contra gentiles* III,

68. M.-D. Chenu, *Profanidad del mundo-sacramentalidad del mundo. Santo Tomás de Aquino y san Buenaventura*, «La ciencia tomista» 65 (1974) 183-189.

69): axioma metafísico, y también principio místico, clave de la espiritualidad de santo Tomás.

Buenaventura, su colega franciscano en la Universidad de París, en fraterna oposición, será como la presencia de la conciencia agustiniana: para él, la verdad de las cosas está en el eterno pensamiento de Dios, y la existencia plena de las cosas sólo se encuentra en Dios y su situación en el mundo es para él un coeficiente de fragilidad; para él la perfección de la inteligencia únicamente puede obtenerse más allá de la ciencia, con la iluminación divina.

6. *Cristología*

En las discusiones sobre el plan de la *Suma* no ha faltado quien ha denunciado que el papel de Cristo en la construcción tomista es casi ornamental. La crítica ha tenido réplicas desde diversas perspectivas. Una vendría del redescubrimiento de la verdad esbozada en el apartado anterior, según la cual no hay «teología para el hombre» sin «antropología para Dios». Esto supone que se hable de los misterios de Dios de modo que a una profunda percepción de lo que son en ellos mismos se una la explicación viva de lo que son *para nosotros*. Éste es el espíritu de lo que llamamos revelación «económica», centrada en Jesucristo[69]. En conexión con ésta, se ha de considerar la perspectiva histórica, no ausente en santo Tomás, a partir de la cual los tiempos se distribuyen por referencia a Cristo[70]. Santo Tomás no se contentó con un estudio puramente ontológico de la encarnación redentora; conoce el tema de primero y del segundo Adán y desarrolla lo que puede llamarse el aspecto funcional de Cristo: no sólo en el marco de la unión hipostática, donde aparece la idea de instrumento conjunto, ni sólo en la consideración de los *coassumpta* y de su relación con los *assumpta*, sino gracias al estudio detallado de los *acta et passa Christi in carne*[71]. Una de las originalidades de su cris-

69. Cf. Y. Congar, *Le moment économique et le moment ontologique dans la Sacra doctrina «Révelation, Théologie, Somme théologique)*, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, París 1967, p. 135-187.

70. M.-J. Le Guillou, *Teología del misterio. Cristo y la Iglesia*, Barcelona 1967, p. 215ss.

71. Cf. G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de St. Thomas d'Aquin*, París 1961, p. 348-386 sobre los *coassumpta:* p. 410ss sobre los *acta et*

tología es el lugar otorgado a los misterios de la vida de Cristo, a los de su pasión, resurrección y glorificación[72]. Esta dinámica le lleva a una visión, bastante elemental a decir verdad, de los estados sucesivos por los que ha pasado la Iglesia[73]. Si no se refiere a una interpretación teológica de su historia, es porque a sus ojos ha sido una empresa demasiado puramente humana.

Una de las notas características de la cristología tomista es el acento concedido a la capitalidad de Cristo, estructuralmente vinculada a la instrumentalidad de su humanidad. La gracia capital no es en modo alguno una disposición a la unión hipostática: realmente idéntica a la gracia personal de Cristo, es una consecuencia inmediata de la visión. Santo Tomás parece perfectamente consciente de la profundidad de la renovación que introdujo en la teología al reasumir, más allá de la perspectiva agustiniana, el punto de vista de los padres griegos[74]. Leyó con ojos nuevos a san Pablo, concretamente la epístola a los Colosenses, que le permitió una elaboración profunda de la gracia capital, por la que todos los hombres estamos unidos a Cristo, gracias a la función instrumental de su humanidad.

Asimismo, todos los *acta et passa Christi*, es decir, la vida entera de Cristo, desde su nacimiento a la Ascensión, obran mistéricamente, por la virtud divina, nuestra salvación: de ellos deriva la causalidad de los sacramentos. Santo Tomás considera así, en único movimiento, la asunción de la naturaleza humana en Cristo y nuestra renovación

passa Christi. Véase I. Biffi, *Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, «La scuola cattolica» 99 (1971) 175*-238*.

72. J. Lécuyer, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon S. Thomas*, «Doctor communis» 6 (1953) 91-120; J. Capmany Casamitjana, *La Resurrección del Señor. Ensayo de síntesis teológica*, Barcelona 1956; E. Vilanova, *Per a una teologia de l'any litúrgic*, en *Liturgica* I, Montserrat 1956, p. 27-44; cf. J. Gaillard, RT 65 (1965) 268-270.

73. Cf. Y. Congar, *Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin (Somme théologique)*, en *Festgabe J. Lortz* II, Baden-Baden 1957, p. 73-122. Santo Tomás rechaza como fruto de la imaginación la división joaquinita de la historia en tres edades referidas al Padre, al Hijo y al Espíritu. M. Seckler, o.c. en la nota 43, explica que santo Tomás no haya desarrollado una visión de las edades de la Iglesia, diciendo que estos *status* diversos y sucesivos de la Iglesia no responden a ninguna diferencia ontológica y profunda de *status:* a este respecto sólo hay tres, el de la ley, el de la gracia, el de la gloria.

74. Cf. I. Backes, *Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die Griechischen Kirchenväter*, Paderbon 1931, p. 252.

en el conocimiento perfecto de Dios; en esto es totalmente fiel a la concepción mistérica de los padres griegos.

Dentro de esta perspectiva, la encarnación se concibe como «redentora por su misma naturaleza». Más exactamente aún, por razón de la identidad real de la gracia personal de Cristo y de su gracia capital, la acción por la cual Dios asume la naturaleza humana tiene una doble especificación: es asuntiva en cuanto termina en el ser personal del Verbo; es redentora en cuanto incluye en ella la obra de salvación, que es conocimiento perfecto de Dios. Cristo asumió una naturaleza humana para revelar a los hombres el misterio de Dios, introduciéndolos, por su muerte, en el conocimiento perfecto de Dios. Es en verdad el mediador: porque había de llevar a todo hombre, imagen de Dios, a la plenitud de su semejanza de imagen.

Para santo Tomás, que es en esto eco fiel de la tradición patrística, considerar al Salvador es estudiar el misterio de haberse Dios hecho hombre para nuestra salvación. La encarnación es esencialmente *reformatio totius naturae*, recreación del hombre, para que un día pueda entrar en la plenitud de la gloria.

Así, la teología de la tercera parte de la *Suma* es en verdad contemplación de la sabiduría divina encarnada, hecha para nosotros palabra reveladora de Dios y de su gloria a la vez que palabra salvadora.

7. *¿Una eclesiología de esquema feudal?*

La doctrina de santo Tomás reafirma notablemente la jerarcología sacerdotal de la época. Su eclesiología condiciona la visión teológica en general y la cristología en particular[75]; dicho de otro modo, la cristología tomista está calcada en el patrón de una eclesiología implícita de corte monárquico absolutista, reflejo de la idea de la sociedad feudal imperante. La noción de *cabeza* es la clave del sistema, y la cabeza crístico-eclesial se encuentra en un contexto de sacerdote-*medianero* dotado, como tal, de una potestad sagrada que es fuente y *causa* instrumental de la comunión del hombre con Dios: dadora, por tanto, de salvación.

75. Cf. Y. Congar, *La idea de la Iglesia según santo Tomás*, en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona ²1961, p. 60-88; íd., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 232-241; J. Hamer, *Santo Tomás, teólogo del cuerpo místico*, en *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, p. 65-78.

La teología de santo Tomás se mueve en torno de la tendencia dinámica de la criatura racional hacia Dios *en* Cristo, quien como hombre es el *camino* (vía) para ir hacia Dios. Cristo es cabeza de la humanidad entera por el hecho de estar su humanidad unida personalmente *(in personam)* a Dios, de modo que en él se realiza la plenitud de la especie humana. Por esto Cristo, como hombre, es la primera causa instrumental de toda gracia —salvación— para los hombres: se trata de la llamada *gratia capitis*, la gracia de la cabeza. El hombre, por tanto, llega a Dios mediante la causalidad de esta gracia capital en y por Cristo; el Espíritu Santo dentro de este sistema es una mera apropiación.

La Iglesia *institución* (sociedad fiel jerarquizada) es para santo Tomás la forma histórica de existir del *cuerpo místico* de Cristo; y como institución considera fundamental la instrumentalidad vicaria de Cristo cabeza, que permanece circunscrita en la estructura de los ritos sacramentales y sobre todo en el sacerdocio ordenado, poseedor de la *sacra potestas*.

Nos situamos todavía en la visión del distanciamiento fuertemente graduado entre el pueblo fiel (que si bien participa de la gracia de Cristo sacerdote-cabeza, pudiendo así rendir el culto debido a Dios, no participa de la *potestad* de la cabeza) y el cuerpo sacerdotal propiamente dicho, dotado de aquella potestad capital, plenipotenciario en la administración de la gracia de la cabeza: la salvación eterna; más aún, también para santo Tomás esta potestad sacerdotal radica de una manera original y plena en el romano pontífice, supremo vicario de Cristo.

En esta sistematización teológica, no hay duda, la concepción social de la edad media se encuentra muy presente; en ella aparece claramente el papel del señor y el del siervo de la gleba, aplicado a sacerdotes y laicos.

8. *Una espiritualidad marcadamente intelectualista*

Su doctrina se distingue de la de los franciscanos por su claro intelectualismo. Como tal, debe entenderse no el uso de un método intelectual convertido en común a todas las escuelas de la época, sino la afirmación de la primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Heredó de Aristóteles una gran confianza en la inteligencia humana, *ca-*

pax Dei. Desde luego, superó a su maestro, Alberto Magno, tanto en la especulación racional sobre Dios como en psicología y moral.

Tomás, con todo, no procedió sin discernimiento cuando estableció las bases de su pensar. Hizo obra de exegeta de la palabra de Dios[76]. Pide a menudo una consagración a esta tarea, sin descuidar la gracia, ni la «luz de la sabiduría divina» ni la preparación que son las virtudes morales e intelectuales. Por su parte, el oyente que recibe la enseñanza del exegeta ha de poseer un juicio recto y la fecundidad que le dará poder anunciar más de lo que ha escuchado.

Tomás hace un uso relativamente moderado del sentido espiritual; pero cuando busca el sentido literal se encuentra con un defecto de preparación en el vasto campo de las ciencias auxiliares de la exégesis (hebreo, griego, filología, historia...), aunque no le falte un sentido crítico que le libera de pueriles fantasías.

Nos interesa ahora el modo cómo reacciona ante los problemas propiamente espirituales. Su psicología religiosa presenta rasgos fundamentales que le son propios. El amor de la sabiduría, en primer lugar, que da la medida de la ciencia teológica. El amor de caridad que es el alma de la vida moral[77]. Tomás, fiel al evangelio, enseña que la perfección de la vida cristiana está en la caridad. El amor de la paz también, fruto de la caridad, que sabe superar las diferencias y las controversias.

Estos caracteres propios están ligados a una experiencia personal profunda: Tomás no fue sólo un genio intelectual, que se distinguió del de Aristóteles por la aceptación viviente de la palabra de Dios en una fe incondicional. Fue también un místico, que experimentó de algún modo lo que enseñó.

Se ha escrito mucho sobre la doctrina mística de santo Tomás[78].

76. M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen,* Einsiedeln 1971; W. Swierzawski, *L'exégèse biblique et la théologie spéculative de saint Thomas d'Aquin,* «Divinitas» 18 (1974) 138-153, ensayo sobre el método exegético de santo Tomás, que supera la influencia de Aristóteles.

77. L.-B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin,* Montreal 1952; véase también las sugestivas indicaciones del padre H. de Lubac, *Morale et mystique dans la tradition chrétienne et spécialment chez saint Thomas d'Aquin,* «Bulletin de littérature ecclésiastique» 76 (1975) 81-90, donde aparece la capacidad de la tradición cristiana para unir la religión, la moral y la mística, incluso cuando exige distinciones necesarias.

78. L. Roy, *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin,* Montreal 1948; G. Turbessi, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti,* Roma 1944; F. Vandenbroucke, *Notes sur la théologie mystique de saint Thomas,* «Ephemerides theologicae lovanienses» 27 (1951) 483-492. Se debería tener presente aquí la doctrina de la iluminación divina, relacionada con el conocimiento de la verdad, tal como ha sido tratada por F. Ruello, *La doctrine de l'illumination dans le traité Super librum Boethii de Trinitate de saint Thomas,* «Recherches de science religieuse» 64 (1976) 341-357.

Hablando de la contemplación, empieza por definirla. Es una luz, un modo de conocer sobrehumano, intuitivo, experimental[79]. Está impregnada de amor: es una sabiduría, un conocimiento sabroso, que nos hace alcanzar a Dios y gustarlo. Es distinta del conocimiento de la fe: su principio formal es una «luz» que no posee el común de los cristianos. Es, pues, característica de lo que se llama la vida mística. Para llegar a ella no bastan las virtudes teologales: es precisar una docilidad perfecta a la moción de Dios. Esta docilidad se confiere por los dones del Espíritu Santo, que tienden a resumirse en el don de la sabiduría, réplica de la sabiduría del Verbo y luz específicamente distinta de la luz de la fe.

Hablando de la contemplación, Tomás sitúa el amor en su inicio; también hace de él el término y el efecto. Indudablemente, la confianza que concede al aristotelismo y la primacía que atribuye a la inteligencia en la psicología humana le llevan a ver en la contemplación «formalmente» un acto de la inteligencia. Esta perspectiva, llamada intelectualista, dirige sus respuestas a las cuestiones que se le plantean en torno a la contemplación: ¿es posible al intelecto humano la visión de la esencia divina y en qué condiciones? ¿Cuáles son los grados de la contemplación? ¿Cuáles son sus relaciones con el amor?[80] Este intelectualismo no llega a admitir la visión de la esencia divina como posible; al menos normalmente.

El punto de partida aristotélico de la doctrina tomista, es decir,

79. P. Miquel, *La place et le rôle de l'expérience dans la théologie de saint Thomas,* «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 39 (1972) 63-70, dode analiza el *experimentum.* Por su vinculación con el tema, debemos referirnos a la connaturalidad, que viene de las potencias afectivas con vinculación al conocimiento (A. Moreno, *The nature of St. Thomas' knowledge per connaturalitatem,* «Angelicum» 47 [1970] 44-62) y al instituto del Espíritu Santo, concebido en los últimos escritos, según J.H. Walgrave, como análogo al instinto de la naturaleza, que se dirige a la voluntad más que a la inteligencia y hace apreciar el valor del bien en la verdad (*Instinctus Spiritus sancti. Essai d'interprétation de saint Thomas,* «Ephemerides theologicae lovanienses» 45 [1969] 417-431).

80. Turbessi, o.c. en la nota 78, p. 34-75.

la primacía de la inteligencia sobre la voluntad no es admitida por la escuela franciscana. La doctrina mística, que en los dos últimos siglos de la edad media gravita en torno de la *devotio moderna*, parece depender de esta última escuela más que de la tomista. Fieles a san Agustín, los franciscanos sitúan el principio de la primacía del amor en la contemplación. La beatitud del hombre es más posesión amorosa, gozosa, que comprensión, más *frui* que *intelligere*. Así se prolonga, de hecho, más fielmente que en la escuela dominicana, el movimiento de la piedad cristocéntrica y afectiva que recorrió la Europa de los siglos XII y XIII, siguiendo a san Bernardo[81] y sobre todo a san Francisco de Asís. La concepción que ambos tenían de la devoción afectiva, piadosa, había llegado a ser más general, pero la noción tomista es otra: «El acto interno de la virtud de religión, distinto de la *oratio*, por el cual el ser se consagra al servicio de Dios»[82]. Esta *devotio* es fuente de la comprensión de las realidades divinas. El aspecto objetivo de la vida contemplativa y, de un modo más general, de la vida cristiana, pesa más que los aspectos subjetivos y psicológicos. En esto, Tomás se separa de otros discípulos de santo Domingo.

9. *Presencia de santo Tomás en la historia eclesial*

Según Chenu[83], con santo Tomás la teología deja de ser ideología de un régimen establecido y vuelve a encontrar, más allá de los empirismos demasiado efímeros, la percepción profética, que es uno de sus elementos originarios. No busca tanto objetivos nuevos o conclusiones nuevas, como planteamientos de problemas, descubrimiento de métodos en la inteligencia de la fe y en las disciplinas racionales, no sólo en una experiencia personal, sino en una elaboración objetiva de la comunidad. Esto no es una concesión frívola al gusto

81. Cf. J. Châtillon, *L'influence de saint Bernard sur la pensée scolastique au XII^e^ et au XIII^e^ siècle*, en *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 9 (1953) 281.

82. Cf. J. Châtillon, *Devotio*, en DS III, París 1957, p. 714; sobre este tema, consúltese O. Lottin, *L'âme du culte. La vertu de religion d'après S. Thomas d'Aquin*, Mont César 1920, obra destinada a desempeñar un gran papel en el despliegue de la llamada espiritualidad litúrgica; cf. E. Vilanova, *Cinquanta anys de teologia de la litúrgia*, en *II Congrés litúrgic de Montserrat* I, Montserrat 1966, p. 199.

83. *Novità di san Tommaso nel secolo XIII*, «La scuola cattolica» 102 (1974) 555-556.

del día, sino la naturaleza misma de una fe que genera una teología en perfecta salud psicológica y teologal. La gracia devuelve la naturaleza a sí misma, a su densidad cultural, a su propia dimensión histórica.

Dimensiones culturales atentas a la historia: ya que, más allá de la enseñanza propiamente dicha, se expresa la sensibilidad ante nuevas presentaciones, incluidas las religiosas, ante categorías mentales, vocabularios y disciplinas nuevas, sobre todo en las ciencias del hombre.

En el momento en que tambalea el viejo esquema de la enciclopedia de las siete artes, heredado del mundo romano y en vigor en el humanismo feudal, Alberto Magno, maestro de Tomás, declaró: «No hemos terminado; hay nuevas ciencias que descubrir.» A su manera fue extremadamente significativa, en amistad intelectual, la iniciativa de los maestros de artes de París que solicitaban el favor de poseer el cuerpo de su antiguo colega, Tomás de Aquino. Entonces la teología aparece como una dimensión histórica de la vida de la Iglesia, y al mismo tiempo la vida de la entera Iglesia es la dimensión misma de la teología.

Santo Tomás, en su empresa, no acabó de ser comprendido. Su canonización (1323) no logrará eliminar la eficacia de la condena de 1277, que impregnará el tejido cristiano hasta los subproductos del agustinismo jansenista y del dualismo cartesiano. La glorificación póstuma no parece haber dado crédito a la antropología de santo Tomás, no más que al discernimiento epistemológico.

No obstante, hubo un tomismo posterior, lleno de variadas modalidades[84]. Es verdad que en los siglos XIII y XIV los seguidores de Tomás no fueron muy numerosos y además estuvieron absorbidos por polémicas sobre la interpretación del maestro. Hay que advertir, sin embargo, que en los países catalanes el tomismo fue introducido muy pronto, sobre todo por obra de los dominicos. Ramón Martí, condiscípulo de Tomás en París, en su *Pugio fidei contra judeos*, reproduce a menudo textualmente la *Summa contra gentes* de Tomás. Fueron también plenamente tomistas Ferrer y Bernat de Trilla, sucesores de Tomás en la cátedra de París. El siglo XIV marca un período de esplendor del tomismo catalán, con figuras señeras como Vicente

84. Véase el inteligente resumen de O.H. Pesch, *Thomismus*, en LTK, ²1965, p. 157-167.

Ferrer, Bernardo Oliver (que encabeza una campaña antiluliana) y Guido Terrena, que introduce el tomismo en la orden carmelitana.

En el siglo XIV son ya notables Juan Capreolo (hacia 1380-1444), conocido también como *Thomistarum princeps* por su tarea de comentar y explicar las doctrinas tomistas, y la aparición de la edición príncipe de las obras de santo Tomás (1497). Es una época en que se produce una «importante apertura del tomismo» en los países catalanes[85]. El siglo XVI, en que los tomistas, como los demás escolásticos, son poco apreciados por los humanistas, es una época de real fecundidad: en Italia destacan entre otros el cardenal Cayetano (Tommaso de Vio), a quien el papa delegó cerca de Lutero y que comentó la *Suma teológica*, y Silvestre de Ferrara; en la península Ibérica, donde el tomismo tuvo gran esplendor, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto trataron con valentía sobre los problemas morales surgidos a raíz del descubrimiento de América, a la vez que Melchor Cano y Domingo Báñez contribuyeron a la vitalidad de la doctrina tomista. Los esfuerzos teológicos de la contrarreforma recurren al tomismo, el cual, con la organización de los estudios eclesiásticos, fue vulgarizado a menudo de una manera demasiado sincretista. Con los teólogos jesuitas los tomistas entraron en interminables disputas sobre la predestinación y la gracia y la libertad. Aparecieron entonces también grandes comentarios académicos, como el de Juan de Santo Tomás (1589-1644), el de los carmelitas de Salamanca, el de A. Goudin (1639-1695) y el de R.C. Billuart (1685-1757).

En el siglo XIX, con el estímulo de la encíclica de León XIII *Aeterni Patris Unigenitum* (1879), tuvo lugar un resurgimiento llamado «neotomismo». Se multiplicaron los manuales tomistas, a menudo inspirados en los comentaristas de la escolástica tardía e incluso en Francisco Suárez. Frente a la crisis modernista, en el inicio del siglo XX, resurgió un tomismo académico rígidamente conservador; pero un doble movimiento modificó sus orientaciones: el de la Universidad de Lovaina, por una parte, con el cardenal Mercier, y, por otra, en Francia, el de los seguidores de Bergson. Jacques Maritain trató, asimismo, de restaurar un tomismo capaz de hacerse presente entre las filosofías contemporáneas, y Étienne Gilson, destacado historiador de la edad media, ofreció también una notable lectura del

85. J. Berrio, *Tomisme*, en *Gran enciclopèdia catalana* 14, Barcelona 1980, p. 502-503.

tomismo. En el contexto de los años cincuenta, marcados por un cierto existencialismo, se puso de relieve que la metafísica tomista del ser supera, gracias a la noción de ser como acto expresamente disociado de la esencia, al esencialismo que había marcado la filosofía occidental. A la vez se empieza a aplicar el método histórico al estudio de los textos de santo Tomás. Entre los principales autores recientes o contemporáneos (desde luego con inquietud histórica desigual), hay que citar especialmente a P. Mandonnet, F. Marín-Sola, M. Grabmann, A. Gardeil, J. Maréchal, M.-D. Chenu, Y. Congar, K. Rahner, J. de Finance, L.-B. Geiger y E. Schillebeeckx.

Hay que tener el valor de reconocer que la situación del tomismo resulta actualmente más envejecida de lo que era en vísperas del concilio Vaticano II.

A pesar de las recomendaciones oficiales del magisterio eclesiástico, hoy comprendemos en otro sentido la fórmula «santo Tomás de Aquino, doctor común de la Iglesia». Según expresión de K. Rahner, se acepta ver en santo Tomás «al maestro para todos», pero ya no «al maestro de todos».

Las causas del descenso del tomismo son complejas. Pero es preciso comprender que la crisis de la síntesis tomista es inseparable de la crisis de la filosofía simplemente, y de la crisis de la filosofía especulativa.

1. La crisis del tomismo está ligada, en primer lugar, a la crisis general de los fundamentos filosóficos tradicionales del discurso sobre Dios. En función de la interpretación heideggeriana sobre el destino de la metafísica occidental, resulta seriamente sospechosa la alianza entre el Dios de la filosofía griega y el Dios de Jesucristo. A la luz de lo que Heidegger manifiesta sobre la esencia escondida de la metafísica como ontoteología, nos sentimos inclinados a interrogarnos sobre el bloqueo del elemento metafísico y del teológico en la teología tomista.

A pesar del éxito relativo de la neoescolástica, a pesar de la reinterpretación postkantiana del tomismo, intentada por Rousselot y Maréchal, asistimos —incluso en el interior del tomismo— a una crisis del discurso objetivo sobre Dios. Somos más conscientes de que, después de Kant, el lenguaje sobre Dios ha perdido sus raíces ontológicas. Dios tiende a no ser más que un postulado de la acción moral. Los dos teólogos más influyentes en la teología moderna —también

en la católica—, Karl Barth y Rudolf Bultmann, son ambos herederos de la crítica kantiana.

Toda la teología de santo Tomás descansa sobre la confianza en los preámbulos racionales de la fe y sobre la continuidad entre la razón y la fe. Hoy, esos preámbulos racionales se tambalean. Nuestra manera filosófica de acceder a Dios se ha hecho mucho más incierta. Insistimos sobre todo en el carácter racional del ateísmo y en la consistencia de una ética humana sin Dios. En la medida en que la filosofía moderna se presenta como una filosofía de la finitud y de la creatividad del espíritu, la apertura a una trascendencia aparece como una opción libre sin continuidad con la reflexión que el hombre hace sobre sí mismo.

Se llega a ver que es ilusorio repetir que hoy hay que hacer con la filosofía moderna lo que santo Tomás hizo en su tiempo con la filosofía de los antiguos. Se precisa una operación mucho más delicada, porque la razón filosófica moderna es también heredera del pensamiento cristiano y reivindica contra éste su autonomía y su carácter totalitario. Por otra parte, la crisis de los presupuestos filosóficos de la teología es aún más radical. Es, en efecto, el mismo principio del discurso filosófico lo que se pone en duda por un grupo considerable de ciencias humanas. Actualmente, pues, asistimos a una ruptura del lenguaje teológico y del lenguaje cultural del tiempo que era inimaginable en la época de santo Tomás, cuando la teología ocupaba legítimamente el primer plano en el conjunto coordenado del saber. Incluso podía pretender ser la reina de las ciencias, *regina scientiarum*.

2. Otra causa del bajón del tomismo es un cambio en la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma y de su relación con el mundo. Ya no nos encontramos en estado de cristiandad. La Iglesia se halla enfrentada a mundos espirituales extraños al cristianismo. Por otra parte, incluso en el interior de la Iglesia, el régimen de la fe ha llegado a ser normalmente difícil para los mismos creyentes. Ante las urgencias del mundo, los cristianos están menos preocupados por la comprensión de una determinada verdad dogmática que por la significación global del cristianismo respecto a su existencia concreta y respecto a la historia del mundo.

La teología tomista representa un admirable esfuerzo de comprensión del contenido eterno del misterio de Dios y del conjunto

del misterio de la fe. La teología contemporánea intenta más manifestar la significación existencial del hombre que la del misterio cristiano. Por una parte, a diferencia de la situación en que se encontraba santo Tomás, la teología se ve enfrentada a un pluralismo insuperable —pluralismo que proviene de la diferencia de las experiencias actuales de la existencia— y a la diversidad de experiencias eclesiales en función de las condiciones socioculturales diferentes. La teología tomista se apoya en una filosofía que quiere ser más que una filosofía particular y aspira a ser la verdadera filosofía. Por otra parte, constituye un discurso científico que tiene una pretensión de universalidad. Se encuentra, pues, replicada por teologías que quieren ser en primer lugar la expresión de una comunidad cristiana particular.

Podríamos seguir enumerando un cierto número de causas que permitirían dar cuenta de la crisis actual del tomismo. Pero esto significaría explicar la perplejidad actual de la teología dogmática en el interior de la Iglesia.

Capítulo séptimo

EFERVESCENCIA EN LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

I. Nacimiento del aristotelismo heterodoxo

Parece que se puede fijar con precisión la fecha del nacimiento de una corriente doctrinal heterodoxa que será condenada en 1270: este hecho ha de situarse entre el 1260 y el 1265. En el momento en que santo Tomás deja París, en 1259, nada hace aún sospechar la crisis; en 1266, Sigerio de Brabante explica en la facultad de artes, y en 1267, la enseñanza subversiva de los de artes provoca la reacción de san Buenaventura; en la introducción del *De unitate intellectus* (1270), santo Tomás declara que el error averroísta se ha extendido desde hace un tiempo en numerosos espíritus. Todos estos indicios son, pues, convergentes: son los hombres de la generación de Sigerio quienes, poco después de 1260, inauguraron en París una enseñanza filosófica francamente heterodoxa. El hecho no se produjo bruscamente; fue el resultado de una larga fermentación de ideas y que los estatutos de 1252 y 1255 sin duda aceleraron. Pero la profesión explícita de las herejías contenidas en el aristotelismo radical y en el arabismo no es posterior al 1260.

Las circunstancias favorecieron el nacimiento de esta corriente heterodoxa en París. Buenaventura había tenido que renunciar a su enseñanza en 1257 y Tomás de Aquino regresaba a Italia en 1259 ó 1260; no queda en la ciudad universitaria ninguna personalidad de primera fila. En la facultad de teología, los maestros más conocidos son en aquel momento: Gerardo de Abbeville, que enseña desde 1255; Esteban Tempier, futuro obispo de París, que entra como maestro regente y como canciller en 1263 y lo será hasta 1268; Roberto de Sorbón maestro después de 1249 ó 1250; entre los dominicos, Pedro de Tarantasia que ocupa la cátedra desde 1259 a 1264. Los demás do-

centes de este período no han dejado un recuerdo especial. Los primeros años del nuevo decenio, pues, serán propicios a la eclosión de doctrinas subversivas en la facultad de artes.

¿Cómo se debe caracterizar la corriente doctrinal heterodoxa, que aparece en 1260 en la Universidad de París y cuya figura más destacada es Sigerio de Brabante? Resulta prematuro responder a este interrogante, porque sólo el examen de las doctrinas profesadas por estos maestros y, secundariamente, el estudio de la reacción que provocaron, permitirá resolver el problema. Pero, desde ahora hay que precaverse contra la idea lanzada por Renan, y recogida por el P. Mandonnet, según la cual Sigerio de Brabante habría sido el promotor de un *averroísmo latino* en el siglo XIII[1], llamado también *averroísmo integral*. Es un hecho que Averroes se destaca entre los comentaristas de Aristóteles y que los maestros de artes lo consideran su mejor intérprete, y que la filosofía que propagan —desconectada de la teología— tiende a revestirse de un matiz claramente averroísta. San Buenaventura inicia el ataque en 1267 con sus *Collationes de decem praeceptis;* le sigue en 1268 con sus *Collationes de donis Spiritus Sancti* y en 1273, un año antes de su muerte, volverá al tema con su *Collationes in Hexaemeron*. En este intervalo, intervienen otros maestros de teología: hacia 1270, santo Tomás escribe su tratado *De unitate intellectus adversus averroistas*, Gil de Lessines da una lista razonada de los *De erroribus philosophorum* (en la que no se destaca particularmente Averroes); poco antes de 1277 pedirá la intervención de Alberto Magno; en fin, Ramón Llull guiará una auténtica cruzada contra el averroísmo[2].

En realidad, siempre son las mismas tesis las que aparecen tanto en estos tratados como en un acto importante de la autoridad eclesiástica, a fines de 1270: la condena de trece artículos por el obispo de París, Esteban Tempier. De estos diferentes documentos se deduce el contenido enseñado por los averroístas: el mundo es eterno y, por tanto, también lo es la especie humana, entre otras; hay un intelecto único para todos los hombres; la voluntad humana no es libre en sus decisiones; Dios no conoce nada fuera de sí mismo, lo que supone la negación de la providencia. La decisión episcopal de 1270 no puso

1. F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII[e] siècle*, Lovaina-París 1966, p. 364-373.

2. F. Van Steenberghen, *La signification de l'oeuvre antiaverroïste de Raymond Lull*, «Estudios lulianos» 4 (1960) 113-128.

fin al desarrollo del averroísmo, ya que, como hemos visto, algunos teólogos escriben todavía contra el mismo con posterioridad a esa fecha. El gran golpe de gracia lo dará Esteban Tempier en 1277, como tendremos ocasión de ver.

II. Sigerio de Brabante

Nacido en fecha desconocida (hacia 1240), es originario del ducado de Brabante. Estudió artes en París y alcanzó el grado de maestro *in artibus* entre 1260 y 1265. Es clérigo secular y canónigo de San Pablo de Lieja (indudablemente su diócesis de origen); no llegó a presbítero. Se convierte rápidamente en una de las principales figuras de la facultad de artes y jefe de una escuela radical que enseña un aristotelismo platonizante, claramente heterodoxo. Al mismo tiempo aparece como personaje algo agitador, que causa desórdenes que acabarán con un cisma en la facultad.

A pesar de las intervenciones citadas de los teólogos y del obispo de París, en 1270, la agitación continúa. En el plano doctrinal, los maestros heterodoxos se dividen: unos parecen endurecer sus posiciones, otros (Sigerio sería uno de ellos) las atenuarían, sobre todo por la influencia de las críticas de santo Tomás.

El 23 de noviembre de 1276, Sigerio y sus colegas Goswin de la Chapelle y Bernier de Nivelles son citados ante el tribunal del inquisidor de Francia. Pero los inculpados habían huido antes de la promulgación del decreto de citación y al parecer apelaron al papa Juan XXI (Pedro de España). Sigerio sería absuelto de la acusación de herejía, pero quedaría sometido a residencia vigilada en la curia pontificia. Murió en Orvieto, durante el pontificado de Martín V, entre 1281 y 1284; parece que fue asesinado por su secretario, perturbado mental.

Por lo que se deduce de su estilo, Sigerio fue un espíritu ilustrado, profundo y hábil para discutir sin caer en polémica. Cuando su razonamiento lo lleva a un terreno difícil, lo reconoce lealmente: su *De anima intellectiva* termina con una confesión de este tipo, que procede de un entusiasmo (inspirado en Séneca) por continuar investigando: «Vigila, estudia, lee, para que esa duda que te queda te excite a estudiar y a leer, porque vivir lejos de las letras es para el hombre la muerte y la pobre sepultura.»

Actualmente poseemos una monografía sobre Sigerio de Brabante, debida a F. Van Steenberghen[3], que no decepcionará. Ningún punto importante de la carrera y de las opiniones del más célebre maestro de artes del siglo XIII ha sido omitido en este estudio. Las obras están analizadas en detalle, sin perjudicar una visión más sintética; el autor manifiesta una gran atención al orden cronológico de los escritos para respetar mejor la evolución de las posiciones de Sigerio; ésta es bastante clara en sus grandes líneas; después de algunas obras en las que el joven maestro no añade casi nada a los modelos ingleses, aparece como uno de los campeones del «aristotelismo integral» hasta la heterodoxia, para volver después a visiones casi enteramente compatibles con la enseñanza de la Iglesia. En lo que al hombre se refiere, según Van Steenberghen, une a una gran inteligencia «un temperamento caprichoso y una personalidad extravagante» (p. 373).

Hoy se pueden considerar como ciertamente auténticos del maestro Sigerio una quincena de escritos. Salvo el notable pequeño tratado *De anima intellectiva*, todos los escritos son fruto directo de su enseñanza. Hay que señalar sobre todo un comentario del libro III del *Tractatus de anima;* un comentario sobre la *Metafísica* (del libro II al VII); cuestiones sobre la *Física*, los *Impossibilia* (discusión de sofismas); la *Quaestio de necessitate et contingentia causarum;* la *Quaestio de aeternitate mundi;* las *Quaestiones morales*[4].

1. *Posición filosófica*

La obra de Sigerio es el término lógico de la tendencia que aparece en la facultad de artes de París a principios de siglo: una preocupación

3. *Maître Siger de Brabant*, Lovaina-París 1977. El autor estaba máximamente preparado, con sus publicaciones anteriores: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vols., Lovaina 1931-1942, y *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruselas 1938, y con su notable bibliografía sobre las tendencias del siglo XIII, que se puede consultar en la o.c. en la nota 1, p. 572-574.

4. Al margen de la obra citada en la nota anterior, para una visión de conjunto del estado actual de las investigaciones sobre Sigerio de Brabante, la mejor introducción continúa siendo el artículo de A. Zimmermann, *Dante hatte doch Recht. Neue Ergebnisse der Forschung über Siger von Brabant*, «Philosophisches Jahrbuch» 75 (1967-1968) 206-217. Sobre las últimas ediciones de las obras, véase también L.-J. Bataillon en RScPhTh 58 (1974) 108-111.

creciente por la filosofía, en particular por el aristotelismo. Sigerio se entregó a la investigación filosófica con su temperamento ardiente; conquistado por Aristóteles, se siente más inquieto por la autonomía de su trabajo filosófico que por armonizarlo con la enseñanza de los teólogos.

Tiene el pundonor de citar sólo autoridades filosóficas; san Agustín es nombrado una sola vez en la conocida obra de Sigerio y ello para oponerlo a Aristóteles *(In tertium de anima)*.

La filosofía de Sigerio es, pues, ante todo una vuelta integral al aristotelismo, incluso en sus elementos heterodoxos, como la eternidad del mundo. Allí donde Aristóteles es oscuro o incompleto, Sigerio trata de explicarlo a partir de fuentes secundarias, como Proclo, Avicena, Averroes, Alberto Magno y Tomás de Aquino. En suma, profesa un *aristotelismo neoplatonizante heterodoxo*.

Muy pronto, sin embargo, la reacción de los teólogos forzó a Sigerio a tomar conciencia del conflicto que existía entre su fe y su filosofía (todos los historiadores piensan hoy que no dejó de ser un creyente sincero). Tendió a atenuar este conflicto, sobre todo por influencia de Tomás de Aquino. Nunca profesó la famosa teoría de la «doble verdad»: cuando cree comprobar que la razón filosófica conduce a una conclusión contraria a la fe, reserva siempre el término *veritas* para designar la enseñanza de la revelación cristiana y buscar comprender cómo se explican las deficiencias de la razón.

2. *Doctrinas características*

Se trata de las posiciones de Sigerio antes de atenuar sus tesis heterodoxas.

En el principio de todas las cosas se encuentra el ser primero, absoluto, eterno, inmutable, personal, cuya existencia puede ser establecida por diversos caminos (que recuerdan las *quinque viae* de santo Tomás, pero tratadas con más sentido crítico). El efecto inmediato de Dios es único, necesario y eterno: es la primera de las inteligencias separadas de la materia (Avicena). Todo el universo procede de la causa primera por una serie de emanaciones, cuyo término es la materia (Avicena). La providencia divina es indirecta, como la creación: se ejerce por causas intermediarias y según las leyes naturales.

Las criaturas se distinguen de Dios, no por una composición de esencia y existencia (Avicena, Alberto, Tomás), sino por su participación más o menos grande en el ser primero.

Las inteligencias separadas son seres eternos y necesarios, sustancias espirituales, únicas en su especie, motores de las esferas celestiales. Las dos últimas son el intelecto agente y el intelecto posible (receptivo) de la humanidad. El primero es el principio de la actividad abstractiva; el segundo es su sujeto receptor. Estos dos intelectos de la especie humana están unidos a los individuos, porque se sirven de las imágenes cerebrales *(phantasmata)* de los individuos para ejercer su actividad abstractiva. El pensamiento del intelecto posible único puede ser atribuido al hombre individual porque el intelecto le está naturalmente unido como *forma intrinsecus operans*. La voluntad es única como la inteligencia. No hay, pues, ni inmortalidad personal, ni sanciones individuales después de la muerte; las sanciones son inmanentes a los actos buenos y malos de aquí abajo. Sigerio subraya fuertemente, por otra parte, la dependencia del querer frente al pensamiento, en lo que se refiere al determinismo psicológico.

3. *Conclusión*

La obra de Sigerio atestigua cualidades bastante excepcionales de método, de precisión y de exigencia crítica. Si su carrera no hubiese sido truncada prematuramente por los hechos de 1276-1277, sin duda hubiera podido realizar una obra duradera de gran valor. Pero se esclavizó demasiado a Aristóteles y a los filósofos; no fue suficientemente desconfiado ante la razón filosófica. Su vida y sus escritos dan mucha luz sobre el espíritu que reinaba en la facultad de artes alrededor de 1270 e, indirectamente, sobre las reacciones de los contemporáneos, sobre todo de san Buenaventura y santo Tomás.

Desde final del siglo XIII hasta la mitad del XIX, Sigerio ha sido conocido casi solamente por el elogio que de él hace Dante; los seis versos que el poeta le consagra en la *Divina comedia* han llenado de curiosidad a dantófilos y romanistas hasta 1850. Cuando Dante y Beatriz llegan al cuarto cielo, el del Sol o de la Luna, se encuentran en presencia de una corona brillante de doce almas ilustres. Tomás de Aquino preside y hace las presentaciones: recorriendo el círculo, a partir de su derecha, se para sucesivamente en Alberto Magno (su

maestro), Graciano (el gran canonista del siglo XII), Pedro Lombardo, el rey Salomón, Dionisio Areopagita, Boecio, Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, Ricardo de San Víctor; al llegar al final al duodécimo personaje, que queda a su izquierda, dice a Dante:

> Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
> è'l lume d'uno spirto che'n pensieri
> gravi a morir li parve venir tardo:
> essa è la luce eterna di Sigieri,
> che, leggendo nel vico delli strami,
> sillogizzó invidiosi veri[5].

No podemos evocar aquí todos los problemas que plantea este texto misterioso y, menos aún, las discusiones detallistas que ha suscitado en el curso de los siglos. Hoy, nuestro conocimiento de Sigerio nos permite interpretar sin gran duda los seis célebres versos.

El cuarto cielo está habitado por doce sabios que se han distinguido por su fidelidad a la misión que habían recibido de la Providencia. Dante ha querido colocar ahí a un representante de la filosofía. Pero, según sus principios, ha precisado un cristiano (no hay paganos en el paraíso de Dante). Sabía que Sigerio había sido el filósofo más célebre de la facultad de artes de París, que había sido un partidario convencido de la autonomía de la filosofía y que la condena de 1277 había sido el resultado de la reacción de los teólogos contra la filosofía y contra el aristotelismo; no ignoraba que santo Tomás había sido víctima de la hostilidad de los teólogos al mismo tiempo que Sigerio, y que éste había sido absuelto del crimen de herejía. En resumen, nada se oponía a la elección del maestro de Brabante como personificación de la filosofía ni a su elogio hecho por Tomás de Aquino.

III. Boecio de Dacia

Su vida es menos conocida que la de Sigerio, con quien compartió la orientación doctrinal. No conservamos ni la fecha de su nacimiento

5. *Paradiso* X, 133-138. El *vico delle strami* corresponde a la *rue de Fouarre*, que todavía existe en el *quartier latin* de París, donde se halla la escuela de filosofía en la que enseñaba Sigerio.

ni la de su muerte; en 1283 estaba en Orvieto, en la corte pontificia, y se había visto implicado en la condena de 1277; apenas sabemos algo más de él. Escribió sobre filosofía, pero nos quedan pocas obras suyas. G. Sajó publicó un tratado *De mundi aeternitate*, y restituyó a Boecio algunos comentarios sobre Aristóteles (*Quaestiones de generatione et corruptione. Quaestiones super libros physicorum*[6]) que se atribuían a Sigerio de Brabante. Estas obras se suman a tres escritos publicados anteriormente por M. Grabmann: un tratado *De summo bono*, otro *De somnis* y, además, un *sophisma* o discusión dialéctica dedicada a la proposición «todo hombre es necesariamente animal». Es poco, desde luego, pero suficiente para poder esbozar las características principales de su doctrina.

A la luz de estos escritos, las posiciones doctrinales de Boecio parecen más moderadas que las de Sigerio, contrariamente a lo que se había creído años atrás con la autoridad del padre Mandonnet. Estrictamente hablando, ninguna de las tesis que defiende parece merecer la censura de la Iglesia. Incluso cuando dice que los filósofos son los *sapientes mundi* no hay por qué escandalizarse: como el contexto indica, pide a la gente sin cultura científica que respete a los filósofos, que han sido y son aún los sabios de este mundo, y que intente comprenderles antes de condenarlos. Incluso cuando santo Tomás, al final del *De unitate intellectus*, acorrala a su adversario al principio de la «doble verdad», no concierne a Boecio, como supone el padre Gauthier[7].

Pero, entonces ¿por qué la condena de 1277 atañe a Boecio y por qué es denunciado como *principalis assertor istorum articulorum?* A lo sumo podría reprochársele el hablar con demasiada complacencia del estado de vida de los filósofos y de conceder excesiva importancia a la investigación científica. ¿Sostuvo graves errores en los escritos que nos son desconocidos o en la enseñanza oral? ¿Fue mal comprendido? ¿Se le hizo un proceso de intenciones? Estos interrogantes son en parte insolubles en el estado actual de nuestros conocimientos, pero el estudio de la condena de 1277 puede aportar algún elemento de solución.

6. F. Van Steenberghen, o.c. en la nota 1, p. 402-412; cf. L.-J. Bataillon en RScThPh 65 (1981) 104-106.

7. R.-A. Gauthier, *Averroïsme*, «Bulletin thomiste» 9 (1954-1956) 931-932.

IV. En torno a la condena de 1277

Hemos visto que Sigerio y sus compañeros habían dejado París antes del 23 de noviembre de 1276. El 18 de enero de 1277, el papa Juan XXI pide al obispo de París una información sobre la situación de la universidad. Esteban Tempier, que desde hacía ya tiempo asistía con inquietud al progreso del aristotelismo, formó una comisión de teólogos (entre los que estaba Enrique de Gante) que actuaron con diligencia, y el 7 de marzo de 1277, sobrepasando los límites de la misión que había recibido, condena por su propia autoridad doscientas diecinueve proposiciones que reflejan la enseñanza de ciertos maestros de la facultad de artes y, al menos indirectamente, algunas doctrinas tomistas.

La condena del 7 de marzo puso fin definitivamente a la carrera de Sigerio de Brabante y de muchos de sus colegas. Pero el significado histórico y las repercusiones prolongadas de esta condena, la más grave de la edad media, superan el círculo de Sigerio. Es el acontecimiento central en torno al cual se organiza toda la historia del pensamiento, principalmente en París y en Oxford, durante el último tercio del siglo XIII.

Considerado en el contexto concreto de la vida universitaria parisina, el decreto episcopal aparecía como la reacción de la facultad de teología contra la emancipación inquietante de la facultad de artes y contra las audaces doctrinas que en ella se enseñaban.

En el plano doctrinal, la condena de 1277 es presentada a menudo como una victoria del agustinismo sobre el aristotelismo, de la filosofía tradicional sobre la filosofía nueva, de la escuela de san Buenaventura sobre la de Sigerio y la de santo Tomás. Conviene precisar en qué medida esta interpretación es correcta[8].

Es exacto que la condena alcanza a la filosofía aristotélica tal como

8. F. Van Steenberghen, o.c. en la nota 1, p. 483-488; cf. É. Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid ²1976, p. 518-521. Para un estudio más profundo, téngase presente R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 de mars 1277*, Lovaina-París 1977; J.F. Wippel, *The condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, «The journal of medieval and renaissance studies» 7 (1977) 169-201; J. Châtillon, *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII^e siècle. Le cas d'Étienne Tempier*, en *Le pouvoir*, París 1978, p. 13-45, que tiene el mérito de analizar el proceso desde un punto de vista puramente intelectual. En último término, Étienne Tempier, lejos de

se enseñaba en París, por una parte en la facultad de artes, por otra, por santo Tomás y sus primeros discípulos. El aristotelismo es atacado no sólo en sus doctrinas heterodoxas, sino en una serie de tesis perfectamente ortodoxas. Pero, ¿a qué filosofía se opone la filosofía condenada? A la que la mayoría de teólogos de París, seculares, franciscanos e incluso dominicos (excluido santo Tomás) enseñaban desde hacía cuarenta años. Esta filosofía y la de santo Tomás no se oponían como un sistema agustiniano a un sistema aristotélico, sino como «dos formas desigualmente evolucionadas del aristotelismo latino». Bastante inconsistente aún y más o menos ecléctico en los teólogos desde Guillermo de Auvernia a san Buenaventura, el aristotelismo había tomado la forma de una síntesis robusta en Tomás de Aquino. Pero ese progreso y profundización teológica no se había comprendido, y los demás teólogos de París creyeron que debían mantener las doctrinas características del aristotelismo ecléctico. ¿Por qué esta actitud conservadora? Primeramente, porque estas doctrinas habían sido integradas en la teología especulativa por maestros venerados; después, porque las innovaciones introducidas por Tomás de Aquino parecían sospechosas a causa de su innegable parentesco con el aristotelismo de Sigerio y de sus partidarios. Así, pues, los teólogos franciscanos y seculares que, alrededor de 1270, tomaron la defensa de un cuerpo de doctrinas constituido unos cuarenta años antes más o menos, se imaginaron de buena fe que defendían la enseñanza tradicional de la Iglesia, la herencia de los padres y de los doctores. Pero, ¿cómo defender las posiciones tradicionales contra la nueva filosofía? Los maestros franciscanos parecían haber comprendido rápidamente

presentarse, como a menudo se ha dicho, como un conservador intransigente, quizá desempeñó más bien un papel moderador, tal como tendería a demostrarlo la ausencia entre las tesis condenadas de la teoría de la unicidad de la forma substancial, considerada peligrosa por el legado y la mayoría de los maestros. Sin duda el obispo no era un teólogo de primera magnitud (a decir verdad, no tenemos ningún escrito suyo que nos permita juzgarlo), pero era seguramente un pastor consciente, que veía los peligros de ciertas actitudes intelectuales. Châtillon añade un detalle: no es inútil advertir que los dos maestros que aparecen al lado del legado y de Tempier, con Enrique de Gante, eran Juan de Orleáns y Ranulfo de la Houblonnière, dos teólogos seculares que nos han dejado diversos sermones dirigidos al pueblo de París; ello confirmaría que las inquietudes del prelado eran más pastorales que doctrinales. Véase también F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotélisme hétérodoxe le 7 mars 1277*, «Académie Royale de Belgique, Bulletin de la classe de Lettres et de Sciences Morales et Politiques», 5.ª serie, 64 (1978) 63-74.

que era preciso contraatacar en el terreno de la controversia filosófica, oponer una filosofía más segura a las formas sospechosas del aristotelismo. A fin de combatir mejor el prestigio de Aristóteles, de Alberto Magno, de Tomás de Aquino y de Sigerio de Brabante, se agruparon en torno a san Agustín y se proclamaron herederos de su pensamiento y de su espíritu. Así se formó, a partir aproximadamente de 1270, una nueva escuela filosófica en el seno de la facultad de teología; se forjó un sistema filosófico de inspiración agustiniana con el fin de llevar al fracaso al tomismo y al aristotelismo radical. F. Van Steenberghen ha sugerido darle el nombre de *neoagustinismo*[9]: «agustinismo», porque los creadores de esta escuela recurren deliberadamente a san Agustín y se aplican a valorar las doctrinas agustinianas incorporadas a su teología; «neoagustinismo» porque esta filosofía acoge una dosis considerable de elementos que no tienen ningún parentesco histórico o doctrinal con san Agustín, entre otras numerosas doctrinas cristológicas y concepciones de origen judío (Avicebrón) o árabe (Avicena). Aunque Buenaventura fue el inspirador de esta escuela, el fundador de la misma fue Juan Peckham, maestro de París de 1269 a 1271: este franciscano fue el primero en denunciar las innovaciones filosóficas de Tomás de Aquino como una infidelidad a san Agustín. En lo que se refiere a la codificación de este neoagustinismo, fue obra de Guillermo de la Mare, también franciscano, autor del famoso *Correctorium fratris Thomae*, publicado poco después de la gran condena, entre 1277 y 1279. Esta última fue, pues, una victoria del neoagustinismo sobre el aristotelismo de Sigerio y de Tomás.

Pero no es esta victoria el aspecto más fundamental del acontecimiento. En la perspectiva de la historia, se trata en primer lugar del brutal desenlace de la crisis, cuyos primeros síntomas se habían manifestado a principios de siglo: crisis de la inteligencia cristiana, convulsionada por la irrupción masiva de la ciencia pagana. El decreto de 1277 es la reacción de los hombres de Iglesia contra la nueva amenaza del paganismo, y así es como Peckham y sus partidarios comprendieron la situación. Lo que Peckham reprocha sobre todo al tomismo es el menospreciar las doctrinas de los padres y de apoyarse casi exclusivamente en las de los filósofos, de manera que la casa de Dios se llena de ídolos.

9. O.c. en la nota 1, p. 495-500.

La primera consecuencia de la condena fue la de reducir al silencio a los partidarios del aristotelismo radical: los principales dirigentes fueron eliminados y sus discípulos renunciaron a sus ideas o dejaron de propagarlas en público durante cierto tiempo.

El decreto de Tempier tuvo como consecuencia también retardar el progreso del tomismo durante bastantes años y crear un malestar persistente en los ambientes universitarios de París[10]: en 1296, veinte años después de la condena, Godofredo de Fontaines duda aún en enseñar una doctrina que parece afectada por el decreto y se abstiene *propter periculum excommunicationis*[11]; a pesar de que Godofredo es conocido precisamente por su independencia de espíritu.

En cambio, el decreto de 1277 da una nueva vitalidad al neoagustinismo, que ve sus posiciones confirmadas por la decisión episcopal.

V. Los maestros seculares en París

Entre 1230 y 1270, los maestros del clero secular habían sufrido un eclipse casi completo en la facultad de teología: los mendicantes se habían atraído la elite del mundo universitario, entusiasmado con su ideal evangélico; en cuanto a los demás, la lucha contra los mendicantes había absorbido lo mejor de sus energías. Después de 1270, algunas personalidades del clero secular se imponían como docentes. Sobresalen, a nuestro juicio, Godofredo de Fontaines y Enrique de Gante, ambos de origen belga. La importancia de estas dos figuras se debe al hecho de que constituyen un incomparable testimonio que nos permite conocer mejor una época de transición. Transición en el campo filosófico y teológico. Ambos autores son los portavoces de un mundo intelectual que duda entre las tradiciones del agustinismo y las solicitaciones del aristotelismo.

Quienes, como Enrique de Gante, se ponen de parte de la tradición, no quieren perderse el beneficio de las nuevas luces que el mundo sabio debe a Aristóteles. Adoptan sus métodos, reconocen la

10. Véase M.-D. Chenu, *Verdad y libertad en la fe del creyente*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1965, p. 323-324, donde explica la reacción de Gil de Roma, discípulo de Tomás.

11. *Quodlibet* XIII, 4. Cf. P. Glorieux, *Tempier (Étienne)*, en DTC XV, París 1964, p. 104.

oportunidad de sus observaciones, les oponen a menudo las enseñanzas de la revelación, pero aceptan gustosamente el considerar su moral y su política como la última palabra de la sabiduría humana positiva. Les gusta llamarse agustinianos, pero ya han superado el agustinismo tradicional de san Buenaventura. Viven en otro clima intelectual, que es el que da lugar al neoagustinismo expuesto.

Aquellos que, como Godofredo de Fontaines, se desposan con el aristotelismo, creen no estar tocados por las deformaciones que le imprimió el averroísmo. Condenan el naturalismo mecánico de los profesores de la facultad de artes, y el determinismo que en su opinión viene a derruir la noción cristiana de Providencia. Deploran las condenas del 1277 y se inspiran en ellas indirectamente, a la vez que matizan su entusiasmo aristotélico con algunas reservas.

Enrique y Godofredo preparan lentamente las rupturas que las generaciones siguientes consagrarán: el segundo confirmando, a la vez que endureciendo, el aristotelismo tomista; el primero, abriendo los caminos a Escoto y Occam, limitando el aristotelismo al campo de la física, para dejar la metafísica cristiana en su pureza original; pero uno y otro marcan el momento en que esta ruptura es apenas perceptible. A pesar de la divergencia de sus metafísicas, se encuentran acordes en la mayor parte de las conclusiones que inspiran su política práctica: valor objetivo del orden universal, reducción de toda realidad social a las leyes que lo expresan, valor de la enseñanza aristotélica para la definición del orden humano[12].

Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines, representan así, cada uno a su modo, un ensayo de síntesis entre las viejas tradiciones de la facultad de teología de París y las jóvenes y audaces de la facultad de artes, la cual, a pesar de las condenas que inducen a sospechar de sus trabajos, quiere continuar la obra de interpretación positiva de Aristóteles.

Transición en el orden político. Enrique y Godofredo son los testimonios de un mundo en plena mutación. El orden feudal de los principados señoriales reina paralelamente en el orden corporativo de los municipios urbanos. Uno y otro pertenecen a uno de los lugares donde la oposición es más fuerte.

Uno y otro deben a los principios del orden corporativo urbano,

12. C. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* II, Lovaina-París ²1958, p. 161-213.

que han experimentado directamente, los puntos más claros de su filosofía social: teoría de la autoridad colectiva opuesta al viejo contrato individual de sumisión, principio del impuesto público, primacía del bien común. Pero mientras Enrique de Gante cree poder integrar las nuevas realidades corporativas a la jerarquía tradicional de los principados, que era el ideal de la Europa feudal y cristiana, Godofredo clama ya por el nacimiento de las futuras comunidades de Estados, cuyo campeón será el siglo XIV. En este campo, Godofredo de Fontaines anuncia las teorías institucionales de Occam.

En fin, transición en el orden eclesiástico. Enrique y Godofredo asisten al progreso de la centralización en el seno de la Iglesia, favorecida por los mendicantes, y a la afirmación, cada día más acentuada, del absolutismo pontificio[13]. Representan, uno y otro, la reacción episcopaliana contra los privilegios que reducen la autonomía y la competencia de los ordinarios. Defienden el origen divino inmediato del poder de los presbíteros y de los obispos. Critican respetuosamente la doctrina de la plenitud del poder pontificio y tratan de fijarle límites. Las discusiones deferentes y sumisas que tienen lugar sobre este tema están en el origen de todo un movimiento —cuyos representantes ultras se opondrán indudablemente a la prudencia de las mismas—, pero que desembocará en las teorías conciliares del final del siglo XIV. En otra forma es la concepción corporativa de un universo que constituye una vasta comunidad de estados esbozada en la teoría de la Iglesia. Se erigen en defensores de los derechos naturales de los principales «estados» de la Iglesia frente a una centralización que limitaría el desarrollo de los mismos.

1. *Godofredo de Fontaines*

Originario del principado eclesiástico de Lieja, Godofredo de Fontaines estudiaba filosofía en París hacia 1270, en la época de los primeros conflictos doctrinales; se ha conservado el cuaderno donde recopiaba numerosos textos de Sigerio de Brabante y de otros profesores parisinos. Fue maestro-regente en teología a partir de 1285, quizá hasta 1304, y murió en 1306 ó 1309. Sus quince *Quodlibeta*

13. Cf. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 249-252.

forman un monumento literario que impone y da mucha luz sobre la vida de la universidad de París a fines del siglo XIII; se han hallado también sus cuestiones disputadas *De virtutibus*.

Godofredo es el adversario de Enrique de Gante y del neoagustinismo. Su pensamiento está muy impregnado de aristotelismo. Pero, aunque la orientación general de su filosofía lo emparenta con Tomás de Aquino, por quien siente viva admiración, se mantiene independiente y no duda en contradecir al maestro dominico. Así, rechaza la distinción real de la esencia y la existencia, a pesar de que lo hace más bien para oponerse a las exageraciones de Gil de Roma; sostiene que el principio de individuación no es la materia sino la forma. Impresionado por el decreto de 1277, no se atreve a defender la unicidad de la forma sustancial. En psicología, acentúa la pasividad de la inteligencia ante el fantasma de la abstracción y de la voluntad ante el motivo que la solicita.

Godofredo gozó en vida de un prestigio considerable, y sus *quodlibeta* fueron muy explotados hasta el siglo XIV. Entre las numerosas tablas que se compusieron para facilitar el uso de aquéllos, hay que señalar la célebre «tabla de divergencias y de innovaciones de Godofredo de Fontaines», bastante extendida a principios del siglo XIV[14].

Hoy poseemos un buen estudio sobre la concepción de la fe y de la teología según Godofredo de Fontaines[15]. Fiel a la tradición y pensador original, Godofredo tiene un concepto muy exigente de la ciencia como tal: ésta manifiesta «ante el espíritu la inteligibilidad de la realidad» (p. 48); lo que la constituye no es la deducción de conclusiones, sino la luz de la que éstas gozan en relación con los principios (p. 41); para ser científica, una conclusión ha de gozar de verdadera evidencia. Por otra parte, Godofredo teólogo insiste en la oscuridad de la fe, don gratuito que reposa enteramente en la autoridad de Dios manifestada en la Escritura. Aunque los principios de la fe tienen en el conocimiento teológico un papel que se puede comparar al de los

14. Sobre Godofredo de Fontaines, cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théólogie de Paris au XIII^e siècle* I, París 1933, p. 396-399; É. Gilson, o.c. en la nota 8, p. 405-406; J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines and the real distinction between essence and existence*, «Traditio» 20 (1964) 385-410. No olvidemos B. Xiberta, *Les qüestions ordinàries de Godofred de Fontaines retrobades parcialment en un manuscrit de Barcelona*, «Criterion» 4 (1928) 339-342.

15. P. Tihon, *Foi et théologie selon Godofroid de Fontaines*, París-Brujas 1966.

principios de una ciencia, queda la diferencia fundamental de no ofrecer evidencia alguna y no se puede dar a la teología el estatuto propio de la ciencia, incluso subalterna. Sólo es ciencia en un sentido amplio, disciplina antes que nada especulativa, si bien necesariamente acompañada de un saber práctico que dirige la acción meritoria. Godofredo se opone así tanto a la visión de Enrique de Gante, que pide para el teólogo un *lumen theologicum* distinto de la fe, como a Gil de Roma, que hace de la teología una *scientia affectiva*. En estas discusiones, Godofredo aparece a la vez como muy exigente de claridad en el plano de conocimiento natural y como muy respetuoso del misterio, en busca, según la expresión de Tihon, «de una concepción tan *fiel* como sea posible de la teología, ciencia de la fe» (p. 246).

2. *Enrique de Gante*

La corriente neoagustiniana no se confunde simplemente con la escuela franciscana: desde los orígenes de este movimiento doctrinal, alrededor de 1270, numerosos teólogos seculares siguieron a Peckham en su reacción contra el tomismo. El más célebre de ellos es Enrique de Gante, maestro de artes en París antes de 1270, maestro de teología en 1275, titular de una cátedra teológica de 1276 a 1292, y muerto en 1293. Se le atribuyen diversos escritos filosóficos, algunos de los cuales permanecen inéditos, siendo su autenticidad objeto de estudio (*Syncategorematum liber, Quaestiones in libros Methaphysicae, Commentarium in libros Physicorum*). Sobre todo es conocido por sus quince *quodlibeta* (de 1276 a 1292)[16] y por su *Summa theologica*.

Enrique de Gante tuvo una destacada participación en las grandes controversias de final del siglo XIII. Dialéctico experimentado y pen-

16. Coedición de Leuven University Press y Brill. Diversos artículos de R. Macken permiten entrever algunos de los problemas que los editores tuvieron que afrontar: *Les corrections d'Henri de Gand à ses quodlibets*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 40 (1973) 5-51; íd., *Les corrections d'Henri de Gand à sa Somme*, ibídem 44 (1977) 55-100; íd., *Les sources d'Henri de Gand*, «Revue philosophique de Louvain» 76 (1978) 5-28. En cuanto al contenido, también R. Macken ha estudiado la doctrina de Enrique sobre la libertad del hombre: *Heinrich von Gent im Gespräch mit seinem Zeitgenossen über die menschliche Freiheit*, «Franziskanische Studien» 59 (1977) 125-182; íd., *La liberté humaine dans la philosophie d'Henri de Gand*, en *Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Roma 1978, p. 577-584.

sador personal, defiende sus posiciones con vigor y tenacidad. Sus principales adversarios son Gil de Roma y Godofredo de Fontaines.

Su sistema teológico está estructurado según una metafísica neoplatonizante, en cuya inspiración se descubre a Avicena, pero se aplica a corregirlo según las indicaciones del dogma cristiano con vistas a salvaguardar la libertad creadora; de ahí los temas favoritos de esta metafísica[17]. Dios es concebido como el *ipsum esse* y la existencia puede establecerse a priori (san Anselmo), mejor que a posteriori; la idea de ser es analógica, puesto que sólo Dios es el *ipsum esse* y el ser no conviene de una manera unívoca a las criaturas; esto no supone la distinción real del *esse* y de la *essentia* en la criatura, concepción que Enrique combate contra Gil de Roma. La contingencia de las criaturas implica en Dios una libre iniciativa, que Avicena no había podido concebir, y esta libre iniciativa del Creador plantea delicados problemas en lo que se refiere a los atributos de inmutabilidad, simplicidad, voluntad y ciencia: Enrique estudia estos problemas con penetración, en la perspectiva platónico-agustiniana de la doctrina de las ideas divinas e intenta resolverlos con la ayuda de distinciones no carentes de sutileza. También tiene una visión personal sobre el fundamento de la individualidad. Primeramente había defendido la tesis de la unicidad de la forma sustancial (1276), pero después del decreto de 1277, abandona esta posición, al menos en lo que se refiere al ser humano: el cuerpo tiene su propia forma *(forma corporeitatis)* y el alma humana está unida a la materia por medio de esta forma fundamental, doctrina con claras repercusiones para la cristología[18].

Enrique de Gante no es menos personal en la teoría del conocimiento, aunque sus posiciones guarden cierto parentesco con las de su contemporáneo inglés Rogerio Marston. Junto al proceso de abstracción, que explica el origen de nuestros conceptos, recurre a una iluminación especial de Dios para exponer nuestro conocimiento de la esencia inteligible de las cosas y de las verdades necesarias, bajo la acción reguladora de las ideas divinas[19]. Al igual que Guillermo de

17. J. Paulus, *Henri de Gand. Essais sur les tendences de sa metaphysique*, París 1938; J. Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma 1958.

18. E. Gössmann, *Escolástica*, en *Sacramentum Mundi* II, Barcelona 1972, p. 704-705.

19. R. Macken, *La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 39 (1972) 82-112; este artículo

Auvernia, Rogerio Bacon y Roger Marston, Enrique de Gante combina el Dios iluminador de Agustín y el intelecto agente separado de Avicena: nuevo caso de «agustinismo avicenizante»[20]. Fiel a su metafísica y a su teoría del conocimiento, Enrique de Gante enfoca el problema de la beatitud, punto central de la problemática del sobrenatural. ¿En qué consiste la beatitud por la que el hombre participa en la vida trinitaria? La visión beatífica ¿trasciende todas las fuerzas y exigencias de la criatura intelectual? ¿Hasta qué punto es connatural al entendimiento el hecho de que Dios se le comunique en el misterio del conocimiento y del amor beatífico? Responder a estos interrogantes, como lo hizo J.M. Rovira Belloso[21], supone centrarlos en un solo objeto: la *deificación* de la criatura intelectual, su esencia, su sobrenaturalidad absoluta.

La concepción de la teología propia de Enrique de Gante revela la problemática del momento. El carácter científico de la teología topaba con la inevidencia de las conclusiones que de ella se derivan[22]. Esta dificultad era reconocida por los mismos tomistas. Pero intentaron solucionarla a base de afirmar que, si la teología no es ciencia de «consecuentes», es decir, si no es capaz de demostrar las conclusiones que deduce, con todo, puede llamarse justamente ciencia de «consecuencias», es decir, es una disciplina que puede, a partir de los principios, pasar válidamente a las conclusiones-consecuencias.

Sobre este tema, la teoría propuesta por Enrique de Gante es digna de ser señalada. Según él, Dios concedería una iluminación sobrenatural al teólogo para que pudiera percibir, en la medida de su santidad, la evidencia de los principios revelados. Gracias a esta iluminación que disiparía el velo del misterio, y a la «evidencia» que sustituiría a la pura fe, la teología se constituiría en *habitus* estrictamente científico[23]. Sin embargo, Enrique de Gante no se limita a considerar

es una contribución al estudio de la poética de Enrique de Gante. Presenta la iluminación en la *Summa* y en el *Quodlibet* IX y la evolución doctrinal de una a otra, en el sentido de una iluminación por el maestro interior y de un ejemplarismo.

20. Cf. E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concenzione di Enrico di Gand*, Milán 1954.

21. *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Barcelona 1960.

22. Véase al respecto C. Dumont, *La réflexion sur la méthode théologique*, NRth 83 (1961) 1041.

23. *Summa theologica* I, XIII, q. 1-7. Para todo este tema, véase J. Beumer, *Theologische Erkenntnis. Eine Studie im Kartäuser und Josephus a Sancto Spiritu*, «Zeitschrift für Aszese und Mystik» 16 (1941) 62-78; Fr. Brandariz, *La teología en relación*

la teología como ciencia; sabe que también es sabiduría. Se le exige por el hecho de que la ciencia trata de realidades humanas y temporales, mientras que la sabiduría trata de realidades divinas y eternas[24]. De esta manera asegura la legitimidad del uso de un método deductivo e inductivo en teología. Aquí aparece el papel de la Sagrada Escritura en la teología, que, por una parte, se presenta como principio del que se pueden deducir formulaciones ciertas y, por otra, ofrece realidades espirituales que, como gestas particulares de la historia, permiten el ascenso de las figuras a la verdad, ascenso que constituye el objeto de la ciencia teológica[25].

con las demás ciencias según Enrique de Gante, «Miscelánea Comillas» 19 (1953) 165-204; P. de Vooght, *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 23 (1956) 61-87; M. Schmaus, *Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der Summa quaestionum des Heinrich von Gent*, en *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, ed. por L. Lenhart, Maguncia 1960, p. 3-16.

24. J.M. Rovira Belloso, *Sobre el mètode teològic en Enric de Gand*, «Revista catalana de teologia» 8 (1983) 191-202.

25. Véase M. Schmus, *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent*, en *Kirche und Überlieferung*, ed. por J. Betz y H. Fries, Friburgo-Basilea-Viena 1960, p. 211-234; R. Macken, *La lectura ordinaria super Sacram Scripturam, attribuée à Henri de Gand. Introductio generalis ad Sacram Scripturam. Introductio generalis ad Genesim. Expositio trium primorum capitulorum Genesi*, Lovaina-París 1972, aunque la atribución a Enrique de Gante no se establece de modo indiscutible, es muy verosímil: en tal caso, la obra tiene un gran valor para apreciar el papel de la Escritura en la metodología del autor.

Capítulo octavo

NUEVOS HORIZONTES EN EL SIGLO XIV

I. Una panorámica intrincada

Resulta tentador describir el siglo XIV como el foco de todos los gérmenes de los que nacerá el mundo moderno[1].

Los occamistas han forjado la *via moderna*. Pronto se hablará de una *devotio moderna*. Boccaccio y Petrarca anuncian a Erasmo y a Vives; Wiclef y Hus preparan a Lutero. La cristiandad medieval parece resquebrajarse por todos lados. Y la Iglesia jerárquica, ¿no da la impresión de estar primariamente interesada en defender el patrimonio amenazado? ¿La bula *Unam sanctam* no tendría que ser interpretada en esta línea?

En 1312 los dominicos condenan las tesis de Durando de Saint Pourçain. Es cierto que el papa no es del mismo criterio y llama al sospechoso a altas funciones, mientras que uno de sus censores, Juan Quidort de París es a su vez censurado. Destituido en 1322 por su oposición a las «nuevas» ideas, Lutterell, canciller de Oxford, denuncia a Juan XXII cincuenta y seis proposiciones extraídas de un «libro atribuido a Guillermo de Occam» que representan un gran peligro «en el doble plano de la teología y de la filosofía aplicada a la teología». Aunque no son oficialmente anatematizadas estas proposiciones occamistas, en París al menos el nominalismo será diversas veces condenado (sin gran efecto), y sus dialécticos, como Nicolás de Autrecourt, tendrán que desmentir públicamente sus vinculaciones

1. Para citar un ejemplo, É. Bréhier define el siglo XIV como aquel en que «se disocian todos los elementos que los clásicos medievales habían intentado formar», *La philosophie au moyen âge*, París 1937, p. 435.

con el occamismo, considerado como la *via moderna* en los campos de la filosofía y de la teología.

Pero los franciscanos han descubierto en algunos dominicos otras herejías igualmente graves. A petición del arzobispo de Colonia, unas comisiones han instruido un proceso al Maestro Eckhart con el resultado de condenar veintiocho proposiciones heréticas o malsonantes, el 27 de marzo de 1329. En aquel momento muere Eckhart; pero aunque la censura incita a sus discípulos a cierta prudencia, su espíritu revivirá en sus obras y entrará en el siglo siguiente en una especie de dialéctica prehegeliana, mientras que ciertos tipos de espirituales propagarán las tesis extravagantes de un quietismo particular.

Y he aquí de nuevo el protagonismo de Occam. Antes de unirse a Luis de Baviera, sostiene los más exaltados atributos de la «pobreza» franciscana. Años más tarde, después de haber denunciado las «herejías» del papa, no temerá oponerse a los poderes y a los derechos de la Santa Sede, a la autonomía de los príncipes laicos y animará al rey de Inglaterra a «recuperar los bienes eclesiásticos».

Así resurge la gran polémica con la que se abre el nuevo siglo. Después de Felipe el Hermoso, Luis de Baviera se rebelará contra el papa, que se negaba a coronarlo. Pero a diferencia del Capeto, trata de suscitar un antipapa; desde el principio, su poder se apoya en herejes y sublevados. El 3 de abril de 1327, Juan XXII condenó a dos de sus principales inspiradores, Marsilio de Padua y Juan de Jandun.

Así pues, Juan XXII, incriminado él mismo de error en la cuestión de la visión beatífica, ha de luchar en diversos frentes. Empiezan a surgir nuevos adversarios: Petrarca se alza contra la «Babilonia rodaniana», y el *Liber sine titulo* es de un tono tan violento, que hará las delicias de Lutero.

Sin duda, a través de muchos equívocos, incluso de imprudencias y de exageraciones, el siglo XIV conoce un cristianismo vivo que se rejuvenece con nuevas tendencias.

De Eckhart a Ruysbroek, los místicos renanos y flamencos representan una cima espiritual que vincula la mejor tradición patrística con los místicos castellanos del siglo XVI. Por un lado, siguiendo el camino abierto por los apologetas del siglo II, los humanistas defienden una concepción del hombre en la que el socratismo y el estoicismo aparecen como preparatorios del evangelio.

Simultáneamente, los partidarios del nominalismo continúan el movimiento científico iniciado en Inglaterra por Grosseteste y Bacon;

aunque los problemas de mecánica sólo afectan indirectamente la historia de la teología, resulta claro que determinados conflictos espectaculares entre la ciencia y la religión mantienen una interpretación estrecha del aristotelismo y en último término sirven al progreso del conocimiento humano.

Finalmente, parece que la doble laicización de la piedad popular (ligada también a las transformaciones sociales) de la estructura institucional de la Iglesia (el cisma desacredita el poder papal y aumenta la autonomía del poder temporal) imponen una cierta evolución de la espiritualidad de tipo monástico propio de las órdenes antiguas.

Para evitar una excesiva fragmentación de los elementos aquí insinuados, en este capítulo presentaremos solamente las líneas maestras de la eclesiología de principios de siglo, a través de la bula *Unam sanctam*, y el papel del escotismo y del occamismo, que constituyen lo que se ha llamado la «segunda escuela franciscana».

II. La eclesiología bajo Bonifacio VIII

«Dos corrientes de pensamiento se enfrentan: uno hierático y papalista, otro favorable al pueblo de Dios y a una sociedad laica. En ambos se encuentran extremistas y espíritus más equilibrados»[2]. Las circunstancias son propicias a ello: el pontificado de Bonifacio VIII (1294-1301), marcado por el conflicto con Felipe el Hermoso; los pontificados de Juan XXII (1316-1334) y de Benedicto XII (1334-1342), marcados por la oposición del emperador Luis de Baviera (1314-1347). Éste se apoyaba en Marsilio de Padua († 1342) y en su colaborador, el filósofo averroísta Juan de Jandun, que compusieron el famoso tratado conocido con el título de *Defensor pacis*[3], obra que, a partir de la contradicción teórica de una eclesiología dominada por

2. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 269-270. En los países catalanes, los espirituales más exaltados llegaban incluso a negar el poder pontificio de Bonifacio VIII, pues no admitían la validez de la renuncia del papa Celestino V. Jaime II de Aragón no aceptó nunca veleidades de este tipo, y ésta fue también la actitud doctrinal de su embajador Juan Borgunyó en el tratado en verso que dio a conocer J.M. Madurell, *Juan Borgunyó, embajador de Jaime II*, «Analecta sacra tarraconensia» 15 (1942) 265-290.

3. Sobre Marsilio de Padua y el *Defensor pacis*, cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* III, Lovaina-París 1970; M. Damiata, *Plenitudo potestatis e universitas civium in Marsilio da Padova*, Florencia 1983, destaca

las afirmaciones de *potestas* y de *dominium*, y de una síntesis que subordina lo temporal a lo espiritual en nombre de la unidad del último fin, niega la tesis romana de la bula *Unam sanctam* y rechaza la *plenitudo potestatis*, la cual implica, según el papa, una autoridad sobre lo temporal. Luis de Baviera se benefició además de la dura crítica de Occam († 1349), a la que nos hemos referido.

Recordemos ahora las circunstancias políticas y doctrinales que llevaron a la publicación de la bula *Unam sanctam*, que sería un punto de referencia en la política pontificia[4]. Primeramente, una escaramuza violenta, provocada por el aumento de los impuestos reales sobre el clero y los bienes de la Iglesia (1296), había creado entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII una tensión tan amenazadora por las implicaciones doctrinales como por el conflicto de intereses y de amor propio. Repetidos incidentes aumentaron los motivos de queja del papa que, por su parte, reclamaba en todas las ocasiones sus derechos; a fines de 1301, Bonifacio suspendía los privilegios del rey y convocaba a concilio a los obispos franceses, mientras que el cardenal Mateo de Aquasparta desarrollaba en el consistorio una teología de la supremacía absoluta del poder espiritual sobre los soberanos temporales. El 18 de noviembre de 1302, el papa redacta personalmente un documento solemne que empieza con las palabras *Unam sanctam Ecclesiam credere cogimur*. En él expone el conjunto de la doctrina pontificia sobre las relaciones de la Iglesia con los poderes temporales; finaliza la bula con una fórmula en la que las cláusulas de rigor dan carácter a la decisión del magisterio supremo: *Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et deffinimus omnino esse de necessitate salutis*[5].

A simple vista y en una lectura superficial, aparece que el género literario de esta «definición» obedece a leyes que nada tienen de jurídico: no solamente está redactada en el acostumbrado estilo eclesiástico, sino que los elementos que constituyen su trama vienen a ser una mezcla de impulsos oratorios, citas bíblicas, alegorías superpuestas, argumentos dialécticos, principios filosóficos, concepciones sociológicas y grandes tesis teológicas. Más aún, cuando se analiza el subsuelo psicológico e histórico, se los ve penetrados de las intemperancias de su autor, de los procedimientos unilaterales de la polémica, de las incidencias directas de los acontecimientos en curso.

A pesar de todo, es bastante fácil descubrir en estos elementos débiles, y a través de las mezquinas contingencias, los firmes enunciados doctrinales que se enlazan como argumentación: el plan divino de salvación se realiza en una Iglesia depositaria de la divina verdad y de la gracia; Cristo es la cabeza de este organismo y su mística unidad se traduce al exterior por la unidad de una sola cabeza, el pontífice supremo; ninguna realidad humana, sea personal o colectiva, puede ser santificada fuera de esta economía unitaria, y toda distinción de poderes ha de estar inscrita en el interior de la vía de la gracia: *Unam sanctam;* la sumisión de toda criatura al romano pontífice es, por tanto, necesaria par la salvación. Argumentación plenamente tradicional, sin sorpresas ni novedades, si no fuera que se sostiene sobre una serie de enunciados referentes a posiciones muy diversas de derecho y de hecho: la autoridad temporal del príncipe queda, por su misma naturaleza, subordinada a la autoridad eclesiástica que la instituye y la juzga, *ad nutum et patientiam sacerdotis.* Sólo es autónomo su ejercicio; ésta es una ley interna del orden según el cual las obras de Dios se disponen jerárquicamente para que su multiplicidad y diversidad sean conducidas a la unidad, condición intangible para el gobierno del mundo y la perfección de los seres, tal como lo afirma el bienaventurado Dionisio. Además, la historia confirma la doctrina, a través del derecho de recaudación de los diezmos, de la consagración del soberano, de la reprimenda de sus faltas; mientras que el poder espiritual, por el hecho de ser divino, no puede ser juzgado por nadie. Resistirse a él equivale a romper la unidad y a asentir al dualismo maniqueo.

Hoy, en la perspectiva del tiempo, apreciamos fácilmente el cambio de nivel y el compromiso de un principio evangélico en un contexto teológico muy particular, teología muy conocida y elaborada, que se enseñaba comúnmente en tiempos de Bonifacio VIII, aunque discutida ya por algunos que reconocían la autonomía de la sociedad temporal con sus leyes propias. El documento hace suyas una serie

las diferencias entre Marsilio, laico italiano, y Occam, franciscano inglés: la motivación de Marsilio es estrictamente política y la de Occam claramente teológica (p. 277); también, siempre según Damiata, tienen opiniones diferentes respecto de la pobreza, el concilio general, la manera de vivir: mientras Occam la refiere a la conciencia de cada cual, Marsilio la refiere a la estructura de la *civitas*.

4. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État du temps de Philipe le Bel*, Lovaina 1926; M.-D. Chenu, *Dogma y teología en la bula Unam sanctam*, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1965, p. 345-353.

5. El texto de la bula puede verse en *Registres de Boniface VIII*, n. 532, t. III, c. 888-890; abreviado en Denz-Schön 870-875.

de fórmulas sacadas de la carta del *De ecclesiastica potestate* de Gil de Roma, que es un tratado fielmente representativo, tanto en la argumentación como en la mentalidad del agustinismo político, que niega a la vez los valores del orden natural y la autonomía de los poderes temporales. Este hecho indudable nos introduce en la apreciación de valores muy diversos en este documento y, por delicada que parezca la operación de discernirlos, éste se impone al teólogo. Coincide con la tarea de distinguir lo que tiene valor dogmático y los demás elementos más o menos afectados por el carácter contingente de las consideraciones históricas, políticas y filosóficas. Tratándose de una verdad cristiana, el deber de obediencia al pontífice es una ley esencial, de *necessitate salutis;* pero no supone en modo alguno la absoluta unidad de las conductas terrenas a partir de una institución monopolizada que reduzca la autonomía de los príncipes al mero ejercicio inspeccionado.

Bonifacio VIII, buen romano imbuido de principios feudales, no supo apreciar el auge de las comunidades nacionales, que exigía la emancipación de los poderes políticos en una cristiandad históricamente pasada de moda: Juan de París, el gran teólogo de la Universidad de París, lo proclamaba en ese preciso momento, en contra de Gil de Roma, inspirador del papa. Gil de Roma no sufrió las desventajas de la teocracia de Bonifacio VIII, pero el sucesor de éste limitaría sus impulsos y levantaría las sanciones de su predecesor. La bula *Unam sanctam* quedaba sometida a la ley de la estrecha relación entre enunciado de la verdad revelada y elaboración temporal y racional que la ha producido en determinadas conyunturas. Esta apreciación teológica vale analógicamente para los argumentos históricos aportados: cobro de los diezmos, consagración de los reyes, sanción política de las faltas de los príncipes. Estos hechos ciertamente poseían valor en una situación histórica de cristiandad y, a la vez, ilustraban efectivamente la supremacía pontificia. Pero, a causa de la evolución de las sociedades humanas, ha desparecido el diezmo, la consagración de los reyes ha perdido su sentido casi sacramental y su alcance político, las sanciones eclesiásticas son ahora más espirituales; pero la verdad de fe que expresaban en una determinada coyuntura no desaparece en ésta. La unidad de la Iglesia bajo el papa no depende del régimen económico de los bienes de la Iglesia, ni de un rito admirable, hoy más decorativo que constitucional. La Iglesia ha de renunciar cada vez más a una determinada eficacia terrestre, para sentirse más enraizada en el evangelio y en el Espíritu. Bonifacio VIII y sus teólogos recurrían a menudo a textos del Antiguo Testamento que definen mucho mejor el levitismo de la teocracia judía que el mesianismo de Cristo, el cual no establece su reino a partir de la victoria de sus ejércitos o de la riqueza de sus posesiones; los teólogos del 1300 eran en general excesivamente judaizantes, aunque no todos coincidían. El sistema del agustinismo político de Mateo de Aquasparta encuentra un oponente en la teología tomista de Juan de París. El hecho de que éste no goce de los favores de Bonifacio ni posea el cardenalato de Mateo procede de las contingencias históricas y personales. Juan de París, rechaza el principio dionisíaco de la unidad jerárquica, que lleva a colocar en las manos del papa las dos espadas, de lo temporal y de lo espiritual; pero Gil de Roma, al igual que los agustinianos, es más sensible a la concreta unidad de la acción humana, contra las abstracciones y distinciones que conducen al separatismo. Los sistemas mantienen en la ciencia teológica y en la propia fe aquella tensión que da testimonio no sólo del progreso de la investigación, sino también del respeto al misterio. Esto no equivale a decir que todos los sistemas sean iguales, el de Gil de Roma, canonizado por Bonifacio VIII, y el de Juan de París, al que se parecería la enseñanza de León XIII en este punto. Prevalece el sistema que percibe integralmente y que construye más orgánicamente los elementos de la palabra de Dios y los de la inteligencia humana. La orientación de Juan de París había de prevalecer. De vez en cuando, los enunciados solemnes de la Iglesia —el de León XIII sobre las dos sociedades autónomas— encuentran la luz en los teólogos, que en cierto modo son los técnicos de su magisterio. Si hemos de atribuirles la imperfección de sus enunciados, como en el caso de Gil de Roma respecto a la *Unam sanctam,* hemos de reconocerles también los beneficios de las perfecciones y ventajas de tales enunciados, ventajas inmediatas en su momento, perfecciones en la permanencia de la verdad en la Iglesia, más allá del paso de los siglos.

II. Juan Duns Escoto

El franciscano Duns Escoto —conocido como el «Doctor sutil»— atrae por una cierta modernidad de su pensamiento. Una de las claves del escotismo es la voluntad del autor de rehusar toda exigencia de

necesidad, sobre todo aquella a la que conducía el aristotelismo medieval, cuyo principal intérprete en Occidente había sido Averroes.

Más próximo de Avicena, Duns Escoto desarrolla una metafísica de las esencias. Sin hacer del acto de existir un accidente, queda lejos de concebir el mundo a guisa de una consecuencia que deriva de un principio. Su reivindicación esencial, la de la libertad, lo ha emparentado un poco precipitadamente con Descartes. Queda que el Dios de Duns Escoto crea sin estar sometido a la regla del bien, y que envía a su Hijo independientemente del pecado original. Queda que el hombre de Duns Escoto ama a sus Dios por un movimiento que es totalmente suyo y que no debe nada, en todo caso, a ninguna necesidad que le urja[6].

1. *Vida*

Los orígenes de Duns Escoto, la fecha y el lugar de su nacimiento, son todavía inciertos. Después de habérsele considerado hijo del conde Ninian Duns, de Maxton, cerca de Barwick, hoy se piensa más bien que nació en el pueblo de Duns, al sudeste de Edimburgo. A pesar de las pretensiones de Irlanda y de Inglaterra, actualmente se reconoce, como dice la inscripción (tardía, por otra parte) de su tumba en Colonia, que si Inglaterra le «acogió», si Francia le «instruyó», si Colonia «conserva» sus restos, es Escocia la que le «vio nacer». La hipótesis que situaba este nacimiento hacia el año 1274,

6. Entre los numerosos estudios, se puede consultar C. Balic, *The life and works of J. Duns Scot*, en *John Duns Scotus 1265-1965. Studies in philosophy and the history of philosophy* III, Washington 1965, p. 1-27; Béraud de Saint-Maurice, *J. Duns Scot. Un docteur des temps nouveaux*, Montreal 1944; C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, París-Montreal 1964; C. Bettoni, *Duns Scoto*, Brescia 1946; íd., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padua 1950, p. 253-394; M. de Gandillac, *Loi naturelle et fondements de l'ordre social selon les principes du Bienheureux Duns Scot*, en *De doctrina Ioannis Duns Scotis. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968; É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París 1952; C. Harris, *Duns Scotus*, 2 vols., Oxford 1927; M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tubinga 1916; E. Longpré, *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, París 1924; R. Messner, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Friburgo de Brisgovia 1942; L. Veuthey, *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, París 1967; *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*, entretiens et présentation Ch. Goémé, París 1982.

se ve contradicha por documentos de archivo que sitúan la entrada del futuro Doctor sutil en los franciscanos de Fumfries en 1278 ó 1279; fue ordenado presbítero el 19 de marzo de 1291; teniendo presente las reglamentaciones canónicas que fijan en los veinticinco años el acceso de los frailes menores al presbiterado, puede pensarse que Duns Escoto nació en los últimos meses de 1265 ó a principios de 1266; ambas fechas fueron tenidas en consideración para la celebración de su séptimo centenario[7].

Más precisa es la fecha de su muerte, el 8 de noviembre de 1308; pero sobre las diversas etapas de su breve carrera las informaciones totalmente seguras son raras. Es probable su presencia, entre 1291 y 1293, en el *Studium* escocés de Northampton y después, en un clima político perturbado por la lucha entre el rey Eduardo I contra el reino de Escocia, su paso por la Universidad de Oxford. Se admite que fue a París una primera vez entre 1293 y 1297, pero está en Cambridge entre 1297 y 1300, donde comenta las *Sentencias* de Pedro Lombardo en calidad de bachiller. Sigue de nuevo esta enseñanza en Oxford en los dos primeros años del siglo XIV, después en París. Habiendo rechazado en 1303 aprobar las posiciones de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII, ha de regresar por algún tiempo a Oxford, pero el grado de *magister regens* (es decir, el doctorado) lo obtiene en París, en el año 1305. En circunstancias poco conocidas, su orden lo envía a Colonia a fines de 1307, como lector principal del *studium* franciscano y allí muere prematuramente en el mes de octubre del año siguiente.

2. *Obras*

Debemos al padre Carlos Balic, animador incomparable de los estudios escotistas, la lista de las obras auténticas de Duns Escoto[8].

7. *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, Roma 1968; *John Duns Scot 1265-1965*, ed. por J.K. Ryan y B.M. Bonansea, Washington 1965.

8. J. Duns Scot, *Opera omnia*, ed. Wadding, 12 vols., Lyón 1639; reed. Vivès, 26 vols., París 1891-1895; *Opus oxoniense*, 2 vols., Quaracchi 1912-1914; *Opera omnia*, ed. crít. Comisión escotista, Roma 1950ss. Trad. cast., *Obras del Doctor sutil Juan Duns Escoto* I. *Dios uno y trino*, intr. general de M. Oromí, Madrid 1960, BAC 193; II. *Cuestiones cuodlibetales*, intr. y versión de F. Alluntis, Madrid 1968, BAC 277.

Las que figuran en la edición Wadding-Vivès (1891-1895, 25 vols.) son las *Cuestiones sobre los universales de Porfirio*, las *Categorías*, el *Tratado de la interpretación*, las *Refutaciones sofísticas*, el *Tratado del alma* y la *Metafísica de Aristóteles*, una obra dogmática titulada *Del primer principio de todas las cosas*, cuyos *Teoremas* (a menudo sospechosos, pero que Balic incluye en la lista) son probablemente un anexo; una colección de *Cuestiones cuodlibetales*, pero sobre todo dos comentarios seguidos de las *Sentencias*, conocidos bajo los títulos tradicionales de *Obra de Oxford* y de *Reportaciones parisienses* (*Reportata* indica que se trata de notas tomadas por los auditores, no de un texto escrito directamente por el autor). Aún manuscritas o ya publicadas, sea en ediciones antiguas, sea parcialmente en la edición monumental preparada por la Comisión escotista de Roma (*Opera omnia*, 1950 y años siguientes), diversas *Colaciones*, *Reportaciones* y *Lecturas* completan el curso de Oxford que se puede leer, con el título de *Ordinatio*, según un manuscrito probablemente revisado y completado por el mismo autor[9].

Aunque algunas de las obras reconocidas como no auténticas a menudo han servido de pretexto para juicios críticos mal fundamentados sobre el pensamiento escotista, también se ha recurrido a ellas para atribuir al Doctor sutil tesis bastante próximas a las suyas, pero que propiamente no le pertenecen. Así Heidegger, entonces discípulo de Husserl, en sus tesis de habilitación *(La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto)* se apoya en una *Grammatica speculativa* que es obra de Tomás de Erfurt. Las *Cuestiones disputadas sobre el principio de las cosas*, con un título que lo había aproximado a la obra auténtica *De primo rerum omnium principio*, han sido restituidas a Vital del Four; una *Exposición de la Metafísica de Aristóteles* es de Antoni Andreu; y otros comentarios aristotélicos, un tratado inacabado sobre el conocimiento de Dios, cuestiones referentes a las célebres «formalidades» y un estudio sobre la «perfección de los estados», suspectos ya para los editores antiguos, han de ponerse entre las obras no auténticas.

En el tiempo en que Escoto enseñaba, el tomismo, lejos de haberse convertido en una especie de doctrina oficial, resultaba sospechoso en muchos puntos; ciertas tesis de santo Tomás, intencionadamente mezcladas con formulaciones averroístas y con proposiciones naturalistas, habían sido condenadas en 1277, como hemos explicado ya en el capítulo anterior, por el obispo de París y también por el arzobispo de Canterbury. Escoto apreciaba la aportación lógica y metafísica de Aristóteles; a pesar de combatir algunas tesis de la filosofía árabe, depende de Avicena en lo referente a la teoría del ser. Más tradicionalista que santo Tomás, es en algunos puntos el precursor de maneras más modernas de pensar, y quizás estuvo más atento al cambio de las estructuras económicas y políticas[10]. Sin poder exponer aquí todos los problemas sobre los que Duns Escoto tomó posiciones originales, presentaremos algunos de los que nos parecen más importantes.

9. Cf. C. Balic, *De Ordinatione I. Duns Scoti Disquisitio historico-critica*, t. I de las *Opera omnia*, Roma 1950.

3. *Pensamiento filosófico*

Duns Escoto elaboró toda una metafísica del ser trascendente, es decir, del ser infinito, Dios. Elaboró la metafísica del ser rigurosamente trascendental y unívoco, y de sus propiedades inherentes o coextensivas sobre el mismo plano, como la unidad, la verdad ontológica. Elaboró la metafísica de las perfecciones puras, que sólo se encuentran en la esencia infinita de Dios. Elaboró finalmente la metafísica de los atributos disyuntivos del ser (Duns Escoto, inspirado aquí en san Buenaventura y Olivi, enumera quince de ellos: *omne ens est infinitum vel finitum, prius vel posterius, actus aut potentia*, etc.), que fundamentan el orden universal de los seres y las relaciones, y que permiten inferir la causa primera de lo que es necesariamente intrínseco al ser, y por vías metafísicas múltiples, ya que estos atributos son ilimitados en número. Es su mérito particular, y la historia del pensamiento cristiano ha de reconocerlo[11]. Esta austera metafísica de lo trascendente es la clave de bóveda de toda la filosofía de Duns Escoto.

En función de esta ontología del ser trascendente, Duns Escoto creó junto a los sistemas de pruebas concebidos por santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, Vital del Four y Pedro Juan Olivi sobre

10. G. de Lagarde, o.c. en la nota 3, II, Lovaina-París ^{2}1958, p. 214-261.

11. A.B. Wolter, *The trascendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Nueva York 1946; cf. P. Vigneaux en «Revue du moyen âge latin» 3 (1947) 283-289.

todo, una demostración de la existencia de Dios, original dentro de la especulación medieval. La prueba es exclusivamente metafísica[12]; no se apoya ni en la idea de un ser perfecto, ni sobre las propiedades físicas o naturales del ser, tales como el movimiento, sino sobre las propiedades trascendentes. Hay, en la naturaleza, seres susceptibles de ser causados, ordenados a un fin más alto, seres imperfectos, aptos para superarse. En orden a la causalidad eficiente, final y de eminencia ontológica, por tanto es posible que exista un ser primero, porque es imposible y contradictorio remontarse hasta el infinito en todo orden de causa, ya sea esencial, ya accidental, cosa que Escoto establece ampliamente. Si el ser primero es posible en estos tres órdenes de causa, existe necesariamente incausado. Esta triple primacía (de eficiencia, de finalidad, de eminencia) se encuentra por necesidad en un ser único, puesto que el que es primero en orden a la causa eficiente no puede no serlo en orden al fin y a la perfección. Por esto mismo se demuestra que este ser único, supremo, es inteligencia y voluntad, porque, a título de causa final y de causa eminente o ejemplar, obra por un fin que elige y quiere libremente y que dirige todo lo que lleva a la existencia. Dado que la inteligencia y la voluntad de este ser se identifican absolutamente con su esencia, el camino para establecer la infinitud de Dios queda abierto, porque según Duns Escoto la demostración de la existencia de Dios se acaba en la prueba del *ens infinitum*. El ser primero, que reúne en él todas las primacías y no implica imperfección alguna, es infinito o rigurosamente trascendente, ya que posee en él, por eminencia, el poder de producirlo todo por un acto, porque con una sola intuición conoce todo el orden inteligible, que es infinito; lo es también, porque el orden moral o el apetito del querer lo exige y porque lo infinito por sí mismo conviene al ser soberanamente perfecto, tal como lo considera el espíritu. Sólo al término de estos largos razonamientos hace Duns Escoto referencia al argumento de san Anselmo, que corrige notablemente, puesto que sólo admite su valor si está ya probado a posteriori que el ser mayor concebible sea posible y no incluya ninguna contradicción; así es solamente utilizable para coronar su demostración del infinito.

Para el conocimiento racional de Dios Duns Escoto se sirve, pues, del concepto del ser infinito. A partir de aquí ha de considerarse su

12. Longpré, o.c. en la nota 6, p. 105. Cf. la óptima presentación de E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Milán 1966.

método de argumentación. Pero, según él, no es posible deducir de este concepto todo lo que la revelación nos permite conocer de Dios en la fe. Escoto encuentra este concepto particularmente adaptado, «porque significa sólo el ser en su supremo grado de intensidad»[13]. Indudablemente, este concepto es accesible a la razón natural del hombre. «Por otro lado, está claro que, si este concepto no fuese accesible a la razón humana, no habría pruebas racionales de la existencia de Dios, al menos para Duns Escoto, a cuyos ojos es una sola y misma cosa probar la existencia del ser infinito y probar que Dios existe»[14].

La prueba de la existencia de Dios adelantada por Escoto difiere de la de santo Tomás, en primer lugar, porque rechaza, como es sabido, la *analogia entis*. El concepto de ser *es* según Escoto, puesto que designa todo ser en cuanto tal y sin otra determinación[15]. Este rechazo de la analogía del ser tiene como consecuencia que Escoto no pueda admitir una incapacidad de nuestro intelecto a elevarse del ser material al ser reconocido como inmaterial; de otro modo «no tendríamos metafísica, sino solamente física»[16].

Para Duns Escoto, la naturaleza del intelecto humano no puede consistir en la posibilidad de reconocer lo suprasensible por la abstracción, a partir de lo sensible. Aquí interviene la explicación, que tiene en cuenta la historia salvífica, típica de la teología franciscana: la limitación del intelecto al conocimiento por abstracción solamente vale en el estado actual de debilitamiento a causa del pecado; el modo intuitivo de conocimiento está nuevamente abierto al alma humana en el estado de la gloria. Según el punto de vista de Escoto, Tomás de Aquino, con su conocimiento por abstracción, admite como natural lo que en realidad sólo se aplica al intelecto humano en el estado actual. Comprender este estado actual del intelecto humano en cuanto tal no deriva de la pura filosofía, sino de la teología, ligada a la revelación y a la fe. Según Escoto, el filósofo es incapaz de saber si un camino hacia el conocimiento racional de Dios es conforme al espíritu humano por naturaleza o en virtud del estado actual de esta natura-

13. É. Gilson, o.c. en la nota 6, p. 53.
14. Ibídem, p. 54.
15. É. Gilson - Ph. Böhner, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nicolaus von Cues*, Paderborn 1954, p. 570.
16. É. Gilson, o.c. en la nota 6, p. 58.

leza. De ahí su crítica a los filósofos de la antigüedad y del mundo árabe. Escoto opina que tanto Aristóteles como Averroes, al considerar de manera abusiva las condiciones actuales del conocimiento humano como naturales, se paran en una prueba de la existencia de Dios que no sobrepasa el dominio de la física[17]. Aquí aparece claramente la línea que va de Buenaventura a Escoto. Desde esta perspectiva, se puede considerar como fundamentada la afirmación según la cual Escoto toma una decisión de orden teológico que concierne a las condiciones puramente filosóficas del conocimiento. «El dogma religioso actúa aquí a modo de una experiencia crucial que resuelve sin apelación un problema que otros tendrían por esencialmente filosófico»[18].

4. *Síntesis teológica*

Siguiendo a Gilson, es oportuno interrogar el prólogo de la *Ordinatio,* porque contiene un verdadero diálogo entre los teólogos y los filósofos. La cuestión estriba en saber si hay lugar para una reflexión sobrenatural junto a la reflexión natural. Durante mucho tiempo se había formulado la pregunta de qué ayuda podía recibir el teólogo del filósofo; la invasión de Aristóteles en cierto modo lleva a trastocar el problema. La condena de 1277 prueba, en efecto, que desde el final del siglo XIII dominaba una idea según la cual una metafísica y una ética naturales se bastaban por sí mismas. Y ya santo Tomás consagra el primer artículo de su *Suma* a refutar no sólo una posición fideísta que no consideraría la teología como ciencia, sino también a quienes ven en la filosofía un todo acabado. Al tratar del carácter de la teología, Escoto se somete, a pesar de su actitud crítica, a las normas de la epistemología aristotélica, no obstante comprobar que las normas de la ciencia aristotélica no pueden aplicarse rigurosamente a la teología: la teoría de la subalternación misma, invocada por santo Tomás, no la juzga suficientemente fundamentada. No

17. Ibídem, p. 77-79.

18. Ibídem, p. 63. Para todo este tema, cf. E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge,* París 1974, p. 193-207, y L. Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus,* Munich-Paderborn-Viena 1968, buen análisis de los principales pasajes de Escoto sobre la fe adquirida y la fe infusa, relaciones de ciencia y fe (tema de nuestro inmediato interés, aquí), necesidad de la fe.

cuestiona directamente la noción de ciencia, pero indirectamente, por los principios generales de su teoría del conocimiento y por la influencia que ejercerá sobre los teólogos posteriores, contribuirá al hundimiento de las bases de la concepción epistemológica heredada de los escolásticos del siglo XIII. Contribuirá también a ello, de una manera más personal, su joven hermano de hábito Guillermo de Occam[19].

Metafísico de lo infinito en filosofía, Duns Escoto es el teólogo del amor en la ciencia sagrada. El «Dios es amor» de la revelación es la clave de bóveda, el principio supremo de su síntesis dogmática y moral[20]. Dios es amor, infinitamente santo y ordenado; primeramente se ama a sí mismo: ama la esencia infinita, único objeto adecuado de su dilección, razón única de todo lo que puede ser término de amor[21]. Porque ama con toda perfección y su querer es así soberanamente racional y ordenado, Dios quiere después «que otros amen el mismo objeto que él». Este querer es precisamente el decreto de la predestinación de Cristo y, en él, de todos los elegidos. En esta intención de amor Dios decreta, en tercer lugar, toda la economía sobrenatural de la gracia y todo lo que es necesario para alcanzar el amor de Dios. En último lugar, se determina a crear el universo «al servicio del hombre predestinado al amor». Así, el amor perfecto e infinito por el cual Dios se ama y donde se encuentra su felicidad es la razón única de toda la economía sobrenatural y de todas las obras de Dios *ad extra.*

Se comprende así que para Escoto la libertad sea la más «noble causa», porque sólo ella conduce a la fruición de Dios, que ante todo es amor (en un plano más profano, Descartes, que se refiere poco a la visión beatífica, estará en la línea escotista, cuando verá en la vo-

19. Th. Tshibangu, *Théologie positive et théologie spéculative,* Lovaina-París 1965, p. 143-153; H. Schalück, *Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Joannes Duns Scotus,* «Wissenschaft und Weisheit» 34 (1971) 141-153: Véase también R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham,* Gembloux-París 1947, sobre todo el cap. I: *La place du raisonnement dans la conception de la théologie, d'Alexandre de Halès à Guillaume d'Ockham,* p. 25-76; sobre la discusión que hace Occam de las ideas de Escoto, p. 72-76.

20. Longpré, o.c. en la nota 6, p. 139-160.

21. Aquí conviene referirnos a la doctrina trinitaria, cuya originalidad se puede comprender consultando E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus,* Münster 1965, y la recensión de E. Huss en «Études franciscaines» 19 (1969) 324-330.

luntad libre la verdadera marca del Creador en la criatura pensante). Ya se trate de Dios o del hombre, Duns Escoto rehúsa sacrificar esta libertad a ninguna «necesidad» que se impondría a la decisión, como la caída se impone a los cuerpos pesados, según la antigua física, o como el *eros* platónico determina la ascensión de las almas hacia su lugar natural. Dios ama y quiere libremente; los mismos bienaventurados gozan solamente de la gracia beatificante, porque no dejan de querer a Dios. El *agape* cristiano es el acto voluntario de una criatura capaz de rehusar el don que le es ofrecido libremente. Discutiendo las tesis que parecen subordinar el querer al «objeto conocido» o, en una perspectiva tomista, a la reflexión razonable sobre la jerarquía de los fines, Duns Escoto mantiene que no hay un verdadero querer, si aquel que quiere, en el mismo momento que quiere, puede querer de otro modo. Pero si el querer como tal es por definición irreductible a toda determinación exterior, se inserta en un acto entero en el que el libre albedrío como causa principal (y no sólo total) entra en sinergia con otros elementos. Efectivamente, para producir el efecto final intervienen el objeto conocido o la representación que de él tiene el sujeto, la intelección de este objeto y el intelecto mismo, es decir, todo lo que permite la decisión, sin jamás necesitarla. En otros términos, el conocimiento del bien tiene aquí un papel «presentativo», no «directivo».

La primacía absoluta de la voluntad sobre la inteligencia, que ha pasado durante tanto tiempo como característica del escotismo, queda así matizada. Además, desde un punto de vista histórico, F.A. Prezioso[22] ha mostrado, siguiendo al padre C. Balic, que, si en su primera enseñanza Escoto se había adherido a la doctrina de Enrique de Gante y de numerosos maestros franciscanos, sobre todo de Olivi, posteriormente evolucionó y, en su segunda enseñanza de Oxford, adoptó expresamente un camino en el que, junto a la causalidad principal de la voluntad, reconoció una causalidad secundaria al objeto conocido. Es curioso que Guillermo de Alnwick, que narra el cambio de posición de su maestro, se mantenga fiel a la primera teoría voluntarista en una cuestión editada por Prezioso en apéndice de su interesante estudio.

Sin embargo, hay que mantener que Escoto proclamó, como ninguno otro en el período medieval, la primacía del amor y la voluntad en la vida cristiana, en este mundo, y en los esplendores de la visión beatífica en el más allá. La gracia santificante y el don de la sabiduría son formalmente el amor infuso vertido por el Espíritu Santo; no podría haber distinción real entre gracia sobrenatural y dilección. La teología, ciencia de Dios y de la revelación, está, como todo don divino, ordenado al amor, a la práctica de la caridad. El acto religioso por excelencia es el amor teologal de Dios, que Escoto analiza finalmente y cuya primacía en toda vida interior proclama[23].

En esta visión, profundamente bíblica, Cristo Jesús es de derecho, lógicamente, el término primero y absoluto *ad extra* del amor infinito, porque sólo él devuelve a Dios todo el amor. El *opus maius* de la Trinidad, la encarnación —como la economía sobrenatural y la creación de los mundos— no está condicionada por la caída de la humanidad: deriva sólo del amor infinitamente santo que Dios se debe a sí mismo. En cambio, la redención está condicionada por el pecado; pero la oblación cruenta del Calvario deriva también del amor supremo que solamente Cristo, objeto de las complacencias del Padre, puede ofrecerle: de ahí la unidad perfecta del plan divino y de toda la economía sobrenatural[24]. Esta intuición de Duns Escoto ganó terreno después de san Francisco de Sales y el siglo XVII hasta llegar a la visión de Teilhard de Chardin[25].

Un punto de ruptura entre Duns Escoto y las escuelas de san Buenaventura y santo Tomás fue la afirmación de la inmaculada concepción. Los padres, Orígenes y san Basilio, habían sometido María al pecado actual, para no sustraerla de la redención de Cristo[26]. «Es curioso observar que esta misma razón de la universalidad de la redención de Jesús atormentará a los mayores teólogos del Occidente»[27] y los frenará a todos, después de san Bernardo, a pesar de las intuicio-

22. *L'evoluzione del volontarismo da Duns Scoto a Guglielmo Alnwick*, Nápoles 1964.

23. Cf. F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne* II, París 1961, p. 377.

24. I. Guerra, *Perspectivas de cristología escotista*, «Verdad y vida» 29 (1971) 274-285; J.I. Saranyana, *El pensamiento teológico franciscano: S. Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Occham*, «Scripta theologica» 14 (1982) 847-861.

25. El padre Chenu, cuando analiza el plan de la *Summa*, reconoce que la posición de santo Tomás sobre la situación de Cristo en su síntesis constituye «un punto de ruptura expresa con los demás sistemas teológicos»: *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, París 1950, p. 269.

26. Cf. E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, París 1908, p. 223-224.

27. Ibídem, p. 224, nota 1.

nes de Eadmer de Canterbury. Duns Escoto trastocará la argumentación tradicional que obstaculizaba la doctrina de la inmaculada: precisamente porque María depende perfectamente de Cristo mediador y redentor, el Salvador había de prevenirla, por una aplicación anticipada de sus méritos, de toda culpa original; la mediación de Cristo respecto a su madre exige la concepción de ésta en la gracia, sin el débito del pecado original. Según A. Maduell, esta argumentación —que está en la base de la definición dogmática proclamada por Pío IX en 1854, después de seis siglos de vivas controversias— no dependería de Duns Escoto, sino de Ramón Llull[28].

5. *La ética escotista*

Alguna vez se ha menospreciado la moral escotista por el hecho de confundir determinadas tesis del Doctor sutil con las paradojas dialécticas que los occamistas, un poco más tarde, proclamaron a partir de la misma distinción entre lo que pertenece a la «potencia absoluta» de Dios y lo que deriva sólo de su «potencia ordenada». Ni para Duns Escoto ni para Occam la libertad del Todopoderoso implica que sus decisiones puedan contravenir el principio de no contradicción y que, por ejemplo, él niegue su propia esencia en querer el mal. Pero Occam escribirá que, para nosotros, las cosas prescritas no son buenas porque estén mandadas; la fórmula de Escoto es exactamente a la inversa. Los nominalistas declararán que, en otra economía, igualmente buena como querida por Dios, no habría sido imposible que el hombre hubiera adorado a un asno (como Descartes en el terreno de las estructuras matemáticas afirmará que Dios habría podido crear otras «ideas eternas»). Para Escoto, los dos primeros mandamientos del decálogo (sumisión al Dios único y prohibición de profanar su nombre) responden a exigencias absolutas del «derecho natural» entendido *stricto sensu*, y el tercero (fijación del sábado) lo es al menos en la medida en que prescribe un culto regular (el día del culto varía, no obstante, de la Antigua a la Nueva Ley). Los otros siete mandamientos (o la «segunda tabla»), que sólo tienen por objeto relaciones con criaturas contingentes, hubieran podido tomar otras

28. A. Maduell, *Llull i el doctorat de la Immaculada*, «Estudios lulianos» 5 (1961) 61-97; 6 (1962) 5-49, 221-255; 8 (1964) 5-16.

formas y no tienen el mismo carácter rigurosamente «indispensable». Aunque esta doctrina sea tradicional (se encuentra expresamente en el *De praecepto et dispensatione* de san Bernardo)[29], difiere sensiblemente de la de santo Tomás que, en la línea estoica, refiere toda la «intención del legislador» al mismo «derecho natural», entendido como ley necesaria, universal, inmutable[30].

Esto no significa que para Escoto la prohibición de matar, robar o adulterar sea una simple convención arbitraria, nacida de los caprichos provisorios del Todopoderoso o de los azares de la historia. En el sentido amplio del término, se puede hablar de un *ius naturale* no totalmente irreformable, pero fundamentado en la «naturaleza» de las cosas creadas. Con la única reserva de que estas cosas «hubieran podido» ser creadas de modo diferente y que las circunstancias hubieran podido conducir a algunas modificaciones en el contenido concreto de los preceptos (paso de la poligamia a la monogamia, de la comunidad de bienes a la posesión privada, etc.), los mandamientos de la segunda tabla están en «consonancia evidente» con «los principios y las conclusiones» del derecho natural *stricto sensu*, aunque no deriven necesariamente de él. Esta distinción sutil, pero no capciosa, aclara las posiciones escotistas sobre el matrimonio, la propiedad, el pacto social, la esclavitud, la legitimidad del provecho comercial, etc.

Para santo Tomás, familia y ciudad son dos realidades profundamente naturales; dependen una de otra, de la definición aristotélica del hombre como «animal político». Para Duns Escoto, la ciudad propiamente dicha es una institución tardía y contractual; el matrimonio es primitivo, pero sólo depende de una ley divina «positiva» y contiene, también él, un libre contrato de intercambio. En el paraíso terrenal la fecundidad de los seres inmortales era un bien razonablemente querido, no una necesidad absoluta; después de la caída, la unión carnal sólo es una permisión con vistas a un mal menor. A partir de entonces ha sido necesario que Dios promulgara una ley capaz de proporcionar alguna norma cierta para los instintos a los que el pecado privó de toda armonía. Instituidas para asegurar la supervivencia del pueblo escogido, las antiguas leyes presentaban, pues,

29. É. Gilson, o.c. en la nota 6, p. 612-618.

30. Aunque no se refiere a Duns Escoto y, en cambio, sí a santo Tomás, recomiendo el art. de J. Escudé, *Història de la utilització catòlica del concepte de naturalesa en la fonamentació de la moral*, «Revista catalana de teologia» 3 (1978) 285-312.

un carácter relativo (incesto primitivo, episodio de las hijas de Lot, bigamia de Lamec, generalización del concubinato en tiempo de los profetas, tolerancia mosaica del repudio). En la misma perspectiva de la relación de los cuerpos, el del marido vale más que el de la mujer, puesto que puede hacer madres a muchas esposas; en «potencia absoluta», la poligamia era, pues, legítima, incluso en el paraíso, pero menos justa que la monogamia en lo que respecta a la amistad conyugal y a la relación interpersonal; sólo ha sido permitida como un mal menor, para que crezca el número de los servidores de Dios. En caso de catástrofe, no es estrictamente imposible que Dios la autorizara de nuevo, pero no la poliandria ya que, inútil en sí, contravendría doblemente la justicia del contrato matrimonial.

En el estatuto de inocencia, a excepción de las mujeres, que son personas y no cosas (se ve la diferencia con la utopía platónica), los bienes eran comunes; en el estatuto del pecado esta comunidad sólo es posible, piensa Duns Escoto, en el marco de una regla religiosa fundamentada en los consejos evangélicos. Por tanto, han sido precisas funciones diversas para asegurar al máximo la participación en los frutos del trabajo humano. Es decir que el derecho comunitario, por justo que fuera, debió ser revocado después de la falta, no para dejar paso al puro desorden, sino al contrario para evitar la ley de la jungla. De ahí la importancia de una justa legislación, más adaptada a las condiciones del *status iste*. El problema estriba en saber quién tiene autoridad para definir prudentemente el contenido de las leyes. En los grupos pequeños, basta con el padre de familia. Cuando la sociedad patriarcal se extiende y aparecen los «extranjeros», se hace indispensable una *auctoritas politica*. Tal como lo describe Duns Escoto, el «contrato social» tiene aspectos que evocan la libre sumisión de los judíos a sus primeros reyes, pero otros rasgos superan el «pacto de sujeción» y hacen soñar en la alianza, en 1291, de los tres primeros cantones suizos. Republicano o monárquico, el pacto delega en uno solo o en unos pocos el cuidado de legislar en favor del bien público. Toda autoridad legítima descansa en el consenso de los ciudadanos, convergencia de libertades singulares.

A propósito de la esclavitud, Escoto recuerda que los hombres «nacen naturalmente libres» y que la servidumbre de los vencidos corresponde a un derecho positivo bárbaro y despótico. Muestra también un espíritu progresista cuando justifica la «transferencia» de los bienes que su poseedor no hace valer para el interés común; y su

atención a los fenómenos económicos de la época aparece en su elogio a los hombres «industriales» que se entregan al gran comercio y merecen honores y beneficios proporcionados a los riesgos que corren y a los servicios que prestan. La regla esencial del «contrato de sociedad» pide que una parte no se asegure una ganancia fija, mientras la otra quede expuesta a un posible perjuicio. Se ve que incluso en el estatuto de pecado, Duns Escoto tiene confianza en el hombre y en su trabajo. Este aspecto de su obra, excesivamente omitido alguna vez, da pleno sentido a su teoría del intelecto operativo como también a su teología del libre amor[31].

IV. Guillermo de Occam

Guillermo de Occam es un signo de contradicción. «Se han constituido dos bloques irreductibles de historiadores de la filosofía: los admiradores de Occam y los enemigos de Occam. Los primeros alaban las grandes intuiciones filosóficas del *Venerabilis inceptor*, y hacen de él el iniciador de una modernidad filosófica que abre camino hacia el contemporáneo concepto de ciencia. Los segundos proclaman la genialidad del franciscano inglés en el campo de la física de su tiempo para lamentarse seguidamente de su incapacidad filosófica; en filosofía, sembró de confusión la última escolástica y la arruinó. Con su desconcierto filosófico, abrió las puertas a todas las calamidades religiosas posteriores, un fruto que ya se dejaba adivinar en su rebelión ante Juan XXII y en favor de Luis de Baviera»[32].

De hecho, el análisis y la apreciación de la doctrina de Occam han cambiado tanto en el curso de los últimos decenios que se hace difícil hacer de ella una justa presentación en una historia de la teología. Las interpretaciones sucesivas afectan al tema del conocimiento de Dios

31. Estos aspectos referentes a la vida social son bien explicados en G. de Lagarde, o.c. en la nota 10.

32. F.J. Fortuny, *Història de la filosofia medieval: mètode i secularització*, «Estudios franciscanos» 77 (1976) 342, artículo donde se denuncia el modo reductor de abordar la filosofía medieval consistente en denigrarla o limitarla a su fuente de inspiración, la teología; véase también C. Bérubé, *Ockham sous le feu des projecteurs*, «Laurentianum» 11 (1970) 202-215, donde el autor analiza cuatro estudios sobre Occam que muestran la necesidad de renunciar a los prejuicios para acercarse a su personalidad.

por la fe y por la razón tal como Occam lo tomó de Duns Escoto y lo transmitió a la *via moderna* de la edad media, llegando hasta Gabriel Biel. Si primeramente se había visto en Occam al destructor de la síntesis entre la razón y la fe —elaborada en la alta edad media y, en consecuencia, propia de la escolástica en general—, al escéptico en el campo de la metafísica y al fideísta en teología, se asiste, bajo la influencia de Ph. Böhner[33], a una rehabilitación no sólo de Occam, sino también de la escuela nominalista de la tardía edad media. H. Oberman resume así esta evolución: «Hay un puente entre el saber y la fe misma en lo que se refiere al núcleo interno de la fe. La opinión corriente según la cual el nominalismo del final de la edad media representa un divorcio entre la fe y la razón ha de ser, con vistas a esta relación, matizada y reformulada en términos más prudentes»[34].

No se puede dejar de lado el contexto intelectual y político en que Occam se movió. Su agitada vida apenas puede disociarse de los acontecimientos históricos de su época. Querer hacer abstracción de ello, al modo de G. Leff[35], resulta peligroso, porque se presta a toda clase de interpretaciones tópicas o unilaterales. Occam, como los demás autores, no ofrece una doctrina sin raíces en los predecesores y, al mismo tiempo, hay que ver cómo ha sido interpretada por quienes la han seguido: así se cae en la cuenta de que la importancia del maestro ha sido sobre todo en el campo de la lógica y asimismo que esa importancia es mayor en su teología que en su eclesiología contestataria.

Para nuestro tema, no podemos olvidar que la nueva corriente nominalista asesta dos golpes graves a los postulados de la gran escolástica. De una parte, los métodos de las ciencias naturales progresan, sobre todo en Oxford, donde Occam entró en contacto con los

33. *Ockham. Philosophical writings*, Londres 1957: del mismo autor *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*, en *Collected articles on Ockham*, St. Bonaventure N.Y.-Lovaina-Paderborn 1958.

34. H. Oberman, *The harvest of medieval theology*, Cambridge 1963. Véase, para toda esta cuestión, E. Gössmann, o.c. en la nota 18, p. 207-213, y L. Baudry, *Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 37 (1962) 33-92; J. Gallego Salvadores, *El nominalismo, como opción metodológica y sus consecuencias en la teología actual*, en *El método en teología*, Valencia 1981, p. 165-195.

35. G. Leff, *William of Ockham. The metamorphosis of scolastic discourse*, Manchester 1975.

ambientes científicos; estos métodos inductivos se orientan hacia la observación de las realidades concretas y singulares. Por otra parte, la crítica filosófica del conocimiento conceptual del universal conduce a los nuevos maestros a no conceder un crédito total a la razón deductiva, y poco a poco se tiende a rechazar el carácter de ciencia al saber que procede de principios universales, ciertos y necesarios.

1. *Vida y obras*[36]

Nacido seguramente en Occam (Ockham), pueblo del condado de Surrey, al sudoeste de Londres, Guillermo entró de joven en la

36. Ediciones antiguas: *Opera*, Lyón 1494-1498; reedición con el título de *Opera plurima* I-IV, Londres 1962; *Quodlibeta septem*, París 1487; Estrasburgo 1491; Lovaina 1962; *Dialogus, Monarchia S. Romani Imperii*, Francfort 1614, Gruz 1960, p. 394-957.

Ediciones críticas: *Opera philosophica et theologica*, Institutus Fraciscanus Universitatis S. Bonaventurae; *Opera philosophica*, 1-3, St. Bonaventure N.Y. 1974-1979 *(Summa logicae, Expositio in libros artis logicae, Expositio super libros Elenchorum); Opera theologica*, 1-4 y 9, ibídem 1967-1980 *(Scriptum in I° Sententiarum, Quodlibeta septem); Opera politica* I, ed. H.S. Offler, Manchester 1974; II, 1963; R. Scholz (dir.), *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium*, Leipzig 1944; íd., *Unbekannte kirchenpolitische Streitsschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* II, Roma 1914, reed. Turín 1971, p. 453-480. Trad. catalana, *Breviloqui sobre el principat tirànic*, trad. y ed. de F.J. Fortuny, Barcelona 1981.

Estudios: T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid 1969; L. Baudry, *Guillaume d'Occam* I. *L'homme et les oeuvres*, París 1950; Ph. Böhner, *Collected articles on Ockham*, St. Bonaventura N.Y.-Lovaina-Paderborn 1958; M. Damiata, *Guglielmo d'Ockham: Povertà a potere* I. *Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G.O.*; II. *Il potere come servizio*, Florencia 1978-1979 (véase recensión del I por J. Perarnau y del II por F.J. Fortuny en «Revista catalana de teologia» 5 [1980] 519-520 y 6 [1981] 423-435, respectivamente); H. Junghans, *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, Berlín-Hamburgo 1968; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* V. *Guillaume d'Ockham: critique des structures ecclésiales*, Lovaina-París 1963; G. Leff, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester 1975; A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, Cambridge 1974; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Socialphilosophie*, Berlín 1969: R.M. Torelló, *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*, «Pensamiento» 9 (1953) 199-228 y 11 (1955) 171-188, 259-283; P. Vigneaux, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montreal-París 1948. Sumamente importante es B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955.

Bibliografía complementaria: V. Heynck, *Ockham Litteratur 1919-1949*, «Franziskanische Studien» 32 (1950) 164-183; J.P. Reilly, *Ockham Bibliography 1950-1967*,

orden de los franciscanos. Después de su ordenación de subdiácono, el 26 de febrero de 1306, siguió la enseñanza normal franciscana en la Universidad de Oxford; el 16 de junio de 1318 obtuvo del obispo competente la autorización de confesar. Su producción literaria, que empieza en esa época, corresponde a la carrera normal de un teólogo mendicante: escribe primeramente escritos de teología, después de lógica y de filosofía de la naturaleza que, al darlos a conocer, provocan controversias. De su curso sobre las *Sentencias,* poseemos un *Scriptum* sobre el libro I, mientras que las *Quaestiones* sobre los libros II, III y IV empezaron a circular después por las universidades europeas como *Reportationes* o apuntes de clase.

En 1319 Occam había terminado su curso sobre la *Sentencias* en Oxford. Según los estatutos, aún tenía que prepararse dos años para el doctorado, que no llegó a recibir en el curso 1321-1322. Occam enseñó probablemente hasta 1324 como *baccalaureus formatus* o *inceptor* (de ahí su título *Venerabilis inceptor*). Los comentarios de Occam sobre la lógica y la filosofía de la naturaleza aristotélicas podrían corresponder a este momento; sería entonces cuando escribió la *Expositio* sobre la *Isagogé* de Porfirio y sobre los *Predicamenta,* el *Peri hermeneias* y el *De elenchis* de Aristóteles, como también la *Expositio in libros physicorum* y las *Quaestiones in libros physicorum* del mismo Aristóteles. Hacia 1323 debió componer la obra seguramente más difundida: la *Summa logicae.* Pertenecen probablemente a esos años universitarios los siete *Quodlibeta* y algunas cuestiones sobre problemas filosófico-teológicos, como las *Questiones de quantitate,* conocidas con el título *De sacramento altaris,* y *De futuris contingentibus.* En el marco de su grandioso proyecto de comentar sistemáticamente el conjunto de las obras de Aristóteles, comenzaría entonces una breve exposición sistemática de la filosofía de la naturaleza, *Summulae in Libros physicorum* que no pudo terminar. En relación a la situación de la edad, media el joven profesor manifestó una productividad sorprendente. En particular, su concepción estrictamente formal de la lógica ha ejercido una influencia profunda sobre sus contemporáneos y en la posteridad. Sin embargo, Occam pronto se vio obligado a dedicarse a otros trabajos y a cambiar radicalmente la orientación de su vida.

«Franciscan Studies» 28 (1968) 197-214: A. Ghisalberti, *Bibliografia su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968,* «Rivista di filosofia neoscolastica» 61 (1969) 273-284, 545-571.

En Oxford, en 1322, después de un violento conflicto con el canciller de la universidad, John Lutterell, Occam fue destituido de su función docente por el obispo competente de Lincoln. Éste inició un proceso contra él por herejía ante la curia papal de Aviñón, por cuya causa se citó a Occam para que se trasladara allí. A principios de junio de 1324 se puso en camino. El proceso, que se refería sobre todo al curso de Oxford cuando enseñó las *Sentencias,* se demoró. La comisión de expertos no se pronunció hasta 1326 en un consistorio público; Occam se defendió, y la comisión tuvo que revisar sus puntos de vista, lo que hizo agravándolos. Jacques Fournier, nombrado cardenal en 1327, papa más tarde con el nombre de Benedicto XII (1334-1342), dio entonces un juicio (perdido). No se llegó a una condena de la teología de Occam, a pesar de convertirse éste en adversario agresivo de la Iglesia de Aviñón. Se ignora quiénes fueron los protectores de Occam que evitaron la condena de su teología.

Durante los años de estancia involuntaria en el convento franciscano de Aviñón, el destino de Occam se vio ligado al gran conflicto que tuvo el papa Juan XXII con la orden de los franciscanos a propósito de la interpretación exacta de la pobreza evangélica, que fue llamada la querella de los espirituales. Primeramente, Miguel de Cesena, general de la orden desde 1316, impulsó al teórico y filósofo Occam a profundizar las proposiciones papales sobre las cuestiones prácticas en litigio. Occam tomó posición en favor de la forma de vida tradicional de su orden. Creyó que se debía reconocer que las bulas papales no sólo eran contrarias a los intereses de su orden sino heréticas y contrarias a la fe. Lo que toda la alta edad media había estimado como teóricamente posible, Occam lo vive realmente. Su oposición contra el papa hereje, su combate en pro de la verdad en la Iglesia duró hasta la muerte.

El 26 de mayo de 1328 Occam huyó de Aviñón con Miguel de Cesena, Bonagratia de Bérgamo y Francisco de Áscoli, y se pusieron bajo la protección del emperador Luis de Baviera; se instalaron en Munich cerca de él. Occam murió y fue enterrado en el convento franciscano de Munich.

Los escritos polémicos que dirigió incansablemente a la cristiandad superan el cuadro de la pura controversia. Proyectan las querellas del momento en la perspectiva de una eclesiología general. La gran crisis por la que pasó la orden franciscana a raíz de las discusiones

sobre la pobreza[37] y las duras medidas tomadas por Juan XXII en su intento de regularla fueron el punto de partida de Occam sobre el poder de la Iglesia, las posibilidades de error del papa o del concilio y el papel del laicado[38]. El *Opus nonaginta dierum* (1332) es un escrito polémico contra la bula papal *Quia vir reprobus* lanzada contra Miguel de Cesena y sus partidarios. Aquí se encuentran anunciados los temas de sus investigaciones futuras sobre las relaciones entre la *Regla* franciscana y la estructura de la Iglesia y el mandamiento de la pobreza y los derechos de propiedad. Occam había acabado antes de la muerte de Juan XXII (1334) la primera parte de su obra maestra, el *Dialogus;* esta primera parte forma un tratado *De haereticis* en siete libros. El público intelectual de Europa recibió favorablemente dicho tratado (del que se conocen hoy 29 manuscritos). Todavía en la época del gran cisma y después en los concilios reformistas de Constanza y Basilea el tratado sirvió a muchos para encauzar las cuestiones polémicas referentes a la reforma de la Iglesia y a su unidad, a los derechos de la Iglesia romana y a las competencias de las comunidades locales. Después de la muerte de Juan XXII, Occam no prosiguió el *Dialogus* según el plan proyectado. La situación política del emperador Luis de Baviera exigía un cambio de orientación, aunque Benedicto XII no abandonó fundamentalmente la política de Juan XXII. Occam se dedica, después de su temática eclesiológica, a las cuestiones de la organización política de la sociedad profana y su relación con el mundo eclesiástico[39]. Entra en el plano teórico en el sentido estricto. Pero no abandona los antiguos temas, enriquecidos con cuestiones de actualidad, como la nacida de la querella en torno de la ortodoxia de la enseñanza del papa Juan XXII sobre la visión beatífica: el *Contra Iohannem*, el *Compendium errorum*, el *De dogmatibus Iohannis XXII*.

Sin duda en esta época escribió, volviendo a los textos de su juventud, dos breves tratados de lógica: *Compendium logicae* y el *Elementarium logicae*. Pero sobre todo trata de manera cruda las cuestiones del derecho del imperio y de la política concreta de los papas:

37. Véase especialmente J. Miethke, o.c. en la nota 36.

38. Y. Congar, o.c. en la nota 2, p. 290-295; G. de Lagarde, *Ockham et le concile générale*, en *Album Helen Maud Cam* I, Lovaina-París 1960, p. 85-96.

39. G. de Lagarde, *Comment Ockham comprend le pouvoir séculier*, en *Scritti di Sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo* I, Bolonia 1953, p. 593-612, y, sobre todo, del mismo autor, o.c. en la nota 36.

Contra Benedictum, *Breviloquium*[40], *An princeps*, *De causa matrimoniali* y sobre todo *Octo quaestiones*.

Aun dejando de lado su plan inicial, pero siguiendo no obstante su antiguo método, trabaja dos grandes tratados sobre la Iglesia y la autoridad temporal (tercera parte del *Dialogus*, 1342 y siguientes), el último de los cuales quedó inacabado. Un último escrito personal de polémica resume de manera concisa su opinión: es el *De imperatorum et pontificum potestate* (1347), donde juzga al sucesor de Benedicto XII, el papa Clemente VI. La *Ecclesia avenionica* en su conjunto es objeto de su crítica.

Solo, después de la muerte de sus amigos y del fracaso de sus empresas, cuando en Alemania se dibujaba un cambio político marcado por el advenimiento de Carlos IV, Occam, que se encontraba en Munich, murió la noche del 9 al 10 de abril de 1348. Se ignora si intentó una reconciliación con Aviñón.

2. *Orientación filosófica*

La filosofía de Occam se difundió rápidamente, en la Universidad de París primeramente, después en muchas otras universidades europeas, donde los maestros consideraban tan legítimo referirse a la doctrina de Occam como a la de Duns Escoto, a la de santo Tomás o a la de san Alberto. Muchas de estas universidades incluso habían organizado sistemáticamente los cursos: habían fundado cátedras en las que se enseñaba filosofía y teología, por una parte según la *via antiqua sancti Thomae*, por otra, según la *via moderna* de Occam y de sus partidarios. Nombres importantes y universalmente respetados se adhirieron por completo a los principios propuestos por el restaurador del nominalismo: el cardenal Pedro de Ailly y el canciller Juan Gerson, para no citar a otros, se refirieron abiertamente a aquella doctrina que armonizaba con el secreto misticismo de su pensamiento.

Dos hechos han contribuido principalmente a deformar la verdadera imagen de Occam y, como sucede a menudo en la historia,

40. A. Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'État d'après le Breviloquium d'Occam*, «Franziskanische Studien» 32 (1950) 134-141; íd., *Saint Augustin dans les Breviloquium de principatu tyrannico d'Occam*, en *Augustinus Magister* II, París 1954, p. 1019-1027.

ambos mal interpretados. El primero es la acción política de Occam, partidario del emperador Luis de Baviera en contra del papa Juan XXII como ya hemos explicado. Buscar e interpretar las razones de su actitud no es tarea fácil, y el hacerlo, como recientemente se ha intentado, lleva a resultados a menudo inesperados. El celo intransigente de este franciscano que se opone a que el papa posea nada de lo que la perfección espiritual prohíbe al simple cristiano, es un motivo más fuerte y más serio que el humor enmarañador y la necesidad de agitar de que se le acusa. En cuanto al segundo hecho, se reduce principalmente a la expresión de *via moderna* para designar el movimiento surgido de Occam, y a un contrasentido usual sobre el título que se le da de *Venerabilis inceptor*.

Es frecuente, en efecto, traducir este título doctrinal como si significara: el venerable iniciador del nominalismo. En realidad era un simple título universitario que se aplicaba a aquellos bachilleres formados a los que alguna razón impedía llegar a maestros. Occam es un *inceptor* entre muchos otros *inceptores* y nada más. En cuanto al epíteto de *via moderna* que se da a su enseñanza, no prueba en modo alguno que su doctrina sea moderna, sino que la sucesión de doctrinas, en realidad más modernas que la suya, hace aparecer como innovadoras tesis antiguas que se habían olvidado. En diversos puntos, este moderno es más reaccionario que Escoto. Su teoría del conocimiento se asemeja a la de Durando de Saint-Pourçain y a la de Pedro Auriol, hasta el punto de tener que decir que no había conocido sus obras. No era necesario conocerlas para coincidir con ellas, puesto que doctrinas como la negación de las especies inteligibles y del intelecto agente tienen sus raíces en los mismos escritos de un Guillermo de Auvernia, por ejemplo; su doctrina del concepto conecta con la enseñanza de Abelardo, cuya tradición se había perpetuado en el siglo XIII en la enseñanza de Pedro Hispano; su doctrina de la pluralidad de formas en el compuesto humano enlaza con Pedro Juan Olivi y, a través de éste, con las tendencias auténticas de la más antigua escuela franciscana. Allí donde Guillermo de Occam aparece como innovador, podría considerársele como un intelectual retrasado.

Ejerció su influencia sobre todo por dos elementos de su pensamiento. Penetrado del ideal científico de Oxford, por una parte, y del ideal religioso de su orden, por la otra, Occam quiso profesar ambos con un rigor intransigente, que no hacía fácil la tarea de conciliarlos. Por esta razón su acción personal, al menos tal como podemos juzgarla hoy, parece haber sido doble. En el terreno de las ciencias, mantiene el ideal del conocimiento matemático, experimental e intuitivo preconizado por Rogerio Bacon. También entre los occamistas de París se esbozan los primeros trabajos preparatorios al renacimiento de las ciencias; lentamente, pero con una notable continuidad, los principios de la estática del cuerpo se definen, la noción del movimiento se precisa, se depura y se tiende cada vez más a someterla al cálculo. Juan Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme se benefician de la libertad preconizada por Occam en estas materias cuando declara: «Las doctrinas de física, que no se refieren a la teología, no han de ser solemnemente condenadas o prohibidas por nadie; en estas materias cada uno ha de ser libre para decir libremente lo que le plazca.»

Pero inversamente, el sentido agudo de lo que ha de ser una demostración experimental y científica atrae la atención de Occam sobre el carácter en ocasiones demasiado dialéctico de las pruebas metafísicas. De ahí que se haya señalado su escepticismo; y, en efecto, se puede hablar de escepticismo siempre que a esta palabra se le dé su verdadero sentido. Cuando declara que ciertas pruebas de la inmaterialidad y del origen del alma no son demostrativas, no es necesariamente que él no perciba lo que tienen de sólido; es quizá simplemente que él es más exigente que sus adversarios en materia de demostración. De todos modos, el escepticismo de Occam significa simplemente que la metafísica no dispone siempre de métodos de prueba que son los de la ciencia, y si tiende a hacerlo observar, es que tiene la preocupación de no comprometer las verdades de la fe con doctrinas menos sólidas. Se ve en ello la preocupación tan franciscana de asegurar a la fe su autonomía y plena independencia y se advierte la presencia y la acción del germen de desconfianza ante la razón natural pura en muchos de estos doctores. Por este aspecto de su pensamiento, Guillermo de Occam seduce las grandes almas de un Pedro de Ailly o de un Gerson; cansados de tantas vanas disputas y desgarros incesantes entre escuelas opuestas, estos hombres siguieron la corriente que había de acabar fundando una ciencia positiva, por un lado, y una teología positiva, por el otro. Sean cuales fueren las lagunas y las insuficiencias de la obra de Occam, no se podría negar, sin pecar de injusticia, que contenía gérmenes fecundos[41].

41. Una síntesis clara de las doctrinas filosóficas concretas de Occam acerca de la

Se ha concedido mucha importancia a la solución de Occam al problema de los universales, con consecuencias profundas para la metafísica y la teología[42]. Ello es comprensible si tenemos presente que plantea la cuestión a propósito de la distinción entre Dios y las criaturas, al preguntarse si entre ellos hay algo en común o alguna realidad que pueda predicarse esencial y unívocamente de todos ellos. Por esto considera que hay que exponer la noción de univocidad y del universal. Occam, como Escoto, no admite el concepto de analogía y no llega a encontrar un término medio entre ésta y la univocidad.

Distingue dos maneras de considerar el universal: la lógica y la ontológica, y afirma a menudo que considerar la naturaleza del universal no corresponde al lógico, sino al metafísico. En el primer aspecto, la teoría de Occam no ofrece grandes novedades; viene a ser lo que enseñaba Pedro Hispano sobre la predicación. Pero, a pesar de declarar que se coloca en esta perspectiva, en toda su exposición mezcla los aspectos lógico, psicológico y ontológico del problema. En realidad, la actitud de Occam equivale a retrotraer el problema a la manera como empezó a plantearse entre realistas y antirrealistas: los universales ¿existen o no como entidades subsistentes fuera del alma? Su solución se inclina netamente al antirrealismo o, mejor dicho, a un terminismo lógico, según el cual lo único común es el término, el nombre (nominalismo extremo). En este sentido hay que entender su planteamiento de la cuestión y la crítica a que somete las distintas actitudes.

No habrá que sorprenderse de que el terminismo occamista reduzca a poca cosa la metafísica. En una proposición que chocó a los censores de Aviñón, Occam evoca el ejemplo de la transubstanciación para rechazar todo conocimiento intuitivo de la sustancia como tal (si no, se percibiría, después de la consagración, la desaparición del pan)[43], y declara además: «Toda sustancia imaginable que exista en

teoría del conocimiento, la metafísica, la psicología, la física y la ética, se puede encontrar en F. Van Steenberghen, *Histoire de la philosophie. Période chrétien*, Lovaina-París 1964, p. 148-153; con mayor amplitud la expone P. Vigneaux, *Philosophie au moyen-âge*, París 1958, p. 165-186.

42. La presentación de Occam que hace P. Tillich, por ejemplo, se limita al tema de los universales; cf. *Histoire de la pensée chrétienne*, París 1970, p. 225-228.

43. G.N. Buescher, *The eucharistic teaching of William of Ockham*, St. Bonaventure, N.Y.-Lovaina 1950; M. Oltra, *Modo de la real presencia de Cristo eucarístico, según Guillermo de Ockham*, «Verdad y vida» 10 (1952) 417-431.

Sócrates es ya materia particular, ya forma particular, ya un compuesto de ambas» (*Summa logica* CLXVI). Pero ya que el acto intelectivo concierne finalmente al mismo «objeto» que la consideración sensorial, ¿qué significan aquí los términos aristotélicos de forma, materia y compuesto sino estructuras y cualidades sensibles? La distinción entre la esencia y la existencia es para Occam un puro sinsentido y la oposición entre acto y potencia sólo se refiere a dos tipos de significación, que a fin de cuentas desembocan siempre en una cosa actual, ya que un ser propiamente virtual sería pura quimera. Así, las vías tradicionales por las que la razón piensa alcanzar verdades tales como la existencia de Dios, consideradas como naturalmente cognoscibles, están desde el comienzo llenas de incertidumbres. Bien entendido, la prueba que Kant llamará «ontológica» carece de todo sentido, pero incluso el argumento que Occam presenta como el único «razonable» (el paso de una multiplicidad de «cosas conservadas» a la existencia de un «primero que conserva») queda en el nivel de la probabilidad; no escapa a sus mismas objeciones, si no es a base de eliminar las nociones abstractas de movimiento y de posible, es decir, la idea de perfección. Si el orden del mundo es un hecho empírico, inducir de aquí que existe un ordenador único supondría una intelección natural del pensamiento divino.

3. *La teología de Occam*

Queda, pues, claro, como comprensión de los universales, que no podemos tener de Dios ninguna noticia intuitiva directa, ni a través de los sentidos ni a través de la inteligencia. Es imposible conocer a Dios por medios naturales. Él busca un subterfugio en el conocimiento «abstractivo» que Dios puede infundirnos. Tendríamos un concepto de Dios, pero no podríamos afirmar que existe en realidad.

Todo esto condiciona la validez de las pruebas de la existencia de Dios. Ésta no es objeto de demostración, sino de fe. Hemos dicho que no puede probarse en virtud del principio de causalidad, porque no puede demostrarse que el proceso de las cosas no sea infinito dentro de cada orden. Como bien ha explicado Böhner[44], Occam se

44. O.c. en la nota 36, p. 415. Véase también A. Ghisalberti, *Il dio dei filosofi secondo Guglielmo di Occam*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 62 (1970) 272-290, donde el autor muestra que la voluntad de revisión de Occam respecto de la escolástica

orienta hacia una prueba de la existencia de Dios a partir de la conservación del mundo, argumento muy próximo a la segunda vía tomista.

Señalados así los límites de la teología «natural», Occam se mantiene sobrio al considerar las posibilidades de la teología como ciencia, cosa que le remite al tema de la relación de evidencia entre el principio de fe y la conclusión teológica. Lo resuelve por una ruptura, una discontinuidad entre el orden de la fe y el de la ciencia. La teología presupone la fe. Pero las operaciones discursivas sobre los datos de la fe se sitúan en un nivel natural, no de fe. Pueden ser objeto tanto del trabajo del hereje o del infiel como del creyente. La diferencia entre el creyente y los demás consiste en el hecho de que aquél, al término de los razonamientos, dará su adhesión a las verdades derivadas de las premisas reveladas, mientras que los otros les concederán un valor meramente hipotético porque no se han comprometido a creer los principios revelados en la Escritura.

Insistimos en que, en la lógica de la doctrina de Occam, hay que decir que el *habitus* teológico no es un *habitus* «científico»; tiene sólo un valor declarativo, es decir, simplemente explicativo del dato de la revelación, y no un valor deductivo[45]. La teología no puede ser, pues, una ciencia verdadera, pretendidamente subordinada a la visión de los bienaventurados; por esto Occam prefiere definirla como una colección de proposiciones singulares, que excluyen no sólo todo concepto propio de Dios, sino todo recurso a la causalidad. Sin embargo, el *habitus* del teólogo se refiere a un «sujeto» inmenso, en cierto modo a la totalidad de la realidad creada; porque importa, antes de cualquier otra búsqueda, saber qué implica el primer artículo de la fe: «Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra.»

En su comentario a las *Sentencias,* Occam toma sin duda la definición escotista de la teología como «ciencia práctica» (o al menos como «*habitus* práctico cuasi científico»); pero, cuando evoca (en un texto que parece no haber sido comprendido por los censores de Aviñón) el caso límite de un conocimiento intuitivo concedido en este

anterior le lleva a refutar toda intrusión del dato revelado en el razonamiento filosófico; en consecuencia, no quiere identificar el *primum conservans* con el Dios cristiano.

45. Se intuye aquí la importancia del lugar de Occam en la historia de la hermenéutica a fines de la edad media. La ha puesto de relieve J. Schlageter, *Hermeneutik der Heiligen Schrift bei Wilhelm von Ockham,* «Franziskanische Studien» 57 (1975) 230-283.

mundo a un hombre por la potencia absoluta de Dios, y que se refiere a la misma deidad, advierte que este «concepto absoluto y unívoco» no solamente excluiría todo saber de los actos contingentes del Creador, como la predestinación, y la encarnación o la resurrección, sino que en algún caso permitiría constituir un conjunto de «proposiciones necesarias, capaces de convertirse en evidentes por el discurso silogístico». De una propiedad divina a otra propiedad divina no se podría pasar por deducción, por falta de un término medio; en cuanto a los «conceptos denominativos», exigen siempre una pluralidad afectiva de experiencias: de la simple quididad divina, por ejemplo, no podríamos deducir, supongamos, el poder creador.

Dios, por el hecho de no estar ligado a ningún sistema antecedente de ideas, puede salvar o perder a quien le plazca. No queda excluido, en consecuencia, que decida procurar la beatitud a quienes de una manera libre hacen actos moralmente buenos. Esta fórmula dialéctica chocó a los censores de Aviñón, porque a primera vista parecía emparentada con las afirmaciones averroístas que prometían al hombre un bien puramente natural. Pero el pensamiento de Occam es totalmente opuesto: hasta en la hipótesis límite (presentada como irreal: «Dios hubiera podido»), la condición efectiva de la salvación sería para él «amar a Dios por encima de todo», y este mismo amor sólo podría ser «bueno y loable» en virtud de un decreto divino. De hecho, al nivel de la «potencia condicionada», el Creador sólo hace a los hombres bienaventurados por este hábito creado que llamamos caridad infusa; pero Occam sostiene que la amistad divina no requiere en sí ninguna «forma» que obraría sobre el querer humano y en cierto modo obligaría al querer divino, como causa eficiente de salvación. La preocupación constante de Occam es mantenerse en una perspectiva teológica y, por esto mismo, poner siempre en primer plano la absoluta omnipotencia y libertad de Dios[46].

Dos siglos más tarde, Lutero, formado en un clima occamista[47],

46. W. Dettof, *Die Entwicklung des Akzeptations- und Verdienstslehre von Duns Scotus bis Luther,* Münster 1963. En la parte del volumen reservada a Occam (p. 253-290), el autor trata de la teoría occamista de la aceptación y de los actos meritorios. El estudio está hecho sobre los textos del comentario a las *Sentencias*, teniendo también presentes algunos pasajes paralelos de otras obras. La aceptación y el mérito tienen en Dios su origen, dada la imposibilidad de que Dios pueda quedar determinado por el obrar del hombre.

47. Martí Luter, *Explicació del Parenostre,* trad. catalana e introducción de Lluís Duch, Montserrat 1984, p. 53-59.

se indignará ante la misma hipótesis de una salvación merecida por un acto libre de la recta razón; mantendrá, sin embargo, un cierto «extrinsecismo» de la justificación, aunque nada en Occam prepara la fórmula luterana del justo que es «a la vez pecador». Si la predestinación nunca se confunde, para él, con la previsión de los actos futuros del hombre, en el estatuto efectivo querido por Dios (salvo casos excepcionales, como la iluminación de Pablo en el camino de Damasco), el pecado normalmente precede a la condena, y la virtud natural prepara el don de la gracia. También aquí, una vez rehusada toda clasificación de lo abstracto, Occam vuelve a empalmar a su manera con posiciones tradicionales y, a pesar de todas las consecuencias que algunos sacarán de estos principios, no puede considerarse, en este campo, como un verdadero revolucionario.

4. *La moral occamista*

La moral de Occam es más sorprendente que su psicología[48]. Según él, el libre albedrío no es sólo una exigencia de la fe; a diferencia de la inmaterialidad del alma, ve en ello una evidencia empírica y admite, según una visión muy clásica, que el querer se fortalece con el hábito y se debilita con la inacción. Pero el término que se propone a la acción, lo «querible», sólo puede ser «connotativo». Lejos de referirse a un bien en sí, se refiere a las libres decisiones divinas. Duns Escoto subrayaba ya el carácter contingente de la segunda tabla del decálogo (los mandamientos que se refieren a las relaciones entre los hombres); admitía que las reglas de la propiedad y del matrimonio podían variar. Occam extiende esta contingencia a la primera tabla (referida a la relación del hombre con Dios). Sostiene que, por potencia absoluta, Dios podría sin contradicción prescribir no sólo el robo y el adulterio, sino también el odio al Creador y la adoración a un asno (*Sentencias* II, XIX). Estos argumentos dialécticos no suponen de hecho ninguna contestación práctica de los valores; al igual que la teoría cartesiana de la creación de verdades eternas, pero en plan ético y no matemático, intentan subrayar la libertad de las decisiones divinas. También aquí, una vez recordado este principio, a menudo por medio de fórmulas paradójicas, Occam vuelve a encontrar de hecho la ley natural e insiste en la rectitud de un querer que siempre ha de considerar (salvando el caso excepcional de una intervención sobrenatural) lo que la revelación y la experiencia permiten a la conciencia discernir como bueno.

48. F. Van Steenberghen, o.c. en la nota 41, p. 151.

Así, el derecho humano se refiere a un equivalente práctico del derecho natural, pero, como Duns Escoto, Occam deja un lugar importante a los campos de la convención y del contrato. Por motivos que se refieren en parte a las querellas que tuvo (y que también determinaron su actitud en ellas), Occam opone al pretendido derecho divino, que asume indebidamente el papa en cosas que no pertenecen a Dios, el poder que tienen los individuos de juzgar de manera autónoma cuando la Sagrada Escritura no impone ninguna prescripción precisa. Pueden establecer, pues, pactos de asociación y también de sumisión. Occam insiste, en sus obras políticas, en las «libertades naturales», que no pueden quedar suspendidas o limitadas contra el gusto de la persona (prólogo del *Breviloquium*) y defiende las costumbres y las franquicias a través de las cuales se expresan, para el hombre de su tiempo, los derechos fundamentales de individuos razonables y libres, los únicos que existen «realmente» (lo que excluye toda cosificación del grupo social como tal y prohíbe en particular a la orden franciscana el poseer bienes, mientras sus miembros hacen voto de pobreza).

Capítulo noveno

LA TEOLOGÍA EN LOS PAÍSES CATALANES (SIGLOS XIII Y XIV)

Contexto cultural y religioso

Geopolíticamente hay que situar a los teólogos catalanes de los siglos XIII y XIV en el triple marco catalán, europeo occidental y mediterráneo. Culturalmente, no obstante, hay que añadir otro marco, el de la coexistencia y la interacción de tres mundos, más autónomos que independientes, concretados por el padre Batllori en el mundo latino, el bizantino y el islámico[1], y que el padre Colomer tiende a identificar más bien con los mundos de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo[2]. De hecho, la Cataluña de esa época constituye, juntamente con Castilla y Sicilia, uno de los exponentes europeos más impresionantes de lo que F. Heer ha llamado el «reino de los tres anillos»[3]. La convivencia entre los hombres de las tres religiones del Libro, fue ejercida por Ramón Llull y Ramón Martí, por ejemplo, hasta el extremo que determinará, al menos parcialmente, toda su obra; sin duda, la mencionada convivencia explica el éxito que tuvo entonces la teología de controversia.

Así, el hecho de que Ramón de Penyafort estuviera obsesionado por el problema de los pueblos no cristianos, sobre todo los musulmanes, era normal en un hombre que, en una España ocupada en sus

1. Cf. M. Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps,* Barcelona 1960, p. 5.

2. E. Colomer, *El pensament ecumènic de Ramon Llull,* «Estudis universitaris catalans» 25 (1983), p. 62 (*Miscel·lània a honor de Ramon Aramon i Serra,* III); de la misma opinión es R. Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià,* Oxford 1962, p. 17ss; desarrolla el tema J.N. Hillgarth, *Los reinos hispánicos 1250-1516.* 1. *Un equilibrio precario 1250-1410,* Barcelona-Buenos Aires-México 1979, p. 187-248.

3. F. Heer, *Europäische Geistesgeschichte,* Stuttgart 1953, p. 105ss.

dos terceras partes por los árabes, estaba iluminado por su celo apostólico a la vez que por su experiencia política como consejero del rey Jaime I. Por esto, desde su primera generación, los dominicos se habían sentido afectados por la angustiosa situación en que la expansión musulmana ponía a los cristianos, en su fe y en el equilibrio terreno de la cristiandad.

Por tanto, si se acepta la información de la *Crónica de los reyes de Aragón,* la intervención de Ramón de Penyafort —que pidió una especie de manual de apologética— habría ocasionado la respuesta de santo Tomás con su composición de la *Suma contra los gentiles* (1259-1264). La información no es segura; es, sin embargo, el indicio de una situación que nos aclara expresamente no sólo el origen de esta obra maestra de santo Tomás, sino su papel en una coyuntura cultural y política en la cual la Iglesia ejercía, además de su fe, su estatuto de pensamiento en el mundo. Un maestro en teología no es ante todo un maestro de escuela, sino un constructor de la fe, que da al evangelio de Cristo su expresión orgánica y su arquitectura pública en la *ciudad terrenal, la cristiana y la profana.*

Cuando Tomás empieza su *Suma,* en el curso de 1259, la atención de los pensadores cristianos acaba de ser despertada por el descubrimiento de las ambigüedades profundas del aristotelismo; los mismos que declaraban públicamente el deseo de introducirlo en la cristiandad, como Alberto Magno más de quince años atrás, experimentaban qué problemas planteaba su interpretación, sobre todo en aquel momento en que el *corpus* aristotélico completo, a pesar de las prohibiciones anteriores, estaba inscrito entre los libros de enseñanza de la universidad (1255). Los numerosos manuscritos que nos quedan de este *corpus* demuestran, por su sobrecarga de glosas interlineares o marginales, el tenaz refinamiento con el que los maestros se entregaban a exégesis rivales sobre la literalidad del texto. La lectura de diferentes intérpretes, filósofos árabes precisamente, empezaba a denunciar los equívocos latentes de esta obra; Averroes en particular, que veinte años antes era considerado aún inocentemente como un «muy noble filósofo, maestro de pensamiento» (Guillermo de Auvernia, obispo de París), inquietaba en la medida en que se iba tomando conciencia de su obra.

Sin experimentar todavía la seducción que diez años más tarde desencadenó, con Sigerio de Brabante, la crisis violenta del «averroísmo latino», se captaba la calidad y el peligro, conjuntos, de esta

obra, al menos en lo que se refería a ciertas posiciones sobre la naturaleza y el destino del hombre.

Así, pues, a partir de entonces la cristiandad tendrá que encararse con el islam en dos frentes. Geográficamente, en el plano misionero, el debilitamiento de la presión de los moros en España favorecía la libertad de movimientos de los cristianos y hacía posible una cruzada que no fuera solamente guerrera, sino doctrinal en un diálogo apologético. Intelectualmente, en el plano de una civilización árabe que vehiculaba el patrimonio de la ciencia y de la filosofía griegas, amenaza y atracción actuaban en forma simultánea y paralela al descubrimiento y la traducción de dicha literatura árabe. El siglo XIII veía la modificación de la gran estrategia de la cristiandad: el espíritu misionero y la crisis de la alta cultura se encontraban en una misma problemática. Los teólogos catalanes se sitúan en esta interferencia: por una parte, el movimiento misionero evoluciona entonces hacia un tipo nuevo, porque el islam se revela no ya como una amenaza militar violenta solamente, sino también como una civilización superiormente rica; por otra parte, la entrada de Aristóteles abre a los cristianos, gracias al islam, una visión científica del universo, alejada de la imaginería religiosa de la Biblia. Los teólogos de los países catalanes se hallan así en una encrucijada única. Nos equivocaríamos si opusiéramos las informaciones que nos vienen de los medios misioneros y las procedentes de los medios intelectuales contemporáneos.

Desde luego, a la apologética antiislámica hay que añadir la apologética antijudía, presente ya en el siglo anterior. La beligerancia apologética se intensifica a mediados del siglo XIII, no necesariamente para seguir el ejemplo de lo que se hacía más allá de los Pirineos. En Francia, ciertamente, tuvo lugar una reacción antisemita que acabó con la muerte de muchos judíos. Al parecer fue provocada por las denuncias contra el *Talmud* del judío renegado Nicolás Donin. En 1240 se celebró en París una controversia pública entre Donin y cuatro rabinos que acabó con la condena pública del *Talmud* y la orden de quemar todos los textos rabínicos. Jaime I, aconsejado por Ramón de Penyafort, convoca una disputa pública similar a la de París, que se celebra en Barcelona en 1263. La protagonizan el judío converso, que se hizo dominico, Pablo Cristiano por parte católica[4], y por parte judía el rabino Mosé ben Nahman. Los resultados no fueron tan desastrosos para la parte semita como en Francia. Al final, una comisión de teólogos, compuesta por Ramón de Penyafort, Arnau de Segarra (prior del convento de Santa Catalina), el franciscano Pedro de Génova y Ramón Martí, recibe el encargo de examinar los textos del rabino. La sentencia se limitó a ordenar que fueran expurgados de estos textos los pasajes ofensivos a los dogmas cristianos[5]. A raíz de la controversia Jaime I publicó una serie de disposiciones para facilitar la propaganda cristiana entre los judíos y los moros, urgiéndoles a que escucharan los sermones de los padres predicadores, que los escucharan con mansedumbre, que les dieran debida respuesta y que presentaran sus libros a Pablo Cristiano, siempre que se los pidiera. La otra controversia pública con los judíos que se hizo famosa fue la llamada «disputa de Tortosa», en 1413, fecha que supera los límites convencionales del presente capítulo, pero que cae de lleno en el ambiente creado a partir de las matanzas de 1391. Esta gran controversia ha sido objeto de una monografía especial, de dos volúmenes, debida a Antonio Pacios López. El segundo, con el texto completo de la disputa, que representa una notable aportación a la controversística, y el primero, con un estudio en el que los precedentes y las circunstancias históricas de aquella controversia, que tuvo como principales protagonistas al mismo Benedicto XIII y al convertido Jerónimo de Santa Fe, no quedan quizá suficientemente averiguados[6].

Los artífices de esta tarea, misionera e intelectual a la vez, fueron los frailes mendicantes, sobre todo los dominicos, que tuvieron un papel importante en la actividad político-religiosa del país. Gracias a su apertura europea, consiguieron que el nivel teológico de Cataluña no fuese tan pobre como le correspondería por la falta de facultades de teología. No se puede olvidar la comprobación del padre Batllori: «Una historia estrictamente teológica reflejaría la pobreza originada

4. L. Robles, *Escritores dominicos de la corona de Aragón (s. XIII-XIV)*, RHCEE 3 (1971) 57-88; cf. J.M. Coll, *Las disputas teológicas en la edad media*, «Analecta sacra tarraconensia» 20 (1947) 77-102.

5. J.M. Millàs Vallicrosa, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona*, «Anales de la Universidad de Barcelona», Barcelona 1940, p. 25-44; C. Rotham, *The disputation of Barcelona (1263)*, «The Harvard theological review» 43 (1950) 117-144; E. Smilévitch - L. Ferrier, *Nahmanide. La dispute de Barcelone*, Lagrasse 1984.

6. *La disputa de Tortosa*, Madrid-Barcelona 1957.

por el retraso con que llegaron a la Península las facultades de teología. Y una historia de la teología en un sentido demasiado amplio vendría a coincidir o con la historia de la filosofía o con otras parcelas de la historia general de la cultura»[7].

Es cierto que, desde la última parte del siglo XII, algunos prelados y congregaciones capitulares se interesaron por la promoción cultural de sus clérigos, con oportunas ayudas económicas. Los nombres de estudiantes catalanes y aragoneses son numerosos en las facultades de París, Bolonia, Toulouse y Montpellier, ciudades, principalmente las dos últimas, de fácil acceso desde cualquier parte del reino[8]. Quizá la facilidad de acceder a estos centros del otro lado de los Pirineos contribuyó al retraso del nacimiento de una universidad autóctona en los territorios de la corona. Así Jaime I se interesa mucho por el Estudio de Montpellier aprobado por Nicolás IV en el año 1298[9].

Hasta el año 1300 no fundó Jaime II el Estudio general de Lérida, centro geográfico aproximado de los dominios de Aragón, después de obtener de Bonifacio VIII los mismos privilegios que tenía el de Toulouse[10]. Pero esta primera universidad tuvo un desarrollo difícil a causa de la penuria económica; el fundador, en lugar de dotarla convenientemente, encargó su sostenimiento al municipio y a la Iglesia de Lérida, impotentes por sí mismos. A menudo el reparto igualitario de las funciones ejecutivas entre el capítulo, el municipio y el Estudio provocaron conflictos, como también la presencia de distintas nacionalidades (a lo largo del primer siglo, el cargo de rector era ejercido alternativamente por catalanes y aragoneses).

La universidad tardó mucho tiempo en contar con la enseñanza oficial de la teología. Hasta 1430 no concedió Martín V al Estudio de Lérida la facultad de teología. Esta actitud negativa de los papas respecto a la creación de facultades de teología en Lérida no fue un fenómeno aislado: se produjo en otras universidades hispanas de la época, cosa difícil de explicar[11].

En 1349 Pedro III funda el Estudio general de Perpiñán el cual, según el diploma fundacional, comportaría la enseñanza de la teología, derecho canónico y civil, y también las artes. Clemente VII, al confirmar este Estudio general en el año 1379, excluye explícitamente la docencia de la teología y menciona en su lugar la medicina. El mismo Pedro III crea en 1354 el Estudio general de Huesca, en contra de los intereses de Lérida. Aunque los papas no aprobaron la facultad de teología de la Universidad de Huesca, Pablo II hará referencia a la misma como una realidad cuando restaure la mencionada universidad en 1464.

A pesar de que una vez conquistada Valencia, Jaime I, conjuntamente con Inocencio IV (1254), quiso erigir en la ciudad un Estudio público, la empresa fracasó. Este intento prematuro del Conquistador tardaría dos siglos en convertirse en realidad. En efecto, en la segunda mitad del siglo XIII se constituyen estudios particulares en el Reino de Valencia, que con el tiempo formarían el punto de partida de la primera Universidad de Valencia. Así, en el año 1259, el obispo Andrés de Albalat instituyó la primera escuela catedralicia, en donde un maestro ofrecía enseñanzas de gramática a la clerecía. Otro prelado, Raimundo Gascón (1312-1348), creó en 1345 una cátedra permanente de teología, que fue regentada por los dominicos hasta el 1443, fecha en que pasó a manos del clero secular. El cardenal obispo Jaime de

7. M. Batllori, *La cultura catalano-aragonesa durant la dinastia de Barcelona 1162-1410. Corrents actuals de la investigació;* en *VII Congreso de historia de la corona de Aragón,* Barcelona 1962, p. 357: este estudio ha sido incorporado al resumen de M. Batllori, *Orientacions i recerques, segles XII-XX,* Montserrat 1983, p. 11-79.

8. Cf. L. Batlle Prats, *Estudiantes gerundenses en los estudios generales,* «Hispania» 7 (1947) 179-211.

9. Cf. C.M. Ajo G. y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas* I, Ávila 1957, con copiosa y utilísima bibliografía. Sobre El Estudio general de Montpellier en la hispanidad ultrapirenaica, véase las p. 207-210.

10. Cf. o.c. en la nota anterior, la Universidad de Lérida es estudiada como «La Universidad de la corona de Aragón» (p. 213-217) de una manera más sumaria de lo que nos había permitido esperar la bibliografía inicial del volumen; en dos páginas se despacha la «teoría luliana de la enseñanza» (p. 229-230, paupérrimas de fuentes y de literatura) y se examinan las ordenaciones de Lérida (p. 233-237); para pasar al «Estudio general de Perpiñán en la hispanidad ultrapirenaica» (p. 241-248) y a la «Universidad del reino de Aragón» (p. 248-254), la de Huesca. Hoy las noticias sobre el Estudio general de Lérida son abundantes gracias a las aportaciones de dos leridanos, Ramon Gaya i Massot († 1959) y Josep Lladonosa.

11. El problema de la posición refractaria de los pontífices medievales frente a la creación de nuevas facultades de teología, fuera de las de París y Tolouse, fue investigado por M. Andrés en sus trabajos *Las facultades de teología españolas hasta 1575,* en *Anthologica annua* II, Roma 1954, p. 123-178; *Las facultades de teología en las universidades españolas (1396-1868),* «Revista española de teología» 28 (1968) 319-358. Al parecer, hay que buscar la causa de ello en el peligro de que la multiplicación de las facultades teológicas acarreara también la multiplicación de las herejías. Ésta habría sido la verdadera razón, más que la presión de esas dos ciudades francesas por conservar su monopolio.

Aragón (1369-1396) abre una cátedra de derecho canónico en el palacio episcopal. Su primer titular o rector fue Bonifacio Ferrer, hermano de san Vicente Ferrer y discípulo del conocido jurista Baldo de Ubaldis. A principios del siglo XV, san Vicente Ferrer hará todo lo posible por reunir estas diversas escuelas de la ciudad en una sola institución con sede propia. Lo consiguió y el primer emplazamiento del nuevo Estudio estuvo en la casa de Pedro Vilaragut. En 1412 se aprueban sus estatutos y a finales del siglo, al ser elegido papa Rodrigo de Borja, que había sido titular de la sede de Valencia, se piensa ya en la creación definitiva de la universidad. En 1500 Alejandro VI expide la bula fundacional y dos años más tarde Fernando el Católico confirma la nueva universidad. Pero estamos ya en el siglo XVI.

Esta penuria universitaria en orden a la teología, como hemos insinuado, queda suplida en parte por la actividad de los mendicantes, dominicos y franciscanos, sensibles a las principales corrientes en vigor en la Europa occidental. Las frailes mejor preparados frecuentaban, en efecto, los grandes estudios europeos: París, Oxford y Bolonia sobre todo, y algunos ejercían en dichos centros un magisterio fecundo.

Además, cada convento procuraba dar a sus frailes una formación seria para ejercer la función apostólica. Los dominicos, especialmente, tuvieron mucho interés en crear estructuras académicas que respondieran a las exigencias de la propia orden. Todos los conventos tenían un «estudio conventual», con maestro y prefecto, donde podían iniciarse en la teología. Todas las provincias tenían además un «estudio general provincial» donde los frailes profundizaban los planes académicos vigentes entonces. La elite intelectual de la orden acudía además a alguna ciudad universitaria, especialmente al convento parisino de Saint-Jacques, para completar el ciclo académico con el título superior de *magister*[12].

La organización escolar y las tendencias culturales de los franciscanos, en general, fueron bastante similares a las de los dominicos. En sus comienzos se mostraron también bastante reacios a los estudios de las ciencias profanas. En las controversias surgidas dentro de la orden por esta problemática, las provincias hispánicas manifestaron

12. Para las investigaciones de B. Geyer, *Die pariser Dominikanerlehrer um 1315 nach der Hs. Barcelona Catedr. 35*, «Archivum fratrum praedicatorum» 12 (1942) 304-306, sabemos que en Cataluña se seguía con interés europeo las lecciones de los grandes maestros dominicos de la facultad teológica de París.

tendencias de mayor apertura, defendiendo los estudios de las disciplinas no estrictamente teológicas por el hecho de considerarlas propedéuticas para la teología y complementarias de la misma formación teológica. Hasta el siglo XIV, los franciscanos no podían acceder al grado de *magister* en ningún estudio general.

En Barcelona, el convento de Santa Catalina (dominicos)[13] y el de San Nicolás (franciscanos)[14] sobresalieron por su nivel cultural, del cual dan prueba sus bibliotecas bien surtidas, a juzgar por las noticias que de ellas tenemos[15]. Hoy la aportación de los estudiosos, entre los dominicos y los franciscanos, nos permite reconstruir bastante bien el ambiente de aquella época privilegiada. Según el padre Batllori, el interés en valorar la aportación franciscana tiene una razón profunda[16]: la necesidad que los franciscanos de Cataluña han sentido de completar la visión unilateral y parcial que *La tradició catalana* del obispo Torras i Bages había divulgado, con el alto prestigio de su autor.

Partiendo del apriorismo —actualmente superado por obra conjunta de pensadores (Ferrater Mora) y de historiadores (Vicens Vives)— de que el *seny* (buen juicio) era el rasgo característico del pueblo catalán, más que la dialéctica y trágica convivencia del *seny* y del *arrauxament* (buen juicio o cordura, por una parte, y arrebatamiento o precipitación, por otra), el doctor Torras i Bages había proyectado aquel *seny* ideal y absoluto en la orden dominicana —particularmente en san Ramón de Penyafort— y sobre la clásica escuela jurídica catalano-valenciana de los siglos XIV y XV. Resultaba natural, pues, que los eruditos de las diferentes órdenes franciscanas, consciente o inconscientemente, quisieran completar una visión tan unilateral.

La producción literaria de las demás órdenes mendicantes durante el siglo XIII no es abundante. Quedan pocas noticias sobre autores de esa centuria. En la orden carmelitana destacan Berenguer Tobías († 1290), Antonio de Gerona († 1330) y sobre todo Guido Terrena (ha-

13. Cf. la obra básica y clásica de Fr. Diago, *Historia de la provincia de Aragón de la orden de predicadores*, Barcelona 1599.

14. Cf. P. Sanahuja, *Historia de la seráfica provincia de Cataluña*, Barcelona 1959, p. 50-54.

15. T. y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid 1939, p. 76-68.

16. Art. cit. en la nota 7, p. 379.

cia 1275-1342), del que tendremos ocasión de hablar. Los dos primeros fueron profesores de filosofía y teología, y sus obras analizan temas relativos a estas disciplinas[17].

La orden de la Merced, en las *Constituciones* de 1272, pide que sus frailes sean «sabios en teología». Sin embargo, no tuvieron autores brillantes hasta finales del siglo XIV. Juan de Ller († 1290) redacta una vida de san Pedro Nolasco, de quien había sido compañero, y la vida de santa María de Cervelló, la primera monja mercedaria. Pedro de Amer († 1301) escribe también una vida de san Pedro Nolasco y compila las primeras *Constituciones*[18]. La obra del valenciano Arnau Pons, *Diàleg entre l'ànima i el Creador*, y los otros dos opúsculos sobre la oración mental, son una buena aportación a la historia de la espiritualidad de la época[19]. San Pedro Pascual († 1300) puede considerarse como la figura más sobresaliente de la orden durante este primer siglo de historia[20].

Entre los agustinos destaca el valenciano Bernardo Oliver († 1348), escritor prolífero en obras de carácter apologético teológico, pastoral y ascético. A través de él el tomismo se hizo presente en las filas de los agustinos.

Los dominicos y los franciscanos catalanes en seguida hicieron propias las orientaciones generales emanadas de sus respectivos órganos de gobierno, y establecieron en muchos conventos la enseñanza de lenguas distintas del latín y de la vulgar, especialmente el árabe y el hebreo.

Los dominicos prestaron gran interés en la fundación de sus *studia linguarum*, fieles a las orientaciones de los generales de su orden. El cuarto general, Humberto de Romans (1254-1263), manifestó su interés por los estudios lingüísticos como instrumento indispensable para equipar a los misioneros. Estas orientaciones fueron bien secundadas por san Ramón de Penyafort; antes de morir (1275), y gracias a su impulso, se abren dos importantes *studia linguarum*: el de Túnez

17. Algunas referencias sobre estos autores en E. Llamas, *Teólogos carmelitas españoles pretridentinos*, RHCEE 3 (1971) 365-393.

18. Cf. V. Muñoz, *La teología entre los mercedarios españoles hasta 1600*, RHCEE 3 (1971) 396-399.

19. J.M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mística española*, Burgos 1961, p. 357; G. Placer, *Bibliografía mercedaria*, Madrid 1968, n. 4742-4745.

20. J. Pikaza, *Notas para un estudio de los filósofos y teólogos de la Merced en España*, «Estudios mercedarios» 26 (1970) 473-477.

y el de Murcia. Posteriormente se crearán otros tres más: los de Barcelona, Valencia y Játiva[21].

El *Studium* de Barcelona tuvo como rector a Ramón Martí. Arnau de Vilanova, cuando componga el *Tetragrammatum* (1292), afirmará haber adquirido sus conocimientos de hebreo en el *studium hebraicum* del gran polemista catalán.

Una buena parte de los misioneros franciscanos conocía también el árabe. Pero la orden no fue capaz de organizar academias de lenguas con la categoría de los *studia linguarum* de los dominicos.

La política de apertura lingüística puesta en marcha por los mendicantes del país, y de otras partes de la Iglesia, se consolidó de una manera sistemática y oficial en el concilio de Viena del Delfinado (1311-1312). La constitución *Inter sollicitudines* prescribe la creación de cátedras de lenguas orientales (árabe, hebreo y caldeo) en las principales universidades de la cristiandad (Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca). En esta decisión conciliar, tuvo mucho que ver Ramón Llull. Él había fundado en 1276 en Mallorca el colegio de Miramar para el estudio de las lenguas orientales.

Los *studia linguarum* no sólo prepararon misioneros para predicar con sencillez el evangelio a musulmanes y a judíos, sino también a los principales representantes de una corriente apologética y polemizante, muy intensa a lo largo de la segunda mitad del siglo. En realidad, la ideología de cruzada tardaría tiempo en ceder a los imperativos de una actuación verdaderamente misional, basada en el diálogo y el respeto hacia las creencias no cristianas.

En ese momento, las orientaciones doctrinales de las dos órdenes mendicantes más representativas[22] ya estaban bien definidas en Cataluña. En este sentido es luminoso el amplio estudio de J.M. Guix

21. J.M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, «Analecta sacra tarraconensia» 17 (1944) 115-138; 18 (1945) 59-90; íd., *San Raimundo de Peñafort y las misiones del norte africano en la edad media*, «Missionalia hispanica» 5 (1948) 417-457; A. Cortabarría, *Originalidad y significación de los Studia linguarum de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV*, «Pensamiento» 25 (1969) 71-92; íd., *San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas*, «Escritos del Vedat» 7 (1977) 125-154; J. Formentín Ibáñez, *Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y hebreo promovidos por san Ramón de Penyafort*, ibídem, p. 155-176.

22. R. Vidal i Pinell, *Els ordes mendicants als segles XIII-XIV*, «Qüestions de vida cristiana» 105-106 (1981) 15-59, atento al movimiento religioso catalán.

sobre el problema inmaculista visto por los propios teólogos[23], por el hecho de superar el interés de un punto muy concreto y darnos un panorama suficientemente completo de las diferentes escuelas teológicas e incluso de su proyección en el mundo de los escritores no teólogos, sin excluir los laicos. Se manifiestan a favor de la inmaculada concepción de María: Ramón Llull, las obras atribuidas al mercedario san Pedro Pascual, y el pseudo-lulista valenciano de donde brotó el *Libre de Benedicta Tu;* el fraile menor catalán Pedro Tomás y fray Juan Bassols, de la misma orden y probablemente también catalán; el carmelita de Barcelona, fray Francisco Martí, el lulista aragonés del final del siglo XIV y autor del *Libro de la concepción virginal* y, ya en el siglo XV, otros teólogos también, con la figura sobresaliente de Felipe de Malla, cuya elaborada doctrina será preciso estudiar, la del barcelonés Juan Palomar y la de Jaime Pérez de Valencia[24].

Adversarios de la concepción inmaculada fueron el carmelita de Perpiñán Guido Terrena y los dominicos Juan de Monzón y Nicolau Eimeric[25]. Dudosos, fray Guillem Rubió de la orden de frailes menores, y san Vicente Ferrer, de la de predicadores.

He aquí delineadas todas las escuelas y los diferentes matices dentro de cada una de ellas, formadas por verdaderos teólogos de oficio. Además, se añaden a su favor los reyes de Cataluña y Aragón desde Pedro el Ceremonioso hasta Juan II; una serie de otros escritores, como Eiximenis y Bernat Metge dentro del siglo XIV, e Isabel de Villena, Jaime Roig, Juan Roís de Corella, Pedro Vilaespinosa y tantos otros en el siglo XV, aparte de muchos testimonios de la cultura popular y de las bellas artes.

23. J.M. Guix, *La Inmaculada y la corona de Aragón en la baja edad media*, «Miscelánea Comillas» 22 (1954) 193-326. Véase, además, J. Perarnau, *Política, lul·lisme i cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Puríssima, els anys 1415-1432*, «Arxiu de textos catalans antics» 3 (1984) 59-191.

24. Hay que notar que en esta época el tratado más acabado sobre la Inmaculada aparece en el ámbito castellano y se debe a Juan de Segovia (1395-1458), profesor en Salamanca desde 1422-1435, enviado después a Basilea como orador de la Universidad.

25. Está influido por Nicolau Eimeric, el autor dominico de la *Brevis compilatio utrum beata et intemerata virgo Maria in Peccato originali fuerit concepta;* véase J. de Puig Oliver en «Arxiu de textos catalans antics» 2 (1983) 241-381.

I. San Ramón de Penyafort[26]

La figura rica y coherente de san Ramón de Penyafort ha sido estudiada desde diversos ángulos: como canonista[27], como moralista[28] y como hombre influyente en su época[29]. Sin duda no fue un especulativo; su intelectualismo se ha considerado primordialmente práctico[30], lo que explica su proyección en el despliegue teológico sobre todo de sus hermanos, los dominicos catalanes. Tal caracterización sería unilateral, si menospreciara la verdadera dimensión de universalidad que le corresponde a causa de su obra teológico-moral y jurídica.

Nació en Santa Margarida del Penedés, hacia el año 1185. Hijo del caballero Pedro Ramón de Penyafort, señor del castillo de Penyafort, y de Saurina. En 1204 era clérigo y *scriptor* de la catedral de Barcelona. Estudió cánones en la Universidad de Bolonia, donde ejerció también el profesorado (1217-1222). De nuevo en Barcelona

26. Es también muy útil la obra de F. Valls i Taberner, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona 1936. Para su obra, cf. A. Teetaert, *La doctrine penitentielle de Saint Raymond de Penyafort*, «Analecta sacra tarraconensia» 4 (1928) 121-281; J. Rius Serra, *San Raimundo de Peñafort. Diplomatario (documentos, vida antigua, procesos antiguos)*, Barcelona 1954; A. García y García, *Valor y proyección histórica de la obra jurídica de San Raimundo de Peñafort*, «Revista española de Derecho canónico» 18 (1963) 233-251; íd., *Peñafort, Raimundo:* en *Diccionario de historia eclesiástica de España* III, Madrid 1973, p. 1958-1959; I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la edad media*, RHCEE 1 (Salamanca 1967) 230; L. Robles, *Escritores dominicos de la corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, RHCEE 3 (Salamanca 1971) 12-53; «Escritos del Vedat» 7 (1977) número monográfico dedicado a san Raimundo de Penyafort.

27. Cf. R. Baucells, *La personalidad y la obra jurídica de san Raimundo de Peñafort*, «Revista española de Derecho canónico» 1 (1946) 6-47; A. García y García, art. cit. en la nota 26; J. López Ortiz, *Aportación de san Raimundo de Peñafort al libro de las Decretales*, Madrid 1975-1976, p. 9-23.

28. Cf. González Martín, *San Ramón de Peñafort, teólogo y moralista para su tiempo y el nuestro*, Madrid 1975-1976, p. 47-75; véase también R. Baucells, art. cit. en la nota 27.

29. Cf. J.M. Font, *Ramón de Peñafort. Influencia del Santo en la sociedad de su tiempo*, Zaragoza 1963; M. Batllori, *Sant Ramon de Penyafort en la història político-religiosa de Catalunya-Aragó*, en *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 37-60.

30. J.B. Manyà, *Sant Ramon de Penyafort entre els intel·lectuals del segle XIII*, «Bon Pastor» 9 (1935) 123.

(1223), fue canónigo y preboste de la seo[31], pero renunció muy pronto a estos cargos e ingresó en la orden de santo Domingo, orden que había conocido en Bolonia. Siguen después unos años de silencio documental. Durante este tiempo debió dedicarse al estudio y a la redacción de algunos tratados, como la *Summa de casibus poenitentiae* o las glosas al *Decreto* de Graciano; acompañó también al legado papal Jean d'Abbeville (1128) en su recorrido por los reinos hispánicos para implantar la reforma y decisiones del IV concilio de Letrán. Le siguió a Roma, donde fue nombrado capellán y penitenciario papal y confesor de Gregorio IX (1230). El papa le encargó la compilación de las llamadas *Decretales* de Gregorio IX o *Liber extra*, que fueron promulgadas en 1234; es la obra que más fama le ha dado y que estuvo en uso en la Iglesia católica hasta el *Código* de derecho canónico de Benedicto XV. También escribió en este tiempo las *Dubitalia cum responsionibus ad quaedam missa ad Pontificem*. En 1235 obtuvo la concesión de la *Regla* agustiniana que normalizaba la orden de la Merced[32], a la que había orientado en sus orígenes. El papa quiso premiarle con la concesión del arzobispado de Tarragona, pero él, cansado y enfermo, renunció a ello, así como a los cargos papales, y se retiró a Barcelona, al convento de Santa Catalina (1236). En la etapa de 1236 a 1238 desplegó gran actividad en los países catalanes: intervino en las cortes de Monzón (1236), levantó la excomunión de Jaime I (1237), que fue gran amigo suyo, intervino en la dimisión del obispo de Tortosa (1237), en la provisión del obispado de Huesca y en el de la isla de Mallorca, recientemente conquistada, además de otras gestiones en plan de juez o de asesor jurídico en temas de herejía y nulidad de matrimonios. En 1239 fue elegido tercer general de la orden dominicana en un capítulo general de la orden en París, donde dispuso una nueva redacción de las *Constituciones*, promulgadas en 1241[33]. Visitó los principales conventos, obtuvo bulas papales para el

31. J. Baucells i Regis, *Documentación inédita de san Ramón de Penyafort y cuestiones relativas al supuesto canonicato barcelonés*, «Escritos del Vedat» 7 (1977) 69-96.

32. Según Batllori, la fundación de la orden de la Merced, envuelta en narraciones legendarias, cuyos documentos son de autenticidad suspecta, se ha convertido en un gran interrogante. «Lo único que parece muy probable es que, encontrándose Penyafort en Roma en el año 1235, intervino en la aprobación de la nueva orden por Gregorio IX» (art. cit. en la nota 29, p. 51).

33. Cf. R. Creytens, *Les Constitutions des Frères prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Penyafort*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 18 (1948) 5-68.

buen desarrollo de la orden y dispuso la plena integración de la rama femenina en la orden. Dimitió en 1240, después de un corto, pero intenso gobierno. Regresó al convento de Santa Catalina de Barcelona, donde vivió treinta y cinco años, haciendo de consejero del rey Jaime I, e interviniendo en todos los asuntos importantes de la vida religiosa del país, hasta el punto de que cuatro obispados (Barcelona, Vich, Lérida y Gerona) fueron regidos por dominicos[34]. Actuó como inquisidor[35] y como asesor jurídico en múltiples casos. Es también notable su obra pastoral y misionera: fundó un *studium* de lengua árabe en Túnez (1245) y otro en Murcia (1266) para la conversión de los musulmanes[36]; a petición suya, Tomás de Aquino redactó el manual apologético *Summa contra gentes*, entre 1259 y 1264. Además de las obras citadas, es autor también de una *Summa iuris canonici*, escrita al parecer entre 1218 y 1221, y de otros pequeños tratados de temas sobre afinidades y consanguinidades matrimoniales o compilación de decretales para uso de los dominicos. Murió en Barcelona en 1275.

Desde el punto de vista teológico, querríamos subrayar dos as-

34. «La simultaneidad de cinco obispos dominicos en la Tarraconense (aquí se tiene en cuenta a Andrés de Albalat en Valencia) no parece que se deba tanto a la influencia directa de san Ramón de Penyafort como a la predilección del arzobispo Albalat por una orden que era una valiosa ayuda tanto para la reforma eclesiástica como para la preservación de la herejía. La reacción de la Iglesia contra ésta ya fue historiada por Johannes Vincke en *Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition: die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bonn 1941; y la difusión del catarismo y del movimiento valdense en Cataluña nos resulta ya mucho más conocida después de los trabajos de Jordi Ventura. En estos estudios, la actuación de san Ramón de Penyafort queda perfectamente enmarcada» (M. Batllori, art. cit. en la nota 29, p. 49).

35. El padre Batllori afirma «que se equivocaría quien intentara deducir la actitud personal de Penyafort ante los herejes de su tiempo de sus obras puramente doctrinales. Hay que controlar siempre su doctrina dogmática y moral, quizá a veces excesivamente juridicista, con su práctica, siempre matizada y deseosa de salvar la buena fe de los demás, sobre todo de las personas sencillas, que podían parecer inclinadas, sin malicia ni responsabilidad, hacia las nuevas corrientes heterodoxas de carácter espiritual y reformista. Así nos lo revelan las orientaciones que envió desde Roma en 1235 al arzobispo electo Guillén de Montgrí sobre el modo de tratar a los herejes de la Tarraconense, y más aún las normas que en el concilio Tarraconense reunido en Barcelona el año 1242 dictó el arzobispo Pedro de Albalat, bajo la inspiración e incluso quizá con la colaboración inmediata del santo» (art. cit. en la nota 29, p. 49). Cf. E. Fort i Cogul, *Catalunya i la Inquisició*, Barcelona 1973, p. 29-33 y 37-41.

36. Véase la bibliografía aducida en la nota 21.

pectos. Su influencia en el rey Jaime I. Gracias a Ramón de Penyafort el rey otorga su protección a los dominicos para que funden escuelas en las ciudades recién conquistadas e impone la predicación en las sinagogas, organiza controversias entre cristianos y judíos y somete a censura los libros rabínicos[37]. Pero Ramón de Penyafort no es solamente quien orienta al rey en una línea de cristiandad. También es el teórico de las relaciones entre cristianos y no cristianos. En sus *Responsiones ad dubia e praxi missionariorum exorta,* Ramón de Penyafort responde a las preguntas formuladas a la curia romana por el prior de los dominicos y el ministro de los franciscanos de Túnez sobre la conducta que han de adoptar los misioneros cristianos en el norte de África. Pero sobre todo en la *Summa de poenitentia* es donde señala minuciosamente las normas que han de regir a los hombres de las tres religiones de Libro con unos detalles rigoristas que responden a la mentalidad de gueto, propia del tiempo. El aspecto más importante, sin embargo, para nuestro tema es la actividad en el interior de la orden de predicadores. En efecto, como maestro general y después como provincial de Aragón, Ramón de Penyafort orientó la labor de los dominicos catalanes hacia la conversión de judíos y musulmanes. A él se debe sobre todo la creación de los ya mencionados *studia linguarum,* las escuelas de árabe y hebreo destinadas a los futuros misioneros[38]. Como fecha fundacional de los *studia linguarum* se suele señalar el 1250, en que el capítulo provincial de Toledo asigna oficialmente ocho dominicos catalanes, entre ellos Ramón Martí, al estudio del árabe.

El presente lugar es propicio para referirnos a la influencia de Ramón de Penyafort en Ramón Llull. Éste le visitó en Barcelona[39] y le pidió consejo sobre sus proyectos misioneros. El estudio del árabe por parte de Llull parece que es fruto de este contacto, que debía estimular sus ideales de escribir «contra los errores de los infieles» y de organizar incluso una cruzada que para él «será sólo un medio destinado no a una conquista meramente territorial y temporal, sino a asegurar la predicación pacífica de los misioneros, quienes previamente tenían que haber asimilado los métodos demostrativos de su arte de convencer y de probar»[40].

No debía ser menor el influjo de Ramón de Penyafort en su hermano de hábito Ramón Martí, novicio dominico en el convento de Santa Catalina, estudiante según algunos en París en el conocido convento de Saint-Jacques, donde al parecer tuvo a san Alberto por maestro y a santo Tomás por condiscípulo. Ramón Martí probablemente conocía bien el árabe, como lo atestiguan sus obras llenas de erudición islámica. Se convertirá en la primera figura del *studia linguarum* de los dominicos. Bien podían escribir los hermanos Carreras Artau que «desde 1250 Ramón Martí se convierte en el ejecutor fiel de la gran empresa cultural concebida por Ramón de Penyafort para la cristianización de los infieles»[41].

Otro aspecto a señalar es la importancia de la *Summa de casibus poenitentiae* escrita a petición de fray Suero Gómez, provincial de España, para facilitar a los dominicos el ministerio de la confesión. A partir del IV concilio de Letrán, de 1215 (canon 21), se abandona la tarifa penitencial y se deja a la libertad del ministro el juzgar la satisfacción impuesta según se estime oportuna en función de las circunstancias. La obra fue escrita con un carácter práctico: se encuentra en ella una orientación doctrinal que permite al confesor valorar los hechos para poder emitir un dictamen. Más que un manual escolar, es una obra primordialmente pastoral. Se poseen dos recensiones de ella: la primera, de 1222 y 1225, y la segunda, escrita entre 1234 y 1236, posterior a la aparición del *Liber extra* o *Decretales* de Gregorio IX. Esta obra, primer manual de teología penitencial escrita en España, estaba destinada a ejercer gran influencia. Josep Perarnau ha analizado once textos catalanes de penitencia (1239-1364)[42] que, en cierto modo, arrancan de la obra de Ramón de Penyafort, a pesar de que al valorarlos afirma que se trata de «exposiciones elementales, comparadas con un auténtico tratado universitario. Ramón de Pe-

37. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, p. 37-39. Cf. también A. Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* Grenoble 1953, p. 53ss.

38. Véase la bibliografía de la nota 21.

39. M. Batllori, *Ramon de Penyafort i Ramon Llull,* o.c. en la nota 29, p. 55-60; J. Tusquets, *Relación de Ramón Llull con san Ramón de Penyafort y con la orden de santo Domingo,* «Escritos del Vedat» 7 (1977) 177-195.

40. M. Batllori, *Ramon Llull i Arnau de Vilanova en relació amb la filosofia i amb les ciències orientals del segle XIII,* o.c. en la nota 29, p. 27.

41. O.c. en la nota 15, p. 149. Para una visión global de la obra de Ramón de Penyafort en este ámbito, cf. P. Ribes Montané, *San Ramón de Penyafort y los estudios eclesiásticos,* «Analecta sacra tarraconensia» 48 (1975) 85-142.

42. J. Perarnau, *Tractats catalans De penitència de sant Ramon de Penyafort (1239) al bisbe de la Seu d'Urgell, Guillem Arnau de Patau (1364),* «Escritos del Vedat» 7 (1977) 259-298.

nyafort abarca en su tratado toda la problemática en una exposición detallada, alude a multitud de *auctoritates,* se encara con las *quaestiones disputatae,* discute las diversas posiciones y da su solución»[43]. Siguiendo las obras presentadas por Perarnau se asiste «al crecimiento de una teología que crece al amparo de un auténtico maestro y se manifiesta viva en un espacio de más de cien años (...), así como al crecimiento de la instrucción popular, y a la simbiosis con las tradiciones culturales paralelas. Es cierto que no se ha producido en este siglo un maestro de la categoría de Ramón de Penyafort, pero la corriente doctrinal crecía y produciría, pocos años más tarde, dos gigantes, uno del pensamiento y otro de la práctica penitencial. Francesc Eiximenis sintetizaría con abundancia las aportaciones medievales en la materia y Vicente Ferrer extendería su práctica a todo el sudoeste de Europa»[44].

II. Ramón Llull[45]

1. *Datos biográficos*

El llamado «Doctor iluminado» es un «escolástico popular e independiente, creador del catalán literario, misionero y apologista de

43. Ibídem, p. 273.
44. Ibídem, p. 284.
45. Obras: el mayor esfuerzo de publicación de la obra latina lo hizo en Alemania Ivo Salzinger, en Maguncia, entre 1721 y 1742; pero la obra quedó muy incompleta. Actualmente se está llevando a término una edición crítica latina (que constará de más de 35 vols.), iniciada por el profesor Stegmüller y patrocinada por el Raimundus Lullus Institut, de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Es la *Raimundi Lulli Opera Latina* (ROL); la obra catalana (ORL) consta de 21 vols., que aparecieron en Mallorca entre 1906 y 1950; existe una selección muy manejable: *Obres essencials,* 2 vols., Barcelona 1957-1960. Hay también textos de obras particulares, como *Arbre de filosofia d'amor,* Barcelona 1980; *Arbre exemplifical,* Palma 1971; *Art notatoria,* Madrid 1978; *Art abreujada de predicació,* Barcelona 1982; *Art breu,* Arenys de Mar 1934; *Blanquerna,* Madrid 1944; *Doctrina pueril,* Barcelona 1972, *Felix de les meravelles,* Barcelona 1980; *Llibre d'amic e amat,* Barcelona 1966 y 1982; *Llibre de les bèsties,* Barcelona 1965; *Llibre de l'Orde de cavalleria,* Barcelona 1980; *Poesies,* Barcelona 1958. Hay que añadir *Obras literarias,* Madrid 1948 (BAC 31) y *Antología,* con prólogo y notas introductorias de M. Batllori, Madrid 1961; *Ramon Llull. Antologia filosòfica,* dirigida por M. Batllori, Barcelona 1984. La bibliografía sobre Ramón Llull es inmensa. Lo más útil es consultar la revista «Estudios lulianos», que desde 1957 publica la Maioricensis Schola Lullistica, de Palma de Mallorca.

la fe cristiana, lógico, sutil, novelista didáctico, poeta y místico a la vez»[46]. Se trata realmente de una personalidad fuera de serie, nacido en Palma de Mallorca en 1235. Hijo de un caballero catalán que acompañó a Jaime I en la conquista de Mallorca, hacia los treinta años de edad sintió la llamada de Dios y, abandonando a mujer e hijos, se lanzó en cuerpo y alma a un original apostolado intelectual.

Llull es un genio autodidacta que asimila gran parte de la cultura de su época. No suele indicar las fuentes de su pensamiento, pero sabemos que conocía algunas obras de Aristóteles, gracias al resumen de ellas que hace para su hijo en el *Libre de doctrina pueril.* La cosmología y la antropología lulianas se nutren de los lugares comunes del peripatetismo medieval; lo mismo cabría decir de su psicología. Pero, a pesar de las adquisiciones realizadas por Llull del aristotelismo escolástico, el núcleo de su pensamiento es inequívocamente platónico. El *Art general* es un modelo de un tipo de metafísica ejemplarista y descendente que, partiendo de Dios, busca sus huellas en el mundo. Conoce también a san Agustín y a numerosos escolásticos (sobre todo a san Anselmo y a los victorinos). A pesar de que las más recientes investigaciones han acentuado la relación de Llull con el mundo occidental, no hay duda de que la tradición hebraica cabalística y la tradición islámica han dejado sus huellas en una obra original

Con todo, hay que citar a E. Longpré, *Lulle, Raymonde,* en DTC IX, París 1926, p. 1072-1141; T. - J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* 2 vols., Madrid 1939-1943; M. Batllori, *Introducción a Ramón Llull,* Madrid 1960; íd., *Ramon Llull en el món del seu temps,* Barcelona 1960; R. Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià,* Mallorca 1961; A. Llinarès, *Raymond Lull, philosophe de l'action,* Grenoble 1963; E.W. Platzeck, *Raimund Llull. Sein Leben. Seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre),* Düsseldorf 1962-1964; íd., *Das Leben des seligen Raimund Llull. Die Vita coëtanea und ausgewählte Texte zum Leben Lulls und seines Werken und Zeitdokumenten,* Düsseldorf 1964; J.N. Hillgarth, *Ramon Llull and lullism in fourteenth-century France,* Oxford 1971; íd., *Lulio, Raimundo,* en *Diccionario de historia eclesiástica de España* II, Madrid 1972, p. 1359-1361; L. Sala Molins, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle,* París-La Haya 1974; E. Colomer, *De la edad media al renacimiento. R. Llull - N. de Cusa - J. Pico della Mirandola,* Barcelona 1975; J. Rubió i Balaguer, *Llull, Ramon,* en *Gran enciclopèdia catalana* 9, Barcelona 1976, p. 322-325; S. Garcías Palou, *El Miramar de Ramón Llull,* Palma 1977; íd., *Ramón Llull y el islam,* Palma 1981; íd., *Ramón Llull en la historia del ecumenismo,* Barcelona 1986; M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* Madrid 1977.

46. E. Colomer, *El pensament català a l'edat mitjana i el renaixement, i el llegat filosòfic grec,* «Espíritu» 27 (1978) 106.

y vasta[47], que abarca unos doscientos cincuenta títulos. Durante los nueve años que, después de su conversión, duró el aprendizaje de las lenguas árabe y latina, de la filosofía y de la teología, se cree que se aprovechó de la biblioteca de los cistercienses de la Real; pero el estudio de sus catálogos ha demostrado que Llull bebió en fuentes que allí no estaban representadas. Quizá las encontró en el convento de los franciscanos e incluso en el de los dominicos de Palma. Hay que pensar, no obstante, que una fuente decisiva en la obra de Llull, de la que no se puede prescindir, fueron sus innumerables viajes. Con su espíritu observador y su capacidad de *maravillarse* aprendió a conocer y a amar a los hombres y las cosas, lo que se refleja de una manera vívida en sus escritos: Llull reinventa cuanto recibe.

Durante aquellos primeros años en Mallorca escribió en árabe —y tradujo después al catalán— tres obras de clara influencia musulmana: la *Lògica* de Algazel, el *Libre de contemplació* y el *Libre del gentil e los tres savis*. Su retiro en la montaña de Randa, dedicado a la contemplación y al estudio, fue decisivo para consolidar sus afanes y propósitos. Sería alrededor del año 1274. Allí Dios le reveló —Llull habla de «iluminación»— el secreto de un arte de convencer que difícilmente podía rebatirse. Fue la primera *Ars magna* o *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. En Montpellier, llamado por Jaime de Mallorca, la obra fue examinada por un teólogo franciscano que la encontró llena de doctrina y de piedad; allí compuso su *Ars demostrativa*. Con los subsidios del rey, fundó en Mallorca el colegio de Miramar, donde tenían que prepararse trece franciscanos con el aprendizaje del árabe y los argumentos del *Ars* para misionar en tierras islámicas.

Llull empezó entonces un increíble recorrido por Europa y el norte de África, durante el cual iba presentando su *Ars* en París, en Montpellier y en todas partes donde quisieran escucharle. Solicitó ayuda a las cortes reales y a la curia papal, donde exponía sus planes de cruzada, sobre todo a partir de 1292[48]; desde 1309 incorpora la preocupación por el racionalismo filosófico de los averroístas, que combate ardientemente.

En lo que se refiere a la reforma de la Iglesia, de la cual habla en

47. M. Batllori, art. cit. en la nota 40, p. 16-21.

48. Cf. A. Oliver, *El agustinismo político en Ramón Llull*, «Augustinus» 21 (1976) 17-35.

Blanquerna y en otras obras, Llull está siempre dispuesto: al lado de los franciscanos[49], simpatiza con los espirituales y los apocalípticos, pero sin comprometerse en ninguno de estos movimientos que, si eran condenados, abandonaba con convencimiento.

Después del concilio de Viena del Delfinado, donde tuvo el gozo de conseguir la creación de cátedras de hebreo, árabe, caldeo y griego en las cinco principales universidades de Europa, siguió un momento de desengaño, al ver que ni reyes ni papas se comprometían demasiado con sus ideales. A la ilusión por su *Ars* y por el colegio de Miramar, hay que añadir una tercera: dar la vida por la causa que defiende. Octogenario ya, emprende un nuevo viaje al norte de África, donde se sitúa la leyenda de su martirio, leyenda datable del siglo XV. De regreso a Mallorca, murió probablemente en 1316.

2. *Aproximación a la obra teológica de Ramón Llull*

La obra teológica de Ramón Llull no se puede desconectar de su vida y de sus ideales de convertir a judíos y musulmanes. Es justo afirmar, como lo hace el padre Colomer, que en Llull el misionero precede al pensador y al escritor[50]. Le mueven tres motivaciones básicas. En primer lugar, el amor de Dios y el celo de su gloria; después, la voluntad de ayudar a tantos infieles que, según él, se pierden por

49. Con una temática mucho más amplia que la apuntada aquí, cf. A. Oliver, *El beato Ramón Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV*, «Estudios lulianos» 10 (1966) 47-55; 11 (1967) 89-119 y 13 (1969) 51-65.

50. E.Colomer, art. cit. en la nota 2, p. 63. La dimensión misionera de Llull ha sido objeto últimamente de la atención de los estudiosos. Véase A. Bonner, *La situación del Libre del gentil dentro de la enseñanza luliana en Miramar, Actas del II Congreso internacional del Lulismo* I, Ciudad de Mallorca 1979, p. 49-55; J. Stöhr, *Missionsvorstellung in Llulls Spätschriften*, ibídem II, p. 139-154; W.W. Artus, *El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Llull y la filosofía musulmana*, ibídem II, 155-197; M. Nicolau, *Motivación misionera en las obras de Llull*, ibídem II, 117-130; J.J.E. Gracia, *El misionero como filósofo*, ibídem II, 131-137; B. Orizio, *Orientamento comparativo della pedagogia missionaria di Raimondo Lullio*, «Estudios lulianos» 23 (1979) 137-153; M. Batllori, *Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo*, en *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*, Asís 1979, p. 189-211; Ch.E. Dufourq, *La Mediterranée et le christianisme. Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionaire de Ramon Llull*, «Estudios lulianos» 24 (1980) 5-22; R. Sugranyes de Franch, *L'apologétique de Raimond Lulle, vis-à-vis de l'Islam*, Toulouse 1983 («Cahiers Fanjeaux» 18), p. 373-393.

ignorancia; finalmente, el deseo de convertir en realidad aquella idea medieval de unidad religiosa de la humanidad en una cristiandad universal. Si el motivo de su acción fue siempre el ideal de unidad, su pensamiento será un método para convertir la diversidad en unidad. En esta línea, Ramón Llull se da cuenta de que el único camino para un diálogo fructífero entre los creyentes de las tres religiones monoteístas es partir de lo que les une y que, según él, es la razón.

De este modo se explica que responda a la tendencia racionalizante, tanto del reciente pensamiento musulmán como judío, representados especialmente por Averroes y Maimónides, como de la misma teología cristiana del siglo XII, caracterizada por san Anselmo y los victorinos, que no habían alcanzado aún la posición tomista en la solución del problema de la relación entre la fe y la razón. Llull fue siempre un autodidacta y en el mundo de la teología representa un pensamiento de línea agustiniana más bien rezagado respecto al de sus contemporáneos, un pensamiento más propio del siglo XII que el siglo XIII[51]. «Piensa, a final del XIII, como si no hubiesen existido Alberto Magno ni Tomás de Aquino»[52]; no ha superado el horizonte teológico del agustinismo pretomista.

Sin embargo, el pensamiento de Llull es coherente y vivo: en efecto, como sistema vivo, la visión luliana se desarrolló en el tiempo, y su versión definitiva en el *Libre de l'ascens i descens de l'enteniment* (por ejemplo) no es la misma que se encuentra que el *Libre de contemplació* (obra primeriza, aunque sea probablemente la más grandiosa de todas las que escribió). Pero todas las etapas de su evolución se formaron dentro del mismo marco ideológico donde se hacen presentes ciertas ideas ya específicamente lulianas; en primer lugar, la bien conocida doctrina de las «Dignidades» divinas: la bondad, la grandeza, la gloria, etc., grupo de principios o atributos esenciales que coinciden entre sí y con Dios mismo, y también la doctrina subordinada de los principios relativos; y en segundo lugar, la de los principios correlativos, doctrina que se fue desarrollando a lo largo de la obra luliana.

La doctrina de los correlativos siempre estuvo implícita en la de las dignidades, y deriva de la concepción luliana de Dios como esencialmente activo. Todas las dignidades son, pues, activas también, y

51. M. Batllori, art. cit. en la nota 40, p. 20.
52. E. Colomer, art. cit. en la nota 2, p. 65.

porque solamente «es cumplida aquella obra que es de la esencia del operante y operable y operado»; cada una de las dignidades se despliega en una terna de agente, paciente y acto (sus «correlativos»), sin los cuales no podría darse la acción. Esta triplicidad fundamental de las dignidades es la base de toda la doctrina trinitaria luliana: impresa sobre la Creación por las dignidades, le da una estructuración radicalmente trinitaria. La red de las relaciones activa de las dignidades constituye la estructura del ser y al mismo tiempo la estructura permanente de toda ciencia humana: una armadura común con la que debían relacionarse todas las ciencias particulares.

Ninguna de estas ideas lulianas, sin embargo, puede sostenerse de un modo aislado y conviene estudiarlas siempre dentro del marco ideológico de la edad media. Este marco consistía en una serie de lugares comunes, según señala R. Pring-Mill[53]. La edad media fue la gran época de los lugares comunes, que lo eran no sólo por ser los más utilizados, sino sobre todo porque entonces todo el mundo los creía plenamente. Valían, pues, como argumentos generales, útiles en la discusión, y para la conducta de vida. Además, vinieron a ser como puntos de vista generales sobre los grandes temas de la realidad, y fueron una de las argamasas de mayor valor para construir el gran edificio que fue el mundo medieval, que contribuyó a la famosa universalidad de aquella época: su validez sobrepasaba las fronteras interiores del cristianismo, y también las exteriores. En su sentido más amplio, la universalidad de la edad media tenía que ser una universalidad que incluye todas las demás culturas religiosas monoteístas, y las incluye a causa de su mutua dependencia ideológica, herencia de la antigüedad.

Personalísimo fue lo que Ramón Llull construyó sobre este substrato, pero creo que él contaba siempre (para propugnar los elementos originales de su visión) con la aceptación previa de los lugares comunes que lo sostienen. Es la base de su apologética: las principales características diferenciales del cristianismo, frente al judaísmo y el islam, eran las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación, y —bien mirado— casi toda la apologética luliana se reduce a demostrar que, si se aceptan aquellos lugares comunes, como consecuencia lógica (según lo veía él), habrá que aceptar tanto la Trinidad como la Encarnación, dogmas que cuadraban con aquel marco y lo explicaban.

53. *El microcosmos lullià*, Palma de Mallorca 1961, p. 41-49.

Podemos decir, aunque sea sólo de una manera bastante general, que todos los sistemas conocidos directamente por Ramón Llull y sus contemporáneos (de cualquiera de las tres religiones) eran sistemas que intentaban establecer una combinación de aristotelismo y platonismo para explicar el universo de una manera compatible con la fe en un solo Dios omnipotente. Había quedado para los neoplatónicos la producción de una visión general auténticamente compatible con el monoteísmo mahometano, judío y cristiano, y el principal legado del neoplatonismo a las tres culturas religiosas citadas fue una cierta idea general de la organización y la estructura del mundo que fue aceptada por la mayoría de los pensadores —ya fuesen filósofos, teólogos u hombres de ciencia—, y por casi todo hombre educado, no sólo durante la edad media, sino incluso hasta el siglo XVIII. Esta idea general fue la concepción del universo como escala de las criaturas, idea que quizá no encontró nunca una afirmación más enérgica que en la visión cosmológica luliana.

El concepto de la escala de las criaturas se encontraba en el centro de la visión medieval del mundo y comprendía tres ideas esenciales (reflejadas todas ellas en las obras de Llull): la idea del orden, la idea de la jerarquía y una visión de la creación como constituida por una serie de planos superpuestos, que reflejan todos ellos el mismo original o ejemplar divino, y conservan, por tanto, una relación analógica entre sí. Cada plano era una distinta semejanza o significación de su Creador, que podía servir al hombre como espejo en el que contemplar a su Dios. En palabras de Llull: «Preguntaron al amigo:... —¿Quién es tu maestro? —Respondió, y dijo que las significaciones que las criaturas dan de su amado», y añadía en otro versículo del *Libre d'amic e amat* la frase «porque todas las cosas visibles me representan a mi amado».

Dentro de esta visión jerárquica del ser como una escala, el mundo se dividía en toda una serie de escalones distintos, siete de ellos por debajo de Dios en la visión luliana: los ángeles, el cielo, el hombre, la potencia imaginativa, los animales sensibles, las plantas y los seres inorgánicos inanimados. El hombre quedaba ligado a los peldaños inferiores por su participación en las diversas naturalezas gracias a su cuerpo, y por su alma se ligaba a los ángeles y a Dios mismo. Esta estructura jerárquica del universo total se reflejaba en el interior de cada uno de los peldaños de la escala de las criaturas, como gradación dentro de las clases de criaturas correspondientes a cada grado, y se

reflejaba también en no menos de otras tres series de correspondencias: la estructura de la sociedad se relacionaba analógicamente con la visión general del mundo, y ambas tenían el aspecto de un organismo vivo, herencia de la antigua tendencia griega a ver síntomas de vida en la regularidad de los fenómenos naturales y a explicar el organismo cósmico en términos de animación, donde hoy se suelen ver más bien los reflejos de una organización mecanicista.

Había, por tanto, correspondencias precisas y analógicas entre el orden de la sociedad y el orden macrocósmico de la naturaleza, entre el orden macrocósmico y el microcosmos del organismo humano, y, para completar el triángulo lógicamente, entre el organismo humano y el organismo social o «cuerpo político»: el rey era algo más que metafóricamente la «cabeza» de su reino, con las diferentes partes de la sociedad que regía vistas como diferentes órganos del cuerpo humano. Para nosotros, decir esto ya no es más que una metáfora; para la edad media, en cambio, la analogía era evidente y real y formaba parte de la estructura básica del mundo. Estas series de correspondencias servían para unificar la visión medieval del mundo en un grado de sistematización analógica que nos resulta difícil de comprender hoy, y dentro de esta visión universal la visión específicamente luliana se distingue por llegar a estructurar la creación entera más sistemáticamente aún.

La visión luliana, firmemente definida y limitada por estos lugares comunes admitidos por los partidarios de las tres religiones monoteístas, está definida y limitada más estrictamente por la serie de lugares comunes, no ya de la filosofía en general, sino de la teología diferencialmente cristiana. Restringiéndonos más aún, podemos decir que también está delimitada por un cierto marco de ideas ya característicamente diferenciado incluso dentro de la visión cristiana, que pertenece plenamente a la tradición agustiniana y que vemos en las obras de san Anselmo, de los victorinos y de san Buenaventura. Tenemos, pues, por decirlo así, un triple marco de zonas ideológicas: dentro de la visión general que comprendía la herencia común de las tres religiones, está el marco diferencialmente cristiano de la teología católica, y dentro de éste, el marco más restringido aún de la tradición agustiniana.

Restringido, sí, pero no restringente: porque la fuerza de esta tradición da impulso a todas las ideas ya personales de Llull. Toda su visión peculiar se incluye dentro de la visión trinitaria del universo

agustiniano; pero, impulsado por el vigor de esta tradición y por la violencia de su conversión y de su celo misionero, fue elaborando realmente un sistema complicadísimo que no hubiera podido ser anticipado por sus predecesores: nos describe un universo integrado y sostenido por aquella complicada red de relaciones activas, basadas sobre la interacción de los correlativos que se despliegan de las dignidades divinas. Esta red se impone sobre el universo tradicional, el cual ya estaba integrado por la idea de la escala de las criaturas, por las teorías de los cuatro elementos y de las esferas celestiales, y por los paralelismos del microcosmos y el macrocosmos y de cada uno de éstos y la sociedad[54].

Este impulso es esencialmente un celo para encontrar una interpretación de la realidad (de *toda* la realidad) que respondiera a la necesidad de Llull de descubrir en ella la semejanza incontrovertible del Dios cristiano, semejanza que le serviría de base para «razones necesarias» que deberían haber unificado a la humanidad dentro del cristianismo, al igual que habían logrado unificar al mundo entero donde vivía esta humanidad.

Celo de unificación en el campo misional como en el campo científico: y en ambos, la elaboración paciente de un sistema individual, sistema diferencialmente luliano dentro del marco específicamente cristiano, pero que se apoyaba siempre y en cada punto en los lugares comunes que traspasaban las fronteras del cristianismo para formar el sustrato colectivo de aquella universalidad de la edad media. Cristiano, sarraceno, judío: los tres gozaban de la común herencia neoplatónica de la antigüedad, y la campaña de Llull para convencer de cristianismo a los no cristianos se apoyaba siempre en la aceptabilidad más general de ideas heredadas por los tres, que se basan en la misma razón humana.

En el interior de esta visión universalista hay que situar la obra apologética de Llull, amplia y variada. Es el pensamiento de un convertido que trata de convertir. Desde un punto de vista formal, los escritos apologéticos se pueden ordenar en tres grupos principales según las tres formas características de su acción misionera: la predicación, la enseñanza, el diálogo o la controversia religiosa. Al primer grupo pertenece, por ejemplo, el *Liber praedicationis contra iudeos*. El segundo grupo, más numeroso, contiene una serie de escritos dirigidos indistintamente a judíos y a musulmanes, orientados sobre todo a la demostración de la Trinidad y de la Encarnación. Hay, entre ellos, el *Libre de demostracions*, el *Libre de la coneixensa de Déu*, el *Liber de Trinitate et Incarnatione*, el *Liber per quem potent cognosci quae sit melior, maior et verior*.

54. R. Pring-Mill, o.c. en la nota anterior.

Por último, el tercer grupo, el más original y característico, además del conocido *Libre del gentil e los tres savis*, está constituido por otras obras en forma de diálogo, como son el *Liber de Spiritu Sancto*, el *Liber tartari et christiani*, el *Liber de quinque sapientibus*, el *Liber de adventu Messiae* y la *Disputatio Raimundi et Hamar saraceni*.

Por lo que respecta a los destinatarios, Llull sabe que también existen los «gentiles», en la terminología de la época, es decir, los hombres sin ley; Llull los tiene muy presentes. Y así, mientras que en el *Libre del gentil e los tres savis*, ejemplifica literariamente su situación en la figura delicada de aquel buen gentil al que el pensamiento de la muerte orienta hacia Dios, en el *Liber tartari et christiani* se interesa concretamente por la conversión de los mongoles. Llull, además, extiende el horizonte de sus preocupaciones ecuménicas hacia los cristianos separados de Oriente, griegos, ortodoxos, nestorianos y jacobitas. Y todavía más, en un delicioso pasaje del *Libre de Santa Maria*, Llull se hace portavoz de toda la humanidad conocida. Queda claro, sin embargo, que su interés apologético se dirige en primer lugar a judíos y musulmanes; sus esfuerzos por reconciliar a la Iglesia griega y la latina, así como los proyectos de conversión de los gentiles, son solamente aplicaciones concretas de un ideal misionero obsesionado por la unidad y la universalidad de su visión.

Se ha acentuado mucho el tono sereno y cortés de las obras de controversia de Llull. Esto es válido, sin duda alguna, para el *Libre del gentil e los tres savis*, pero no es aplicable a todo el resto de la obra luliana. A. Llinarès ha distinguido en este punto la «época del diálogo» de la «época de la disputa» y ha situado entre ambas el primer viaje de Llull a Túnez, es decir, su primer contacto personal no meramente literario con la realidad concreta del islam norteafricano[55]. Para darse cuenta de este cambio de actitud basta comparar el tono y el marco ambiental de los dos diálogos que constituyen el inicio y el final de esta evolución: el *Libre del gentil* y la *Disputatio Raimundi et Hamar saraceni*. Mientras que en el primero, los personajes dis-

55. *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble 1963, p. 269ss.

cutían con una cortesía máxima, en el segundo hay dos hombres de carne y hueso que con un lenguaje a veces áspero bajan al terreno estrictamente personal, pasando por alusiones a hechos innobles de la vida de Mahoma y al desorden permitido por su ley. El diálogo recoge las amargas experiencias de Llull en Bugía, en 1307, en ocasión del dramático intento de hacer de misionero en tierras del islam, que le valió ser apedreado por la gente[56].

No se puede negar que el pensamiento de Llull constituye un punto culminante, cosa que significa también un punto final de una tradición de carácter muy racional que, por mediación de los grandes autores del siglo XII como Ricardo de San Víctor, Juan de Salisbury, etc., conduce hasta san Anselmo, Escoto Eriúgena y san Agustín. En todos estos autores la razón se mueve, a veces con excesiva audacia, en el horizonte de una fe que lo abarca todo. De ahí la situación paradójica en que se encuentran: si, por una parte, pueden ser tildados de racionalismo, por otra parte, a veces parece que se aproximen a un fideísmo. En realidad, no se trata de una cosa ni de otra, sino de una manera peculiar de resolver las complejas y sutiles relaciones entre la fe y la razón. La novedad de Llull es que lleva esta tendencia hasta el extremo, y esto en el momento en que ya comenzaba históricamente a declinar. Llull resulta nuevo en su época, porque su posición era literalmente anacrónica. En efecto, ante las exigencias intelectuales de sus interlocutores, judíos y musulmanes, Llull amplía «el campo de la disputa apologética racional, desde el terreno de los estrictos *preambula fidei,* presupuestos de la fe y verdades religiosas naturales, hasta el terreno de las afirmaciones doctrinales concretas de la fe, incluidas aquellas que el creyente considera misterios»[57]. La postura de Llull incluye una buena dosis de realismo y audacia. Se hace cargo de la situación de su interlocutor no cristiano y sólo le pide que se atenga a la razón. Esta actitud no es anacrónica desde el pensamiento del islam o del judaísmo, en los que predominaban las tendencias racionalistas de Averroes o Maimónides; sí lo es desde el punto de vista de la evolución del pensamiento cristiano. Al poner todas las verdades religiosas al alcance de las «razones necesarias», Llull deja de distinguir entre verdades accesibles a la razón y

56. A. Llinarès, *Le séjour de R. Llulle à Bugie (1307) et la Disputatio Raymundi christiani et Hamar Saraceni,* «Estudios Lulianos» 4 (1960) 63-72.

57. M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull,* Madrid 1977, p. 59.

las que sólo lo son a la fe. Él, que tiene en cuenta esta distinción en el *Libre de demostracions,* busca siempre partir de la fe. En efecto, su esfuerzo no se orienta a suprimir la fe y sustituirla por la razón, sino a llegar a entender lo que se cree. Se trata de una versión luliana del *fides quaerens intellectum* de san Anselmo. La razón no aporta más conocimientos a la fe, sino mayor comprensión[58]. Así se entiende que, a pesar del aparente racionalismo teológico —sólo aparente, porque sus necesarias razones eran, en la mente del autor, simples razones de conveniencia[59]—, Llull se opone al racionalismo filosófico de los averroístas de manera casi obsesiva; es una actitud que no ha pasado desapercibida a la mayoría de los historiadores del averroísmo parisino[60].

En lo que se refiere a a cristología y a la mariología de Llull, conviene destacar su aportación en los temas de la primacía de Cristo y de la inmaculada concepción, respecto a los cuales queda bien emparentado con Duns Escoto. En este punto no será fácil determinar cuál de los dos teólogos dio el primer impulso firme y serio a la doctrina sobre la inmaculada. A juicio de Àlvar Maduell, fue Ramón Llull quien trastornó la argumentación tradicional sobre la inmaculada y no Duns Escoto como se suele afirmar[61]: «Para evitar discordias y resentimientos dejaría vacía la cátedra del *Doctorado de la Inmaculada* como castigo por haber sido ofrecida oficialmente en pleno año 1300 (a Duns Escoto)»[62].

58. E. Colomer, *De la edad media al renacimiento,* Barcelona 1975, p. 59ss.

59. M. Batllori, art. cit. en la nota 40, p. 28, donde cita los artículos de S. Garcías Palou, *Las rationes necessariae del beato Ramón Llull en los documentos presentados, por él mismo, a la santa Sede,* «Estudios lulianos» 6 (1962) 311-325 y el de B. Xiberta, *El pressumpte racionalisme de Ramon Llull,* ibídem, 7 (1963) 153-165. Véase además F. Canals Vidal, *El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramón Llull, Actas del II Congreso internacional de Lulismo* II, Ciudad de Mallorca 1979, p. 199-207; B. Mendía, *La apologética y el arte lulianos a la luz del agustinismo medieval,* ibídem II, p. 209-239; S. Trias Mercant, *Consideraciones en torno al problema de la fe y la razón en la obra literaria de Ramón Llull,* «Estudios lulianos», 23 (1979) 45-68.

60. F. Van Steenberghen, *La signification de l'oeuvre antiaverroïste de Raymond Lulle,* «Estudios lulianos» 4 (1960) 113-128.

61. A. Maduell, *Llull i el doctorat de la Immaculada,* «Estudios lulianos» 5 (1961) 61-97; 6 (1962) 5-49, 221-255; 8 (1964) 5-16.

62. Ibídem, 8 (1964) 15.

3. *El lulismo posterior*[63]

La visión teológica de Llull no podía dejar indiferentes a sus mismos contemporáneos. Sabemos que fue un incansable propagandista de sus propias ideas, convencido del valor de su *Ars*. Dedicó ejemplares de esta obra a papas, reyes y otros importantes personajes, pidiendo a menudo que fueran copiados. Difundió copias de sus obras por las ciudades por donde pasó, en Francia, Italia y, desde luego, en Cataluña.

Después de su muerte, el lulismo floreció sobre todo en París, y también en Valencia y en Mallorca. Pruebas del exito del lulismo en París son las numerosas traducciones francesas de las obras de Llull. Existe también una *Vita* anónima de 1311, probablemente escrita por un cartujo de Vauvert, acompañada de un catálogo de 124 obras de Llull.

La figura más importante del lulismo francés es Thomas Le Myésier, canónigo de Arras, el cual fue discípulo de Llull cuando éste estuvo en París por primera vez. Pero el siglo XIV, que se había abierto con la propaganda luliana de Thomas Le Myésier, en el plano doctrinal, y con el interés de los cartujos de Vauvert en un orden místico y doctrinal a la vez, se cerraba con la prohibición de enseñar el lulismo en la universidad, en 1390, por el canciller Pedro de Ailly. La oposición será continuada aún estrenuamente por su discípulo Juan Gerson[64]. Pero contra el nominalismo de Gerson se levantó el albertista Juan de Nova Domo cuyo discípulo Eimerico van den Velde trasplantó el lulismo a Colonia. Eimerico, que no era un lulista *stricto sensu*, elaboró una síntesis de Aristóteles, Alberto Magno y Llull. Eimerico introdujo a Nicolás de Cusa (1401-1464) en el lulismo, durante su docencia en Colonia en los años 1425-1426. El interés de Nicolás de Cusa por Llull es manifiesto: ningún otro autor está mejor representado en su biblioteca. Nicolás utilizó manuscritos procedentes de la cartuja de Vauvert, que le llegaron probablemente a través de Eimerico, y adaptó muy libremente las ideas lulianas. No utiliza la expresión *rationes necessariae*, que resultaba sospechosa a los teólogos; le interesa particularmente la mística de Llull[65].

Hay en Valencia un conjunto de obras (casi todas anónimas o atribuidas a Llull mismo) fechadas entre 1327 y 1338. La mayoría son de carácter místico. Desde 1369 en adelante, el inquisidor dominico Nicolau Eimeric († 1399) lanzó una serie de escritos contra los lulistas valencianos acusándolos de herejía[66]. Según los indicios de Eimeric, estaban relacionados con los franciscanos espirituales, beguinos, etc. Eimeric cita nominalmente al franciscano Pere Rossell, que tenía una escuela en Alcoy, al estudiante de Lérida, Antoni Riera[67], y al párroco de Madrona, que explicaba lecciones de lulismo en Valencia en 1390. Según Eimeric, estos lulistas menospreciaban la escolástica y exaltaban la mística luliana. Eimeric escribió también el *Contra doctrinam Raymundi Lul* (1390). En 1376 había obtenido una bula del papa Gregorio XI que prohibía la enseñanza del lulismo.

Este ataque contra el lulismo ha de relacionarse con la prohibición de enseñar a Llull en la Universidad de París, a la que nos hemos referido ya. Eimeric y Gerson fueron por lo menos simpatizantes de la *via moderna* del nominalismo y, en consecuencia, contrarios al realismo de Llull. Se esfuerzan por combatir términos raros (algunos derivados del árabe), utilizados por Llull, y sobre todo sus intentos racionalistas de probar los artículos de fe. En Valencia, y también en Barcelona, Eimeric combatió un lulismo popular, y se quejaba de tener que luchar contra *mercatores, sutores, sartores, cerdones, sullones,*

63. Para el lulismo, véase T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, II; J. Carreras Artau, *El lul·lisme*, en *Obres essencials de Ramon Llull* I, Barcelona 1957, p. 69-84; J.N. Hillgarth, *Lulismo*, en *Diccionario de historia eclesiástica de España* II, Madrid 1972, p. 1361-1367; J. Rubió i Balaguer, *Lul·lisme*, en *Gran enciclopèdia catalana* 9, Barcelona 1976, p. 377-381; M. Batllori, *A través de la història i la cultura*, Montserrat 1979, p. 61-75, 243-277.

64. Tema estudiado por E. Vansteenberghe, *Un traité inconnu de Gerson Sur la doctrine de Raymond Lulle*, «Revue des sciences religieuses» 26 (1936) 441-473; véase también J. Carreras Artau, *La difusió del lul·lisme teològic a Europa en la primera meitat del segle XIV*, en *IV Congreso de historia de la corona de Aragón (1955). Actas y comunicaciones*, Barcelona 1970, 387-395.

65. Para las doctrinas lulianas de Eimerico van den Velde y la conexión entre Llull y Nicolás de Cusa, véase E. Colomer, o.c. en la nota 58.

66. Cf. A. Ivars, *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eimerich. Controversia luliana*, «Archivo iberoamericano» 6 (1916) 68-159; J. Roura Roca, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eimerich, O.P., en la polémica luliana*, Gerona 1959; cf. también J. de Puig i Oliver, *El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del cisma d'Occident*, «Boletín de la Sociedad castellonense de cultura» 66 (1980) 319-463.

67. P. Sanahuja, *El inquisidor fray Nicolás Eimerich y Antonio Riera*, «Ilerda» 4 (1946) 31-35.

fossores, fabri, lignari, argentarii, ferrearii, lanarii i pigmentarii (Biblioteca Nacional de París, ms. latín 1464, fol. 38v.).

Los reyes Pedro III y Juan I de Aragón tomaron la defensa del lulismo y Nicolau Eimeric tuvo que exiliarse. En 1419 tenemos la *Sententia definitiva*, promulgada por la autoridad del papa Martín V, en la que se reconoce que la bula de Gregorio XI es auténtica, pero que había indicios de haber sido obtenida subrepticiamente, por lo que se declaraban nulos sus efectos[68].

Incluso después de la sentencia de Martín V (1419), Gerson siguió impugnando casi hasta su muerte (1428) la doctrina luliana de la Trinidad, las osadías místicas y las razones necesarias de Ramón Llull: el *De examinatione doctrinarum* y el tratado *Super doctrina Raymundi Lulli* son del año 1423, y el *De libris caute legendis propter errores occultos* donde erróneamente asimilaba a Llull a la corriente de Joaquín de Fiore, de Ubertino de Casale y de los franciscanos espirituales, pertenece al 1425[69].

Una vez muerto Gerson, habrá que esperarse la edición del *Directorium* de Eimeric (Barcelona 1503) para que las dudas sobre la ortodoxia de Maestro Ramón vuelvan a hacerse persistentes por toda Europa, hasta llegar a la inclusión de su nombre en el índice expurgatorio de Pablo IV (1599)[70].

La historia del lulismo no acaba aquí. Conoce aún un florecimiento impensable en toda Europa y que desemboca en el interés actual demostrado por la investigación histórica y filosófica contemporánea. Pero no puede olvidarse que ha sido a lo largo de estos siglos un signo de contradicción, como muestra la obra de A. Madre sobre las polémicas en torno a las doctrinas de Llull, desde el siglo XIV hasta el siglo XVIII.[71]. La lista de los autores, sobre todo de los antilulistas, es impresionante, pero el estudio de Madre demuestra que muy pocos de los adversarios declarados realmente han leído sus obras y que

68. P. Ribes Montané, *La ortodoxia de Ramon Llull*, «Analecta sacra tarraconensia» 40 (1967) 77-91.

69. M. Batllori, *El lul·lisme del primer renaixement*, o.c. en la nota 29, p. 65.

70. M. Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, «Archivum historicum Societatis Iesu» 24 (1955) 3-32.

71. *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientium*, Münster 1973; véase la recensión de J. Perarnau, *Notes crítiques de bibliografia lul·liana*, «Revista catalana de teologia» 1 (1976) 259-271.

cuando lo han hecho sólo han conocido unas pocas de ellas. La mayoría se fían del catálogo de errores redactado por el primero, cronológicamente hablando, de sus adversarios, el inquisidor dominico Nicolás Eimeric, que no se distinguió precisamente ni por el sentido histórico ni por la apertura de espíritu teológico.

III. Los primeros teólogos de la tradición dominicana

El primer dominico catalán que ejerció el magisterio de teología en la Universidad de París, se llama Ferrer. Tenemos poquísimas noticias de él[72]. Parece que sucedió a Tomás de Aquino en la cátedra de teología, cuando éste abandonó París en 1272. Por conjeturas se puede suponer que cursó estudios teológicos en el convento de Saint-Jacques de París. Según L. Robles[73], se conservan de él dos *Quodlibets*, una *Quaestio disputata: Utrum primi motus vel cogitatio de re illicita sit peccatum*, y una colección de sermones[74]; L. Robles publicó en 1974 un *Quodlibet* inédito, de problemática no meramente académica. En este texto aparece que el maestro Ferrer no es un hombre creador; ciertamente, no es lo mismo pensar en el interior de una estructura y de una ideología que crear la estructura y la ideología. Las citas que hace no son indicio de erudición y de cultura, puesto que puede tratarse quizá de citas indirectas. Tomás de Aquino, Pedro Lombardo y Graciano son los autores de los que saca su doctrina. A juicio de L. Robles «su estudio es de interés para la historia del tomismo naciente... en un momento de oposición abierta entre platónicos y aristotélicos, entre el agustinismo clásico y la escolástica naciente, Ferrarius Catalanus quiere hacer una síntesis de ambas co-

72. El mayor esfuerzo para precisar la figura de Ferrarius Catalanus, lo debemos a L. Robles, *Ferrarius Catalanus, O.P., sucesor de Tomás de Aquino (Quodlibet inédito)*, «Escritos del Vedat» 4 (1974) 425-478.

73. *Escritores dominicos de la corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, RHCEE 3 (1971) 56-57.

74. M. Grabmann, *Quaestiones tres Fratris Ferrari Catalani, O.P., doctrinam S. Augustini illustrantes ex codice Parisiensis editae*, «Estudis franciscans» 42 (1930) 382-390; Martí de Barcelona, *Ferrarius Catalanus, O.P. (s. XIII)*, «Criterion» 3 (1927) 479-483; E. Demers, *Les divers sens du mot ratio au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275)*, en *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle* I, París 1933, p. 135-136; íd., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* I, Le Saulchoir 1925, p. 109-110.

rrientes y en concreto ser un apologeta de Tomás de Aquino, cuyo intento no servía más que para probar cómo su doctrina no se opone a la de san Agustín... El estudio de los textos del maestro Ferrer es un testimonio más de la presencia de Tomás de Aquino en el principado de Cataluña»[75].

Pablo Cristiano fue un judío converso de Montpellier, profeso dominico en el convento de Santa Catalina de Barcelona, representante de la teología apologética de primera hora. Fue célebre la disputa habida el 20 de julio de 1263 en Barcelona entre Pablo Cristiano y Mosé ben Nahman —o Bonastruc de Porta—, en la que se discutieron cuatro puntos: que el Mesías ya había venido, que era verdadero Dios y verdadero hombre, que había padecido y muerto por la salvación de los hombres y que la parte legal y ceremonial del Antiguo Testamento había cesado con la venida del Mesías. Un documento de Clemente IV, dado en Viterbo el 15 de julio de 1267 donde se encuentra fray Pablo, manda que éste realice un estudio del *Talmud*. La literatura es copiosa, y el hecho ha de ser tomado en consideración para conocer de cerca las disputas teológicas de la edad media. Hay actas notariales en latín y en hebreo, conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón y en la catedral de Gerona[76]. Parece que murió en Sicilia hacia 1269.

Poco después de haber desempeñado Ferrer en París la cátedra de teología que los dominicos tenían reservada a extranjeros, empezaba a cursar sus estudios Bernat de Trilla, que no tardó en sucederlo. Aunque alguien le cree nacido en Nimes y que otros le llaman simplemente *Bernardus Hispanus*, su nombre parece muy catalán[77], a pesar de que su actividad conocida se distribuye entre París y el sur francés. Entró en la orden de santo Domingo en 1266 y entre esta fecha y 1276 fue lector en los conventos de Montpellier, Aviñón, Burdeos, Marsella y Toulouse. De 1277 a 1286 residió en París, donde llegó a *magister* (1284). Presidió el capítulo general de la orden de 1280 y fue profesor en la cátedra de extranjeros. En 1286 se le acusó de innovaciones y formulaciones doctrinales equívocas y en 1287 le fue ordenado abandonar París. Fue elegido provincial de Provenza y, por el hecho de defender al general de la orden, Munio de Zamora,

75. L. Robles, art. cit. en la nota 72, p. 435-436.

76. Véase art. cit. en las notas 4 y 5; cf. también J. Riera, *Pau Cristià*, en *Gran enciclopèdia catalana* 11, Barcelona 1978, p. 376.

77. T. - J. Carreras Artau, o.c. en la nota 45, I, p. 177-183; cf. A. Pladevall, *Trilla, Bernat de*, en *Gran enciclopèdia catalana* 14, Barcelona 1980, p. 705.

acusado por el papa Nicolás IV, fue exonerado del cargo y se retiró a Aviñón, donde murió (1292).

Su producción literaria es abundante y pertenece casi toda al período de su magisterio en París. Según el catálogo de la abadía de Stams, la larga lista de obras se clasifica en comentarios de la Escritura *(Proverbios, Cantar de los cantares, Eclesiastés, Sabiduría* y *Apocalipsis), quodlibeta* y *quaestiones* explicadas en la cátedra. Se distinguió por su gran fidelidad a santo Tomás.

Aunque no sea dominico, es preciso referirse aquí a Pedro de Albalat († 1251), promovido al arzobispado de Tarragona en 1238, gran amigo y colaborador de san Ramón de Penyafort. Fiel a las directrices del IV concilio de Letrán, cada año, si no estaba ausente, convocaba un concilio provincial (ocho en total). Participó en los trabajos del concilio de Lyón (1245) y en las cortes de Monzón (1250)[78].

En cooperación con san Ramón de Penyafort redactó unos estatutos o instrucciones para proceder contra los herejes. En el sínodo de Barcelona presentó un *Tractatus (Summa) septem sacramentorum*, que no depende de la *Summa* de san Ramón sino que es básicamente una reelaboración de las *Synodicae constitutiones* de Otto de Sully (1196-1208). La obra es un conjunto de prescripciones sobre la administración del sacramento de la penitencia[79].

IV. Ramón Martí[80]

Nació en Subirats (Alt Penedès) hacia el año 1230. Entró como fraile dominico en el convento de Santa Catalina de Barcelona, en fecha desconocida. Gracias a una tradición conservada en el convento

78. J. Vives, *Albalat, Pedro de*, en *Diccionario de historia eclesiástica de España* I, Madrid 1972, p. 29-30.

79. Cf. J. Perarnau, art. cit. en la nota 42, p. 262-263.

80. Para las ediciones de las obras de Ramón Martí, así como para una bibliografía bastante completa, véase L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 58-66. La presentación que hacemos de Ramón Martí depende, sobre todo de T. - J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, p. 147-170; hay que agradecer también al padre Eusebio Colomer que haya permitido beneficiarnos del texto inédito de su conferencia, *Ramón Llull y Ramón Martí, Actas del II congreso internacional de lulismo*, Miramar 1976. Véase también P. Ribes Montané, *San Alberto, maestro y fuente del apologeta medieval Ramón Martí*, «Anthologica Annua» 24-25 (1977-1978) 357-380; también en «Doctor Communis» 33 (1980) 169-193; A. Cortabarría, *La connaissance des textes arabes chez Raymond*

de Saint-Jacques de París, sabemos que estudió allí y que asistió a la cátedra de Alberto Magno hacia los años 1245-1248; es posible que su estancia y estudios en París coincidieran con los de Tomás de Aquino.

A raíz de la controversia cristiano-rabínica, ordenada por Jaime I y protagonizada por Pablo Cristiano y Mosé ben Nahman, fue designado por el rey (1264) para formar parte de la comisión examinadora de los textos rabínicos. Ésta es la primera fecha cierta que conocemos de la estancia de Ramón Martí en Barcelona. En 1250, la provincia dominicana de España, unida aún, celebró capítulo en Toledo y, a instancias de san Ramón de Penyafort, destinó a ocho frailes «de nación catalana» al estudio del árabe en el colegio de lenguas que la orden poseía en Murcia, entre los cuales se contaba Ramón Martí. Unos años después, en 1268, va a Túnez, donde desarrolló gran actividad misionera. Parece que el viaje se relaciona con un ambicioso proyecto de cruzada, muy estimado por Ramón de Penyafort: la conquista de Tierra Santa mediante la conquista del norte de África. Contemporáneamente, la escuadra francesa, a las órdenes de san Luis, había partido de Aigües Mortes, en ruta hacia Tierra Santa, pero en el consejo de guerra celebrado en Cagliari, el rey cambió de planes y se dirigió contra Túnez. La muerte repentina de san Luis puso fin a la empresa[81]. Por su parte, Ramón Martí desembarcaba en septiembre del año siguiente en Aigües Mortes, de retorno de la misión de Túnez. Aquel mismo día llegaba al puerto la nave en que Jaime I regresaba de su fracasada cruzada a Tierra Santa. Según Diago, Ramón Martí y su compañero Francesc Cendra, que fue prior en Barcelona, para evitar los honores reales se fueron directamente a Montpellier con el fin de dirigirse seguidamente a Barcelona[82]. A partir de ese momento Ramón Martí se establece en Barcelona, en donde, sin abandonar los temas árabes, se dedica al estudio de los textos rabínicos. En 1281,

Martin, O.P., et sa position en face de l'islam, «Cahiers de Fanjeaux» 18 (Toulouse 1983) 279-300; J. Hernando y Delgado, *Le De seta Machometi du cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin*, ibídem, 351-371; A. Cortabarría Beitia, *Les sources arabes de l'Explanatio Symboli du dominicain catalan Raymond Martin*, «Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire» 16 (1983) 95-115.

81. C.A. Berthier, *Un maître orientaliste du XIII^e siècle: Raymond Martin O.P.*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 6 (1936) 274ss.

82. *Historia de la provincia de Aragón de la orden de predicadores desde su origen hasta el año 1600*, Barcelona 1599, fol. 136. Véase J.M. Coll, art. cit. en la nota 21; «Analecta sacra tarraconensia» 18 (1945) 63ss.

el capítulo provincial de Estella le confía la dirección del *studium hebraicum*, instalado en el convento de Santa Catalina, por donde pasará un discípulo inquieto, Arnau de Vilanova, que nos ha transmitido el recuerdo de su maestro con frases elogiosas. En 1282, Ramón Martí tiene la última oportunidad de ver llevados a la práctica los planes de cruzada de Ramón de Penyafort. Pedro II el Grande, llamado por el gobernador de Costantina, Ibn Ouezir, prepara una expedición militar a El-Ioll (o Alcoyll) que, como las anteriores, no tuvo éxito[83]. Poco después, en 1285, Ramón Martí moría.

La obra de Ramón Martí es netamente apologética. Incluso su *Explanatio symboli apostolorum*, que podría parecer un tratado teológico o catequético, es en realidad un manual para uso de los misioneros en ambientes musulmanes o judíos. En la obra de Ramón Martí se acostumbra distinguir dos etapas. La primera con un acento más arabizante. Pertenecen a ella la mencionada *Explanatio symboli apostolorum*, terminada en 1257, y unas *Sumas* contra el *Corán*, hoy perdidas, pero que Diago atribuye a Martí[84]. Hay que referirse también al *Vocabulista in arabico*, que la crítica, aunque no unánimemente, considera de nuestro autor[85]. La segunda etapa tiene un acento marcadamente judaizante. Pertenecen a ella las dos obras más características de Martí: el *Capistrum iudeorum* y el *Pugio fidei contra iudeos*. La primera obra, por desgracia aún inédita, fue terminada en 1267; va destinada exclusivamente a los judíos[86]. La segunda constituye el fruto maduro del esfuerzo de toda la vida; Ramón Martí la terminó en 1278, unos siete años antes de morir. El valor histórico-cultural del *Pugio fidei* es importante. Lo que menos importa es que, en la primera parte, copiara pasajes enteros de la *Summa contra gentes* de santo Tomás[87]. Este plagio se ve compensado por un conocimiento

83. Cf. Berthier, art. cit. en la nota 81, p. 277ss.

84. Cf. o.c. en la nota 82, fol. 137; véase Berthier, art. cit. en la nota 81, p. 295.

85. L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 65.

86. Para el análisis de los manuscritos, véase L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 59.

87. El paralelismo entre la primera parte del *Pugio fidei* y la *Summa contra gentes* es tan exacto que resulta imposible excluir una relación de dependencia entre ambas obras. La hipótesis de M. Asín Palacios, que hacía depender la segunda de la primera, ha sido unánimemente rechazada por la crítica, puesto que choca con la cronología y con datos serios de análisis textual y doctrinal. Véase sobre esta cuestión, T. - J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, p. 163ss. Existe, sin embargo, la posibilidad de que Martí y Tomás de Aquino utilizaran un material común, que habría consistido básicamente en una selección de textos de los grandes pensadores judíos y musulmanes

extraordinario, de primera mano, de autores árabes y judíos; cita, además del *Corán*, a Algazel, Alfarabí, Avicena y Averroes. Todavía es más rico el uso de las fuentes judías: utiliza el *Talmud* y a sus comentaristas, el *Targum* de Jonatás ben Uzziel, los *Midrashim*, hasta hoy perdidos, compuestos en el siglo XII por Moisés Haddarscham de Narbona, el *Zohar*, y entre los grandes maestros del pensamiento judío, a Salomón ben Isaac, Abraham ben Ezra, David Kimhi y a su contemporáneo Mosé ben Nahman[88].

En la primera parte, Martí indica los destinatarios, que son primariamente los judíos, sin excluir a los musulmanes. Esboza una clasificación de los hombres de acuerdo con sus creencias religiosas. A los hombres sin ley contrapone los hombres que tienen una Ley revelada a positiva. Estos últimos son los fieles de las tres religiones del Libro. Tres son también los grupos de gente sin ley: los filósofos epicúreos que niegan a Dios y hacen del placer un bien absoluto; los físicos o naturalistas que niegan la inmortalidad del alma; y finalmente los metafísicos, que aceptan a Dios y la inmortalidad, pero que, a pesar de su elevación espiritual, no lograron evitar el error en tres cuestiones fundamentales: el origen temporal del mundo, la providencia de Dios y la resurrección futura. El primer grupo es representado por Epicuro; el segundo por Galeno y el tercero por Sócrates, Platón y Aristóteles y sus seguidores musulmanes, Avicena y Alfarabí. Martí no menciona a Averroes, pero queda claro que en la selección de estos tres errores, que él atribuye a los grandes pensadores griegos, tiene importante papel la polémica del aristotelismo heterodoxo o averroísmo latino, que entonces provocaba apasionadas polémicas.

Ya los hermanos Carreras Artau, al analizar el pensamiento de Ramón Martí, distinguieron dos etapas bien diferenciadas[89]. La primera, representada por la *Explanatio symboli apostolorum* se sitúa en un horizonte intelectual claramente agustiniano. La segunda, representada por *Capistrum iudeorum* y sobre todo por el *Pugio fidei* es doctrinalmente tomista.

que entonces empezaban a introducirse en los ambientes cristianos de Occidente. En este caso correspondería en último término a Tomás de Aquino la elaboración doctrinal de este material. Martí, de acuerdo con su talante, enriquece no obstante la síntesis tomista con una indicación mucho más detallada de sus fuentes orientales. Cf. L. Robles, *En torno a una vieja polémica: el Pugio fidei y Tomás de Aquino*, «Revista española de teología» 34 (1974) 321-350.

88. Cf. Berthier, art. cit. en la nota 81, p. 309ss.

89. O.c. en la nota 15, p. 152ss.

La *Explanatio symboli apostolorum*, como su título indica, es una exposición del credo cristiano. El cuerpo de la obra desarrolla el contenido del credo en doce artículos que Martí, siguiendo una tradición de la época atribuye a cada uno de los doce apóstoles. La estructura, pues, es la que caracteriza una obra teológica. Su originalidad está en que es al mismo tiempo apologética. El autor se dirige a la instrucción de los cristianos, pero tiene siempre presentes a judíos y musulmanes. El carácter agustiniano a que nos hemos referido aparece en el modo de concebir la cuestión tan decisiva de la relación entre fe y razón. La prioridad de la fe se hermana con la exigencia racional de la demostración. Así, en el tema de la Trinidad, Martí parte del presupuesto de la fe, pero esto no obsta para que se esfuerce por demostrar este mismo presupuesto mediante la razón. La Trinidad es un misterio superior a la inteligencia humana, e incluso angélica, dice; pero esto no significa que la razón no tenga voz ni voto en la cuestión. Martí ofrece como prueba una serie de razones; no añade, como hace Llull, a éstas el calificativo de «necesarias». Pero, en el fondo, las considera como tales[90].

La importancia de este planteamiento aparece en el tema de Dios. No se dedica a probar su existencia. Seguramente se debe a que, según el pensamiento agustiniano, la tiene por evidente y porque la unidad de Dios es un presupuesto común a judíos, musulmanes y cristianos. Lo que Martí quiere es dejar bien sentada no la unicidad, sino la Trinidad. Las razones utilizadas para este fin se mueven en un contexto agustiniano. También de este contexto saca los recursos para solucionar una cuestión muy debatida en la época: la posibilidad o la imposibilidad de la creación *ab aeterno*.

En la cristología, Martí se mantiene fiel a la tradición agustiniana y particularmente al legado anselmiano. Se trata de una cristología soteriológica. Para Martí la encarnación se orienta a la redención. El énfasis puesto en la satisfacción de la justicia divina, el rechazo de la posibilidad de otra redención que no fuese la realizada por el Dios

90. Me remito aquí al artículo del padre Colomer citado en la nota 80. Una exposición detallada, seguida de una crítica de las «razones» de Martí en favor de la Trinidad, puede verse en M. Solana, *Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por Ramón Martí*, «Revista de filosofía» 22 (1963) 334-368.

hecho hombre, son temas suficientemente conocidos para no reconocer en ellos la marca de la síntesis soteriológica de san Anselmo[91].

No sabemos ni el cómo ni el porqué del cambio operado en Ramón Martí. El agustinismo de la primera obra cede el paso a un tomismo explícito por lo que respecta al contenido y al método. Sin duda, las circunstancias de la vida debieron influir en ello. En Barcelona se percataría seguramente de la creciente influencia que entre los dominicos cobraban las posiciones teológicas de Tomás. Escrita entre 1259 y 1264, la *Summa contra gentes* fue acogida con entusiasmo en el convento de Santa Catalina[92]. No es extraño que Martí se inspirara en ella e incluso copiara literalmente algunos fragmentos, como ya hemos indicado.

El *Pugio fidei* supone una ampliación de perspectivas, si se tiene presente la ampliación de los destinatarios a que hemos aludido. En este sentido es ejemplar la arquitectura del primer capítulo del *Pugio fidei*, redactado según un plan de Algazel. En conformidad con este plan, Martí se impone una doble tarea: una estrictamente filosófica y otra exegético-teológica. La primera se aborda en la primera parte de la obra que, como observan los hermanos Carreras Artau, está escrita, a pesar de las apariencias contrarias, de cara al ambiente europeo y refleja las disputas habidas en la Sorbona en torno al averroísmo[93].

La segunda y tercera parte del *Pugio* revelan el ambiente habitual de la controversia religiosa entre los hombres de las tres religiones del Libro. Así, la primera cuestión tratada es la del mesianismo de Jesús; a partir de ahí entra en los puntos capitales del dogma cristiano: la unidad y la trinidad de Dios, la creación y la caída del hombre y su redención por el Dios-hombre, Jesucristo. La argumentación de Martí vuelve así en espiral al punto de partida.

Una comparación del *Pugio fidei* con la *Explanatio* nos indicaría el camino recorrido por nuestro autor en orden a la utilización de la razón en teología. La última obra se mueve, fiel a santo Tomás, en una postura de autonomía de la razón en su propio campo, lo que no impide su ulterior subordinación a la fe. Martí se opone a la actitud racionalista de sus contemporáneos averroístas que preferían el estudio de la filosofía al de la teología. El *Pugio fidei* presenta en la

91. Cf. H. Sancho, *La Expositio symboli apostolorum de Raimundo Martí O.P.*, «La ciencia tomista» 15 (1917) 405ss.

92. Cf. Berthier, art. cit. en la nota 81, p. 300.

93. O.c. en la nota 15, p. 160.

primera parte unos auténticos *preambula fidei* ordenados a los horizontes teológicos, más amplios, de la segunda y tercera partes. Así, pues, la apologética de Ramón Martí, por prestadas que resultaran sus bases doctrinales, marcó un nuevo camino en la literatura de controversia —por descontado, respecto a la de Ramón Llull, por ejemplo[94]—, que se convirtió en el camino más seguido en la apologética católica.

Por esto no es difícil encontrar una especie de descendencia espiritual de Ramón Martí en los polemistas del país y en los del extranjero. Uno de los más notables fue Jerónimo de Santa Fe, uno de los protagonistas por la parte católica de la disputa de Tortosa del 1413. También se inspiró en el *Pugio fidei* el judío converso Pablo de Santa María que murió siendo obispo de Burgos, y otro judío converso, el franciscano Alfonso de Espina, rector de la Universidad de Salamanca y más tarde obispo de Orense.

La obra consiguió mucha difusión: se hicieron dos ediciones de ella en Alemania en el siglo XV y tres en Francia en el primer tercio del siglo XVI.

Cuando, con la expulsión de los judíos, se extingue en España la sucesión espiritual del *Pugio fidei*, la obra encuentra en el extranjero un éxito singular, en los siglos XVI y XVII. Pedro Galatino en su *De arcanis catholicae veritatis*, editada en 1518, comete un plagio descarado, que fue denunciado por Joseph de Voisin. Más honesto Víctor Porchet de Salvaticis, en 1520 publica en París su *Victoria adversus impios ebreos* donde declara con sinceridad la fuente de su inspiración. El mejor colofón que cierra la repercusión histórica de *Pugio fidei* son las *Pensées* de Blaise Pascal (1669), el cual toma de Ramón Martí argumentos e interpretaciones para su apología del cristianismo. Un eco lejano del *Pugio fidei* reaparece en Bossuet, quien en el libro segundo de su *Discours sur l'histoire universelle*, traduce en un pulcro francés una página de Ramón Martí; a pesar de esta reviviscencia, el estilo medieval de apología cristiana ya había sido superado.

94. Además del artículo del padre Colomer citado en la nota 80, véase E. Longpré, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O.P.*, «Bolletí de la Societat arqueològica lulliana» 24 (1933) 269-271.

V. Arnau de Vilanova

«Arnau es el representante más típico del hombre de *espíritu laico*, independiente y libre, que invade el siglo XIII»[95]. Se le describe como defensor a ultranza de la reforma de la Iglesia, portavoz del mundo seglar, corifeo y amigo de espirituales extremistas y antiintelectuales, precursor de la laicización del saber y de las instituciones, enemigo de la injerencia de la Iglesia en las cosas temporales y del poder terrenal del papal, promotor de la ciencia empírica como afirmación del mundo laico frente a la estructura eclesiástica. Su figura, inquieta y compleja, tiene dos vertientes. Mientras en sus obras médicas sustenta metódicamente el empirismo y desarrolla una concepción de la naturaleza a medio camino entre el racionalismo y el animismo, en las obras de carácter doctrinal y espiritual alterna la polémica antiescolástica con predicciones apocalípticas del fin del mundo y con un esbozo de reforma intelectual y moral de la cristiandad, de acuerdo con la pureza y la simplicidad del evangelio proclamada por los joaquinitas[96].

95. A. Oliver, *Arnau de Vilanova*, en *Historia de la Iglesia en España*, II-2, dirigida por R. García-Villoslada, Madrid 1982, p. 228.

96. Arnau de Vilanova es hoy objeto de numerosos estudios, como lo prueba el boletín de F. Santi, *Orientamenti bibliografici per lo studio di Arnau de Vilanova, Studi recenti (1958-1982)*, «Arxiu de textos catalans antics» 2 (Barcelona 1983) 271-395. Recomendamos M. Menéndez y Pelayo, *Arnaldo de Vilanova*, en *Historia de los heterodoxos españoles* I, Madrid 1946, BAC 150, p. 539-576; J.M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)*, Vich 1930, p. 34-110; T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, p. 199-230; M. Batllori, *L'antitomisme d'Arnau de Vilanova*, en *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona ²1959, p. 19-29; íd., *Ramon Llull i Arnau de Vilanova en relació amb la filosofia i amb les ciències orientals del segle XIII*, o.c. en la nota 29, p. 30-35; íd., *Vilanova, Arnau de*, en *Gran enciclopèdia catalana* 15, Barcelona 1980, p. 491-492; A. Oliver, art. cit. en la nota 95.

Para las ediciones de sus obras, véase M. Batllori, *Les obres catalanes d'Arnau de Vilanova*, vol. 53-54 y 55-56 Els nostres clàssics, serie A, Barcelona 1947; M. de Riquer, *Un nuevo manuscrito con versiones catalanas de Arnau de Vilanova*, «Analecta sacra tarraconensia» 22 (1949) 1-20; M. Batllori, *Les versions italianes medievals d'obres religioses del mestre Arnau de Vilanova*, «Archivio italiano per la storia della pietà» 1 (1951) 395-462; R. Verrier, *Études sur Arnaud de Villeneuve, v. 1240-1311*, 2 vols., Leiden-Marsella 1947, 1949; R. Manselli, *La religiosità di Arnaldo de Villanova*, «Bulletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano» 63 (1951) 1-100; J. Perarnau, *Dos tratados espirituales de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, «Anthologica annua» 22-23 (1975-1976) 477-630; íd., *L'Alia informatio beguinorum d'Arnau de Vilanova*, Barcelona 1978.

Arnau de Vilanova nació hacia el año 1240 en un país de lengua catalana, probablemente en algún pueblo cercano a Valencia, que acababa de ser conquistada por Jaime I en 1238. No sería extraño que su familia proviniese de Vilanova de Venza, en Provenza y que fuera de familia de judíos conversos[97]. Un documento inédito medieval, exhumado por John F. Benton de Passadena (California), lo da por nacido en Villanueva de Jiloca, cerca de Daroca (Aragón)[98]. El hecho es, sin embargo, que fue incardinado en la diócesis de Valencia, probablemente en edad temprana, y allí vivió su hija María, monja dominica. Arnau estudiaba en Montpellier en 1260 y allí se graduó como maestro en medicina. Si ciertamente fue él el autor del gran tratado médico *Breviarium practicae*, habría estudiado también con Giovanni Casamicciola, profesor de medicina en la Universidad de Nápoles en los años 1267-1278 y muerto hacia 1282. Como radicado en Valencia, dominó la lengua árabe, que le ayudó a convertirse en uno de los médicos más famosos de su tiempo[99]. Hacia 1281-1285 estudió el hebreo, la Sagrada Escritura y la cultura rabínica y talmúdica en el convento dominico de Santa Catalina, de Barcelona, bajo la dirección de Ramón Martí. No siguió, empero, ningún curso completo de teología.

Hacia 1281 es llamado a Barcelona como médico de Pedro III y de sus hijos Alfonso y Jaime. Son de esos años algunas de sus traducciones médicas del árabe al latín. En 1285 asiste al rey en su pos-

97. J. Carreras Artau - M. Batllori, *La patria y la familia de Arnau de Vilanova*, «Analecta sacra tarraconensia» 20 (1947) 5-75; M. Batllori, *La documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y Joan Blasi*, ibídem 21 (1948) 75-119.

98. J.F. Benton, *New light on the patria of Arnald of Villanova; The case for Villanueva de Jiloca near Daroca*, «Analecta sacra tarraconensia» 51-52 (1978-1979) 215-228.

99. Como cultivador de la medicina, Arnau es lo que se ha llamado un «médico escolástico»; cf. J.A. Paniagua, *Arnau de Vilanova, médico escolástico*, «Asclepio, Archivo iberoamericano de historia de la medicina y antropología médica», 18-19 (1966-1967) 517-532. Sobre la obra médica de Arnau, véase el prólogo de J. Carreras Artau, en Arnau de Vilanova, *Obres catalanes* II, *Escrits mèdics*, Barcelona 1947, Els nostres clàssics 55-56, p. 9-51. La doctrina de sus obras médicas auténticas es la propia de la medicina escolar, hipocrática y galénica, que él aprendió y enseñó en Montpellier. El sistema conceptual que se encuentra en la base de la medicina de Arnau es la que elaboró Galeno en el siglo II de nuestra era al traducir en moldes aristotélicos la técnica hipocrática y la ciencia helenística, sistema refundido ulteriormente por los árabes. Su *Speculum medicinae* está considerado como una de las síntesis más elaboradas de la ciencia médica de su tiempo, y con esta obra concuerdan todas las demás, con la única excepción del curioso *Breviarium practicae*, que hoy se tiende a considerar apócrifo.

trera enfermedad, y pasa a Valencia, donde exterioriza sus preocupaciones religiosas. De 1289 a 1299 enseñó medicina en el Estudio de Montpellier, dominio entonces de Jaime II de Mallorca. Durante este decenio empieza a componer opúsculos latinos inspirados en Joaquín de Fiore y orientados, por una parte, hacia la próxima venida del Anticristo y, de otra, hacia la reforma a ultranza de la Iglesia, según el ideal de los *fraticelli* y los beguinos, muy extendidos en Occitania. En este tiempo había escrito ya el tratado *De tempore adventus Antichristi et de fine mundi,* en el que fija su fecha: año 1378. Jaime II de Cataluña y Aragón le había llamado en diversas ocasiones a su corte como médico y en 1299 lo envió como embajador ante Felipe IV el Hermoso para negociar, entre otros problemas, el del Valle de Arán. Arnau difundió en París sus ideas sobre el Anticristo; los doctores de la Sorbona lo rechazaron como herético. En 1301 Arnau recurre a Bonifacio VIII, que cierra el proceso incoado en París, a la vez que reprende a Arnau, aunque absolviéndolo; del papa son aquellas palabras: «Ocúpate de medicina y no de teología, y te honraremos.» Por no haber atendido este consejo, Arnau y su obra interesan hoy más allá del círculo de los historiadores de la medicina.

En 1301 compuso en Scurcola, frente a Anagni, *De cymbalis Ecclesiae,* dedicado al papa, y el año siguiente la *Philosophia catholica et divina,* dos tratados de matiz joaquinita. En 1302, llamado a Cataluña como médico por Jaime II, polemizó enérgicamente con los dominicos de Gerona, sobre todo con Bernat de Puigcercós[100]. Para defenderse contra sus ataques, Arnau escribe su *Confessio ilerdensis* (1303) y más tarde la *Confessió de Barcelona,* el primer texto arnaldiano en catalán, auténtico resumen de su ideología, pieza original, de gran fuerza invectiva. Acababa entonces de ser elegido papa su amigo Bertrand de Got, con el nombre de Clemente V, y se apresuró a dedicarle un voluminoso compendio de sus escritos teológicos, en el que se aprovechaba para defenderse y atacar duramente a los dominicos, a los mendicantes en general y a toda la escolástica. Los argumentos de Arnau contra los mendicantes son las falsas profecías difundidas en París en la segunda mitad del siglo XIII por los círculos antimendicantes de Guillermo de Saint-Amour, como también los textos paulinos aplicados a los futuros religiosos con hábito externo,

100. F. Ehrle, *Arnaldo de Villanova ed i thomatiste,* «Gregorianum» 1 (1920) 475-501.

pero hueros de espíritu. Se refiere sobre todo a los dominicos, y más exactamente a los *tomatistas,* añadiendo en contra de ellos una larga lista de insultos en un *crescendo* —dice Batllori— de una virulencia lejos de todo control.

El año siguiente se retiró al monasterio de San Víctor de Marsella, donde redactó su obra principal, la *Expositio super Apocalypsi* (editada en 1971), que según la argumentación del editor, J. Carreras Artau, es sin duda alguna obra suya. A esta época de vida interior intensa y de lucha más callada que violenta corresponden tres escritos, todos sin fecha y en lengua vulgar: *De caritate,* en italiano; *Lliçó de Narbona,* en catalán y el íncipit *Per ció che molti desiderano de sapere.* Desprecio por los falsos religiosos, fidelidad a la verdad evangélica, desdén por la ciencia y la filosofía escolástica, son las características de estas tres obras. Todo esto aparece en un estilo lleno de frescor en la *Lliçó de Narbona* dirigida a los beguinos narbonenses.

El último período de su vida (1309-1311), discurre bajo la protección de los dos reyes hermanos Jaime de Aragón y Federico de Sicilia; ambos estaban casados con dos hermanas de Roberto de Nápoles, de la familia de los Anjou, todos ellos amigos de los franciscanos espirituales. En Sicilia, dirigió al rey Federico una *Información espiritual* para la reforma y la institución cristiana de su reino, donde no habla contra los religiosos ni contra la escolástica. Entretanto, los adversarios de los espirituales habían acusado a Arnau cerca de Jaime II de haber calumniado a éste ante el papa. El rey le llamó al campamento de Almería y le obligó a escribir (1310) el *Raonament d'Avinyó,* su obra más importante en lengua catalana. Al comprobar sin embargo Jaime II que aquel texto no coincidía con el discurso latino, hoy perdido, que le había sido enviado desde Aviñón, le retiró la confianza. Arnau se embarcó en Sicilia y de allí hacia Génova, donde murió en 1311.

En la presentación a la *Alia informatio beguinorum*[101], Josep Perarnau subraya las relaciones entre el arnaldismo y Barcelona, lo que permite comprobar, en primer lugar, la perplejidad que algunas doctrinas arnaldianas suscitaban en sus destinatarios (mercaderes, médicos y notarios barceloneses), ante la alternativa que presentaba la cuestión «sobre el mayor mérito ante Dios de la limosna hecha ahora

101. J. Perarnau, o.c. en la nota 96; téngase presente la recensión que hace de ella J. Gil i Ribas en «Qüestions de vida cristiana» 95 (1979) 103-109.

en memoria de la pasión de Jesús o de las fundaciones de misas o de capellanías a realizar *post mortem*» (p. 120); perplejidad que demuestra que «el ambiente en donde se difundían las ideas arnaldianas y que chocaban con ellas... poseía, sobre todo, una religiosidad de esquema automático..., que hacía consistir la vida cristiana en la celebración de los sacramentos, prescindiendo casi de la participación personal íntima en los mismos. Entre el *catbòlic enqueridor* barcelonés y Arnau de Vilanova hay toda la diferencia que distancia dos concepciones radicalmente polarizadas del cristianismo: una presenta una solución para todo en el *ex opere operato* entendido de acuerdo con las historietas que alimentan la cultura del pueblo bajo medieval, y la otra plantea radicalmente la salvación como una relación personal e íntima del cristiano con Dios, sin pantallas intermedias» (p. 121-122).

Una segunda comprobación se refiere al grupo de terciarios franciscanos o beguinos en que desembocó el primer arnaldismo barcelonés después de fallecer el maestro (p. 126-141). Diferentes de los «del Sac» —extinguidos en Barcelona el año 1293—, los beguinos son «grupos de hombres —o de mujeres— que bajo la capa de la *Regla* de la tercera orden de san Francisco viven en comunidad y practican el radicalismo de los espirituales contemporáneos» (p. 127). La *Alia informatio beguinorum* debió servir a este grupo beguino para autodefinirse estructuralmente y para defenderse de las acusaciones de que fue objeto.

Perarnau está convencido de que el beguinaje, tal como está descrito por Arnau de Vilanova, significa un no radical «a las tres raíces de la abominación amalgamadora del cristianismo y el burguesismo: a la propiedad y riqueza, al juego del ascenso y poder social y al saber profano», y a las nuevas órdenes que, de hecho, «iban delante en el proceso de aclimatación del cristianismo a la nueva realidad burguesa» (p. 168).

Más aún, creo que Perarnau, a pesar de no estar muy seguro, da en el clavo cuando considera al arnaldismo —juntamente con el lulismo— como «el estallido de un mundo mental indígena, arraigado a ambos lados de los Pirineos, un mundo que entonces se encontraba todavía en plena vitalidad y que manifestaba una fuerza de expansión considerable, pero que entre nosotros sería decapitado por la Inquisición, puesta al servicio de una ortodoxia que era el resultado de la adaptación de la doctrina cristiana tradicional a los nuevos ideales de

la vida burguesa, tanto en lo que se refiere al comercio, a la industria y a la formación de un primer gran capital, como por lo que corresponde a la reducción del mensaje cristiano a una amalgama de los artículos de la fe con un aristotelismo todavía platonizante, o a la identificación del reino de Dios con una estructura de *potestas* centralizada en Aviñón» (p. 172). Dice Perarnau: «La alternativa que iba vinculada a todo el conjunto del reformismo espiritual y beguino es determinante para el conocimiento no sólo de la historia espiritual de los países catalanes, sino también para la comprensión del camino que emprende la teología oficial de la curia papal aviñonense a partir del pontificado de Juan XXII. Creo que es ésta la solución que se puede deducir del hecho de que uno de los libros que más prepararon el curso secular de la teología occidental considerada como ortodoxa fue el de Agostino Trionfo, *Contra divinatores et somniatores;* estos "adivinos y alucinados" son precisamente Arnau de Vilanova, Ramón Llull y Pedro Juan Olivi, por este orden» (p. 184).

Y no está menos acertado este autor cuando ve en el arnaldismo una defensa de todos los cristianos como posibles portadores de carismas frente a quienes se empeñaban en defender la proporcionalidad exclusiva entre carisma y responsabilidad jerárquica (p. 173).

Perarnau es consciente de que, a base exclusivamente de la *Alia informatio beguinorum,* es imposible «la reconstrucción de todo el pensamiento teológico de Arnau y más aún si se tiene en cuenta que en algún momento el tono adquiere un matiz polémico y apasionado» (p. 157-158). Sin embargo, el autor, además del doble método de la obra («el de la concentración de párrafos bíblicos, de los que el autor deduce con lógica sencilla la posición cristiana correspondiente, y el del análisis psicológico de un encadenamiento de acciones», p. 158), ha sabido ver en la *Alia informatio beguinorum,* en lo que respecta a los contenidos centrales de la doctrina teológica del maestro, «tres líneas de fondo: una concentrada en la omniactividad de Dios, otra en la interioridad del hombre y una tercera, en la que las dos anteriores convergirían, desde ambos extremos: por el camino del «hacer» más que del «saber», si se parte del hombre, y por el camino de la pasión de Cristo, si se parte de Dios; la contemplación intimista de esta pasión sería el punto de convergencia (p. 160).

Podría explicarse la ausencia de referencias escatológicas en la *Alia informatio beguinorum* por la evolución teológica que Perarnau observa. Así como la *Confessió de Barcelona* revela que las preocupa-

ciones apocalípticas ocupaban el primer plano en el pensamiento de Arnau, en cambio uno de sus últimos escritos, destinado también a expresar un resumen de su mensaje, el conocido por el íncipit de la versión italiana, *Per ciò che molti desiderano de sapere*, trastorna el panorama: «Su preocupación central es la de saber en qué consiste la verdad del cristianismo, de manera que el cristiano se salve y, en cambio, la referencia a los acontecimientos escatológicos es mínima, apenas perceptible» (p. 146).

VI. El tomismo más allá del ámbito dominicano

Guido Terrena nació hacia 1270 en Perpiñán. Joven aún, vistió el hábito del Carmelo. Cursó sus estudios superiores en París, donde siguió entre otras las lecciones de Godofredo de Fontaines y las de Gil de Roma, que le inició en el tomismo[102]. Obtuvo el título de maestro en teología en 1313. Permaneció en París como regente de la escuela carmelitana y enseñó teología en la universidad. Fue provincial de Provenza. En el capítulo general de 1318 fue elegido para el cargo de general de la orden. También ejerció el magisterio en el palacio apostólico de Aviñón. En 1321 fue nombrado obispo de Mallorca. Once años más tarde se produjo su traslado a la diócesis de Elna, cuyo obispo, Berenguer, pasó a ocupar la sede de Mallorca, sin que sean conocidas las razones de esta permuta. En la bula de traslado sólo se hace mención de los méritos de Guido. Una de las razones que pudo influir en el cambio tal vez fuese la mayor proximidad entre Elna y Aviñón, lo que debía facilitar la comunicación del papa con Guido, cuyo consejo era solicitado muy a menudo. Se le encomendaron importantes y difíciles misiones de carácter político y religioso. Fue inquisidor de la fe y consejero de Juan XXII. Se ha discutido sobre la fecha y el lugar de su muerte, pero hoy puede probarse documentalmente que murió en Aviñón el 21 de agosto de 1342, y que fue sepultado en la capilla de Santa Ana, que él mismo había hecho construir en aquella ciudad[103].

102. Cf. B. Xiberta, *Le thomisme de l'école carmélitaine*, en *Mélanges Mandonnet* I, París 1930, 441-448.

103. El mejor estudio sobre el pensamiento de Terrena es el de B. Xiberta, *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*, Barcelona 1932. Para sus obras, véase J. Riesco Terrero, *La metafísica en España (siglos XII al XV)*, RHCEE 4 (1972) 231-234.

Autor de una serie de comentarios a obras de Aristóteles (la *Física*, el *De Anima*, la *Metafísica*, la *Ética* y la *Política*) escribió *Quodlibeta sex*, *Quaestiones ordinariae* y *Quaestiones disputatae*, de carácter teológico y filosófico. Guido Terrena pertenece a una generación de teólogos a la cual el famoso decreto del arzobispo de París Esteban Tempier, contra el aristotelismo averroísta, abrió los ojos sobre el verdadero Aristóteles. Estos teólogos saben que el filósofo griego era politeísta, que su dios supremo no era ni creador ni providente y que la distinción establecida por él entre el alma, como forma del cuerpo, y el entendimiento agente, espiritual, pero como llovido del cielo (venido de fuera, dice exactamente Aristóteles), ponía en peligro la inmortalidad personal. Esta situación impulsa a Terrena a distanciarse parcialmente del aristotelismo tomista que había aceptado de su maestro Gil de Roma. Sin embargo, el punto central de divergencia es la teoría de los universales. Según Terrena, lo que corresponde en realidad a los conceptos universales es sólo la relación de semejanza entre dos cosas que, como realidades individuales, son distintas una de otra. Sócrates y Platón, por ejemplo, no se distinguen sólo por su individualidad, sino también por su misma humanidad. La consecuencia de esta concepción es revolucionaria. Terrena no deja de sacarla y lo hace claramente: la ciencia, en un concepto universal confuso, tiene por objeto la realidad singular. B. Xiberta califica esta posición de seminominalismo. En cualquier caso, está claro que Terrena continúa describiendo con lenguaje de Aristóteles un mundo que ya no es el de Aristóteles[104].

La amistad de Guido Terrena con Juan XXII le hizo tomar posición en la controversia sobre la visión beatífica[105]. La literatura nacida en torno a las teorías de Juan XXII sobre la visión beatífica no es sólo importante por su dimensión teológica sino también por sus implicaciones eclesiológicas —la autoridad del papa opuesta a la tradición y al consenso de los teólogos— e incluso políticas, por el hecho de

104. Cf. É. Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid ²1976, 590-591; E. Colomer, art. cit. en la nota 46, p. 113.

105. Cf. M. Dykmans, *Jean XXII et les Carmes. La controverse de la vision*, «Carmelus» 17 (1970) 151-162, donde expone los ecos de la controversia en los carmelitas de Aviñón y señala la posición de Guido Terrena, del general Pierre Desmaisons, de Jean Rubei de Clarano, de quien publica un sermón. Véase M. Dykmans, *Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, Ciudad del Vaticano 1975, Studi e testi 274.

coincidir en la cuestión de Luis de Baviera. A decir verdad, excluyendo el asunto de Thomas Waleys, el más conocido opositor de Juan XXII, muchos de los estudios hechos hasta ahora adolecían de un conocimiento insuficiente de datos, muchos textos algunas veces esenciales permanecían inéditos y a menudo desconocidos. En el conjunto de publicaciones, el padre M. Dykmans remediaba la situación. Aparte de algunos fragmentos de su tratado conservados[106], los documentos más importantes, aquellos que por otra parte llegan a la opinión, son los sermones. Publicados también por Dykmans[107], nos permiten ver cómo Juan XXII había organizado su doctrina siguiendo una serie de textos bíblicos y patrísticos; nos muestran también su manera de predicar —a la vez muy escolar en cuanto a la argumentación y muy familiar por la lengua llena de galicismos (o mejor dicho de occitanismos)— como una interpelación directa al auditor, con preguntas y respuestas. Las partes no polémicas aseguran a Juan XXII un lugar honorable entre los predicadores. En cuanto a la posición de la misma tesis atestigua una buena cultura religiosa, como también un cierto vigor de razonamiento.

Los demás textos editados o presentados por Dykmans se deben ya sea a partidarios de la nueva doctrina del papa (Annibal de Ceccano, Guillermo de Alnwick, Guido Terrena), ya a los defensores de la teología tradicional[108]. Entre estos últimos hay que contar al rey Roberto de Nápoles, que había tenido relación con Arnau de Vilanova. Su tratado es doblemente interesante, primero como obra de un laico, anormalmente cultivado en relación con su época, es verdad, y después como obra de uno de los principales actores de la escena política, amigo personal y a menudo adversario diplomático del anciano pontífice. El texto está bien editado, y Dykmans le ha ante-

106. M. Dykmans, *Fragments du traité de Jean XXII*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 37 (1970) 232-253; íd., *Nouveaux textes de Jean XXII*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 66 (1970) 401-417.

107. M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma 1973.

108. M. Dykmans, *Annibal de Ceccano et la vision béatifique (1331-1336)*, «Gregorianum» 50 (1969) 343-382; íd., *Le dernier sermon de Guillaume d'Alnwick*, «Archivum Franciscanum Historicum» 63 (1970) 259-279; íd., *Les frères mineurs d'Avignon au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton sur la vision bienheureuse*, «Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge» 38 (1971) 108-148; íd., art. cit. en la nota 105.

puesto un prefacio erudito que muestra las circunstancias de su composición y subraya la prudente firmeza del rey teólogo[109].

También gracias al mismo editor, podemos leer un tratado sobre el tema, debido a un sobrino de Roberto, el piadoso arzobispo de Tarragona y patriarca de Alejandría, Juan de Aragón[110]. Esta obra —en la que el autor se muestra mucho más breve que su tío, y más duro a pesar de permanecer muy cortés— está en gran parte formada de *auctoritates* bíblicas, patrísticas y magistrales. Se encuentra la apelación dada a santo Tomás: *inter modernos, preclarus doctor:* es casi un argumento *ad hominem*, utilizado por el patriarca, como por tantos otros, desfavorable al papa.

Juan de Aragón (1301-1334) era el tercer hijo de Jaime II. Destinado a la carrera eclesiástica, a los nueve años fue tonsurado por Clemente V y en 1311 pasó a Aviñón, a la corte papal. Nombrado arzobispo de Toledo por Juan XXII (1319), se convirtió, consecuentemente, en canciller mayor de Castilla. Se vio implicado en las enemistades políticas en torno al consejo de regencia de Alfonso XI de Castilla. El rey y sus validos le obligaron a dejar el reino y a retirarse a Cataluña-Aragón (1326), y se refugió en Escaladei. Fue recompensado poco después con el patriarcado de Alejandría (1328) y la administración de la sede de Tarragona (1328)[111].

Como arzobispo de Toledo se esforzó por poner en práctica los planes reformadores del concilio de Valladolid. Reúne un sínodo en Toledo en 1320, que elabora ya el catecismo para uso de los párrocos de la diócesis, y celebra un concilio provincial en 1324 para procurar que se observaran los «cánones y el precepto del señor legado hasta donde fuera posible». En Tarragona celebró cinco concilios provinciales y redactó unas importantes constituciones sinodales. En el primero de dichos concilios (1330) formó la primera compilación de las constituciones conciliares de Tarragona, por lo que se le considera «uno de los personajes más relevantes de la historia de la pastoral española del siglo XIV»[112].

109. Roberto de Anjou, *La vision bienheureuse. Traité envoyé au pape Jean XXII*, ed. por M. Dykmans, Roma 1970.

110. M. Dykmans, *Lettre de Jean d'Aragon, patriarche d'Alexandrie, au pape Jean XXII sur la vision béatifique*, «Analecta sacra tarraconensia» 42 (1970) 143-168.

111. J.F. Conde, *La política de Aviñón en España*, o.c. en la nota 95, p. 377-378, con bibliografía escogida sobre Juan de Aragón. Cf. R.B. Tate, *Joan d'Aragó*, en *Gran enciclopèdia catalana* 8, Barcelona 1975, p. 762-763.

112. J.F. Conde, art. cit. en la nota anterior, p. 377. Se encontrarán detalles sobre

En un salterio suyo conservado figuran unos himnos de su autoría dedicados a su tío Luis de Nápoles, obispo de Toulouse. Escribió tratados de doctrina cristiana para uso de los clérigos, siendo el más importante de ellos el *Tractatus brevis de articulis fidei, sacramentis Ecclesiae, preceptis decalogi, virtutibus et viciis, compositus ex doctorum sentenciis pro informatione simplicium clericorum*, conocido también con el título más breve de *Tractatus Patriarche*. La obra nos permite adivinar la talla intelectual de Juan de Aragón. Según J. Perarnau, «en un momento en que los obispos se plagian unos a otros libros enteros, prolongando de este modo una línea de inspiración prevalentemente jurídica en el campo de la cura de almas, él no solamente hizo obra personal, sino que inició incluso una línea alternativa: la de buscar su inspiración de pastor de almas no tanto en el derecho canónico cuanto en la teología de su tiempo. Aunque, por lo que nos es posible juzgar, la suya no era una alternativa profunda sino más bien limitada a las estructuras mentales aristotélicas»[113].

Predicó centenares de sermones (inéditos, en la catedral de Valencia) y, ya a sus veinticinco años, fue considerado el mejor predicador de la corte aviñonense. La publicación de uno de esos sermones inéditos, pronunciado el miércoles de ceniza (post 1330?) es útil para captar el estilo de dimensión pastoral de Juan de Aragón[114], que «hace poco de teólogo»[115] y cita dos veces a Aristóteles (una, al menos, la *Ética*), cuatro veces a san Agustín y sólo una vez a Ambrosio, Isidoro, Bernardo, Gregorio y Anselmo; se tiene la impresión de que Juan de Aragón no conoce de forma indirecta todo lo que cita, sino por lectura personal.

No siempre el grupo de teólogos de la orden de san Agustín ha de situarse en la línea del llamado «agustinismo medieval»[116]. No es

su actividad pastoral en J. Blanch, *Arxiepiscopologi de la santa Església metropolitana i primada de Tarragona* II, Tarragona 1951, p. 25-38.

113. J. Perarnau, *Un altre catecisme castellà medieval derivat del Tractatus brevis de Joan d'Aragó*, «Analecta sacra tarraconensia» 48 (1975) 148. Sobre la mentalidad aristotélica aludida por Perarnau, hay que notar, por ejemplo, que en el párrafo, no excesivamente largo, que dedica al sacramento de la penitencia, estructura toda la doctrina en el esquema aristotélico de las cuatro causas. «De los once tratados catalanes que estudiamos, es el único en seguir la línea, nueva entonces, del tomismo» (J. Perarnau, art. cit. en la nota 42, p. 231).

114. J. Perarnau, art. cit. en la nota 42, p. 294-298.

115. J. Perarnau, art. cit. en la nota 42, p. 281.

116. U. Domínguez del Val, *Carácter de la teología según la escuela agustiniana*

extraño, pues, encontrar entre los tomistas de nuestro período a un agustino como Bernardo Oliver, que, además, llegó a ser antilulista. Nació en Valencia a finales del siglo XII y murió en Tortosa en 1348[117].

Estudió en París, probablemente con los maestros agustinos Gil de Roma o Giacomo de Viterbo; después explicó teología en la Universidad de París y al Maestro de las Sentencias en Valencia. Fue el período más apto para el estudio y la escritura; entre sus obras perdidas figura un comentario a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, escrito probablemente durante su magisterio en Valencia. Su actividad fue enorme: hacia 1320 fue nombrado prior del convento de San Agustín de Valencia; más adelante fue definidor y en 1329 provincial de la orden. En 1333 y en 1335 formó parte de juntas de teólogos constituidas en Aviñón por los papas Juan XXII y Benedicto XII. Fue obispo de Huesca (1336-1345), de Barcelona (1345-1346) y de Tortosa (1346-1348). En 1341, Pedro el Ceremonioso le nombró embajador cerca de los reyes de Francia y de Mallorca, y en 1343 acompañó al cardenal Rodés Bernardo de Albi en la embajada que el papa Clemente VI envió al rey de Cataluña-Aragón para disuadirle de sus proyectos contra el rey de Mallorca. Participó en las polémicas religiosas propias de su tiempo con el *Tractatus contra caecitatem iudeorum*[118], que es un «prontuario de catequesis» para tratar con la comunidad semita, de claras intenciones polémicas, en la línea de Ramón Martí. Su obra más divulgada es el *Exercitatorium mentis ad Deum*, de la que se conservan traducciones catalana y castellana[119]. La traducción catalana anónima es de principios del siglo XV y lleva el título de *Excitatori de la pensa a Déu;* es una bella mues-

de los siglos XIII-XX, «La ciudad de Dios» 162 (1950) 229-271, 163 (1951) 233-255, 164 (1952) 513-531.

117. A. Lambert, *Bernard Oliver*, en DHGE 8, París 1935, p. 756-759. T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, II, p. 488-489; T. Aparicio López, *Oliver, Bernard*, en DS XI, París 1982, p. 773-774. Para sus obras, I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la edad media*, RHCEE 1 (1967) 246-247; P. Sainz Rodríguez, *Antología de la literatura espiritual española* I, Madrid 1980, p. 510-528.

118. Ed. crítica de F. Cantera Burgos, Madrid-Barcelona 1965, con una introducción bibliográfica (p. 3-63).

119. La obra fue publicada por B. Fernández (Madrid 1911), quien publicó también la traducción castellana de 1478 hecha por Diego Ordóñez con el título de *Esparcimiento de la voluntad de Dios*, «La ciudad de Dios» 69-72 (1906-1907). La traducción catalana fue editada por Pere Bohigues en la colección Els nostres clàssics, 22-23, Barcelona 1929.

tra de prosa religiosa medieval, fiel al texto original, pero con alguna negligencia que le da un tono más natural.

Se trata de una guía de perfección cristiana dividida en cuatro etapas referidas a las cuatro edades de la vida humana: infancia, adolescencia, virilidad y edad madura. La primera parte muestra cómo el pecador no puede pasar de su estado de pecado al estado de gracia sin la ayuda y la misericordia de Dios. La segunda está dominada por la pasión de Cristo; el alma inicialmente purificada entra en el camino de las virtudes y éstas quedan iluminadas por el ejemplo de Jesús, camino, verdad y vida: Cristo en la cruz es objeto de meditación y es contemplado como médico. La tercera parte, en cinco capítulos, considera las tres personas divinas, su perfección, bondad y misericordia: se trata más bien de una contemplación. La última parte está centrada en la adoración de Dios y en la esperanza de los bienes eternos.

El tono general no es el de una enseñanza sino el de una exhortación. La finalidad es avivar el alma para elevarla hacia Dios, como indica el título. Barnat Oliver se inspira en los *Salmos*, las *Confesiones* de san Agustín, en san Bernardo y en san Buenaventura. La doctrina es poco original, según declaración del mismo autor; como hemos insinuado, depende de las grandes obras místicas medievales, cuyas ideas copia y a veces incluso las palabras. Con todo, hay que notar que se trata de una de las primeras obras de literatura espiritual de la Península[120].

Entre las otras obras conservadas hay que señalar el *De divinis oficiis*, el *Tractatus de inquisitione Anticristi* y el *Speculum animae*.

120. Para situar la obra de Bernardo Oliver en la literatura espiritual del país véase A.G. Hauf, *L'espiritualitat medieval i la devotio moderna*, en *Actes del cinquè colloqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Montserrat 1980, p. 83-121. Para el alcance político de la obra no son indiferentes las afirmaciones de que «la recopilación de Oliver es un ejemplo concreto de devocionario práctico, al alcance de los seglares con cierta inquietud espiritual. Había una copia del mismo en el palacio real y circulaba entre la nobleza» (p. 101). «Nuestros teólogos fueron a menudo personajes de gran influencia, que a cambio de satisfacer las apetencias espirituales de la corte vieron a menudo coronadas con una mitra sus aspiraciones materiales» (p. 103).

VII. La escuela franciscana: el escotismo en Cataluña

Sin una proyección sociopolítica de la envergadura de los dominicos, los frailes menores tuvieron una actividad teológica más bien limitada a la enseñanza.

Hay que citar en primer lugar a un fraile menor bretón, Alfred Gunter, discípulo inmediato de Duns Escoto, que en el primer cuarto de siglo XIV ejerció de lector en el convento de Barcelona y fue uno de los primeros introductores de las doctrinas escotistas, que pronto contarían con ardientes y numerosos partidarios. Se conservan de este autor fragmentos de una disputa quodlibética sostenida en París, probablemente en la primera década del siglo XIV, en la cual, además de algunas tesis de teología moral, defiende las afirmaciones capitales del voluntarismo escotista. Menos conocido es su comentario al libro de las *Sentencias*.

Parece que en los años 1321 y 1322, cuando Gunter enseñaba en el convento de los franciscanos de Barcelona, se suscitó en la corte de Aviñón una ardua disputa alrededor del alcance del voto de pobreza a que estaban obligados los profesos de las órdenes mendicantes. Para refutar los ataques de los adversarios de la orden, que habían renovado en el siglo XIV las acusaciones de Guillermo de Saint-Amour, Alfred Gunter, que gozaría de excelente reputación como escritor y teólogo, compuso los *Dicta* que constan en un códice de 1325 conservado en la Biblioteca Vaticana[121].

Fray Ponç Carbonell (hacia 1260-1350) fue provincial de la corona catalanoaragonesa, al menos en 1334. Fue preceptor de san Luis de Anjou y de su hermano Roberto mientras estuvieron cautivos en Cataluña, y también del infante Juan de Aragón, arzobispo de Toledo y administrador de Tarragona, al que acompañó a menudo y a quien dedicó un comentario a la Biblia en ocho volúmenes (que quedó inédito), influido por la *Catena aurea* de santo Tomás de Aquino. Intervino, por encargo de Jaime II de Cataluña-Aragón, cerca de Federico de Sicilia, en la expulsión de los *fraticelli* refugiados en la isla

121. Véase T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, p. 197-198; sobre la intervención de Alfred Gunter en la disputa de Aviñón, véase J.M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich 1930, p. 231-236.

(1314). El año siguiente trabajó para obtener la paz entre Federico y Roberto de Nápoles. Gozó de la confianza del papa Benedicto XII el cual le elogió su colaboración en la redacción de las constituciones franciscanas de 1337. Murió en olor de santidad a los 90 años[122].

Antoni Andreu nació al parecer en Tauste, cerca de Zaragoza, hacia 1280. Estudió en Lérida y París, donde obtuvo el grado de doctor en artes y teología. Probablemente fue discípulo de Escoto, en opinión de los historiadores de la orden. Explicó filosofía en el estudio franciscano de Monzón, y sus contemporáneos le distinguieron con el sobrenombre de *Doctor dulcifluus* y *Doctor fundatissimus*. Su agudeza y fidelidad a Escoto han motivado que alguna obra de Andreu se haya atribuido a Escoto, como la *Expositio in XII libros Metaphysicae*. Además de esta obra, Andreu escribió *Quaestiones Antonii Andreae super XII libros Metaphysicae, Quaestiones in Isagogen Porphyrii, In praedicamenta Aristotelis, Quaestiones super sex principia Gilberti Porretani, De tribus principiis rerum naturalium, Tractatus formalitatum ad mentem Scoti, Commentarius «A. Andreae?» in metaphysicam*[123]. Hay que contar también con un *Scriptum in artem veterem Aristotelis et in divisiones Boëthii*[124].

En lo que se refiere a su muerte, Salvador de Terradis, discípulo de Andreu y copista de sus obras, la fecha en 1333; parece, sin embargo, que se produjo entre 1320 y 1325.

Pedro de Atarrabia nació en Villava, cerca de Pamplona, hacia 1280. Estudió en París, donde probablemente siguió los cursos de Escoto y obtuvo el título de maestro en teología. De regreso a España, enseñó en los centros franciscanos del reino de Aragón. Los reyes de Navarra le tuvieron en gran estima y le encomendaron misiones delicadas; se relacionó también con Jaime II de Cataluña-Aragón. Era conocido con el título de *Doctor fundatus*. Murió en 1347[125].

El padre Sagües, en la introducción a la edición del *Prólogo* al *Comentario del I libro de las Sentencias*, afirma que este comentario «es muy importante para el estudio de la teología escolástica en general y del escotismo en particular»[126]. Además del comentario citado, Pedro de Atarrabia es autor de diversas *quaestiones* de interés metafísico.

122. *Gran enciclopèdia catalana* 4, Barcelona 1973, p. 369-370 y sobre todo J.M. Pou i Martí, o.c. en la nota anterior.

123. J. Riesco Terrero, *La metafísica en España (siglos XII al XV)*, RHCEE 4 (1972) 226-229.

124. R. Rodríguez Álvarez, *Catálogo de incunables del archivo capitular de la catedral de Oviedo*, «Boletín del Instituto de estudios asturianos» 35 (1980) 10, n. 2.

125. J. Riesco Terrero, art. cit. en la nota 123, p. 237-239.

Guillem Rubió (¿Vilafranca del Penedès?, siglo XIV). Llegó a ser provincial de la provincia de Aragón. La tradición le hace discípulo de Duns Escoto; lo que sí es seguro es que fue discípulo en París del escotista Francisco de Marchia, cuyas lecciones transcribió en un códice conservado en Roma. Maestro en teología en París, en su curso sobre el libro de las *Sentencias* (1334) figuran las tendencias criticistas imperantes en su época. Fue publicado en 1518 con el título *Disputationum in quatour libros Magistri Sententiarum*. Los estudios de Josep M. Rupert i Candau sobre Guillem Rubió fueron recogidos en dos volúmenes: *El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillén Rubió* (Madrid 1952) y *La filosofía del siglo XIV a través de Guillén Rubió* (Madrid 1953). Del examen de estos trabajos aparece un Guillem Rubió más bien nominalista que escotista. Pero con un nominalismo puramente doctrinal, más abocado a la teología que a las ciencias, desacostumbrado en aquel nominalismo renovador, verdadero precursor de la ciencia experimental moderna.

Pedro Tomás fue profesor de filosofía durante la segunda y la tercera década del siglo XIV en el convento barcelonés de San Nicolás. Durante su magisterio escribió sus obras teológicas más importantes: *De ente*, *De formalitatibus*, su tratado más conocido y leído hasta el renacimiento. Más tarde fue maestro en teología y escribió un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y al menos un *quodlibet*. Encarna la evolución del escotismo hacia un realismo extremo, tendencia conocida en la escolástica tardía con el nombre de formalismo[127].

1. *Francesc Eiximenis*

A finales del siglo XIV, cuando el mundo medieval empezaba a declinar, sin dejar de lado la teología de escuela, Francesc Eiximenis

126. P. Sagües, *El Maestro Pedro de Navarra, OFM († 1347), Doctor Fundatus y su comentario sobre el Libro de las Sentencias*, Madrid 1966.

127. J. Riesco Terrero, art. cit. en la nota 123, p. 234-237; véase especialmente P. Martí de Barcelona, *Fra Pero Tomás*, «Estudis franciscans» 39 (1927) 90-103 y T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, II, p. 373-375.

(hacia 1327-1409), franciscano universal y enciclopédico, se abre a una literatura de índole religiosa y moralizante que había de tener gran alcance: su fecundidad de escritor sólo es comparable a la de Ramón Llull. De Eiximenis como teólogo académico conocemos solamente un fragmento de la *Summa theologica*[128], desconocido aún cuando los hermanos Carreras Artau lo colocaron entre los seguidores de Duns Escoto[129]; A.G. Hauf demuestra que, a pesar de este pretendido escotismo, Eiximenis tiene preferencia por leer el texto de Lombardo en el comentario de san Buenaventura[130].

Francesc Eiximenis[131] nació en Gerona hacia 1327, y muy joven aún entró en la orden de los franciscanos. Después de sus estudios de filosofía y teología en Valencia, recorrió las universidades de Colonia, París, Oxford y Roma, donde conoció de cerca la vida de los estudiantes. Esta circunstancia le proporcionó un conocimiento directo de la manera de hacer de los diversos pueblos y de sus problemas, que se reflejaría en sus escritos y les daría una vivacidad inconfundible.

Siendo todavía joven se ganó la confianza del papa de Aviñón, Urbano v, quien le hizo miembro de un tribunal para juzgar la autenticidad de las revelaciones de Pedro de Aragón[132]. De nuevo en Cataluña, ya en 1371, se le ofreció la cátedra de teología del estudio

128. L. Amorós, *El problema de la Summa theologica del Maestro Francisco Eximenis, OFM (1340?-1409)*, «Archivum franciscanum historicum» 52 (1959) 178-203.

129. T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, II, p. 477-480, en que definen —sin justificarlo— a Eiximenis como «el escritor político más brillante de la escuela escotista».

130. A.G. Hauf, *La Vita Christi de Fr. Francesc Eiximenis OFM (1340?-1409) como tratado de cristología para seglares*, «Archivum franciscanum historicum» 71 (1978) 37-64.

131. Cf. J.M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich 1930, p. 397-415; J. Rubió, *Literatura catalana*, en *Historia general de las literaturas hispánicas* I, Barcelona 1949, p. 720-725; N. del Molar, *Eximenis*, en DS IV-2, París 1961, p. 1950-1955; M. de Riquer, *Història de la literatura catalana* II, Barcelona 1964, p. 133-196; J.A. Maravall, *Franciscanismo, burguesía y mentalidad precapitalista: la obra de Eiximenis*, en *VIII Congreso de historia de la corona de Aragón* II-1, Valencia 1969, p. 285-306; Jill R. Webster, *Francesc Eiximenis*, en *Gran enciclopèdia catalana* 6, Barcelona 1974, p. 504-505; íd., *Notes biogràfiques sobre Fra Francesc Eiximenis, franciscà gironí*, «Estudis universitaris catalans» 24 (1985) 597-602 (*Miscel·lània a honor de Ramon Aramon i Serra* II); A. Oliver, *Francesc Eiximenis*, o.c. en la nota 95, p. 236-238, Madrid 1983.

132. Cf. J.M. Pou i Martí, o.c. en la nota anterior, p. 308-396.

general de Lérida, cargo que no pudo aceptar por el hecho de no tener el grado de maestro. Gracias a la intervención de Pedro el Ceremonioso y de otros miembros de la familia real, de quienes se había convertido en persona de confianza, se graduó finalmente en Tolosa en 1374. En 1381 todavía residía en Barcelona, porque el rey le pidió que se quedara ahí hasta que finalizara la obra que tenía iniciada, seguramente *Lo crestià*. A partir de 1383 residió en Valencia y desplegó allí su actividad de escritor y hombre político. Fue confesor del príncipe Don Juan, consejero de la reina María de Luna, teólogo del consejo de Valencia y asesor de Martín el Humano, a quien en 1393 transmitió una carta en la que le aconsejaba sobre la manera de gobernar Sicilia, cargos todos que le situaron en el interior de las turbulencias políticas y religiosas del momento[133].

Juntamente con Antoni Canals formó parte de una junta de siete teólogos, convocada para tratar de poner fin al cisma de Occidente. Respecto a éste, Eiximenis es muy cauto o, quizá mejor, ambiguo, cosa extraña habida cuenta que en aquel momento las personas se significaban por su postura en pro o en contra de una de las dos obediencias. La ambivalencia de Eiximenis le llevó hasta el punto de aceptar, por una parte, la política aviñonesa de Juan I (y la confianza de Benedicto XIII, puesto que de otro modo no le habría elevado a la dignidad patriarcal), y a escribir, de otra parte, el *De triplici statu mundi*, libro claramente antiaviñonés. Cabe destacar, no obstante, que Pere Bohigas duda en algún lugar de la autenticidad eiximeniana de esta obra, a pesar de que en general la afirma[134]. Llamado en 1408

133. Véase, por ejemplo, A. Ivars, *Dos creuades valenciano-mallorquines a les costes de Berberia (1397-1399)*, Valencia 1921.

134. P. Bohigas i Balaguer, *Prediccions i profecies en les obres de Francesc Eiximenis*, «Franciscalia» (1928) 23-38, especialmente p. 36 y 38; véase la recensión que de este escrito hace J. Perarnau a *El cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País valencià*, Barcelona 1979, p. 117, donde subraya que «no se ha demostrado aún que Eiximenis, que hace suya la versión tradicional agustiniana de las siete edades del mundo (él se encontraría en la sexta, p. 27), también se apropia, en tratados indudablemente auténticos, la división sólo tripartita de Joaquín de Fiore, en la que se encuentra el autor del *De triplici statu mundi*»; cf. también la presentación de J. Perarnau del estudio de V. Sebastián Iranzo, *La teocracia pontificia en Francisco de Eiximenis*, «Anales del Seminario de Valencia» 7 (1967) 5-28, en ibídem. El texto del *De triplici statu mundi* ha sido publicado por A.G. Hauf en «Estudis universitaris catalans» 23 (1979) 165-283 (*Miscel·lània en honor de Ramon Aramon i Serra* I); véase J. Perarnau i Espelt, *Documents i precisions entorn de Francesc d'Eiximenis (c. 1330-1409)*, «Arxiu de textos catalans antics» 1 (Barcelona 1982) 199-202.

por Benedicto XIII para participar en el concilio de Perpiñán, en noviembre del mismo año Eiximenis fue nombrado patriarca de Jerusalén y en diciembre fue consagrado obispo de Elna. Moría en la primavera de 1409 en Perpiñán.

Fue uno de los iniciadores de la reforma franciscana en el reino de Aragón y uno de los estructuradores de la enseñanza pública en Valencia. En sus obras queda reflejada toda esta gran actividad, como también el conocimiento directo que tenía del mundo y de las costumbres sociales de su tiempo. No poseemos todas sus obras, y no parece que hubiera acabado todas aquellas de las que habla; otras son inauténticas o de autenticidad dudosa (*Doctrina compendiosa de vivre justament*, Barcelona 1509; *Tractat de la concepció de la Verge*, ms)[135]. De sus obras escritas en catalán o en latín hay que recordar en primer lugar la que le ha dado más renombre, *Lo crestià*, verdadera enciclopedia del cristianismo en trece libros, de los que parece compuso sólo cuatro[136]. El primero, en trescientos ochenta y un capítulos, escrito entre 1378 y 1381 (editado en Valencia en 1483), expone el origen, la naturaleza y la dignidad de la religión cristiana. El segundo, en doscientos treinta y nueve capítulos, trata de las diversas clases de tentaciones a que está expuesto el cristiano; este libro ofrece rasgos de fina psicología. El *Terç del crestià* trata de los pecados del cristiano y de las pruebas de la vida. Y, por último, el *Dotzè del crestià*, donde incluye el *Regiment de la cosa pública*[137], compuesto en Valencia en

135. J. Massó Torrents, *Les obres de Fra Francesch Eiximenis. Assaig d'una bibliografia*, «Annuari de l'Institut d'estudis catalans» 3 (1909-1910) 588-692; I. Ivars, *El escritor Fr. Francisco Eiximénez en Valencia*, «Archivo iberoamericano» 14 (1920) 76-104; 15 (1921) 284-331; 19 (1923) 359-388; 20 (1923) 210-248; 24 (1925) 325-382; 25 (1926) 5-48, 284-333; Martí de Barcelona, *Francesc Eiximenis*, Barcelona 1929, aparecido antes en «Estudis franciscans» 40 (1928) 437-500 y 36 (1925) 449-452; J.M. Madurell, *Manuscrits eiximenians*, en *Martínez Ferrando, archivero. Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Barcelona 1968, p. 291-313; P. Sainz Rodríguez, o.c. en la nota 117, p. 539-552; D.J. Viera, *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis (1340?-1409?)*, Barcelona 1980; véase la crítica de J. Perarnau de esta última obra en «Arxiu de textos catalans antics» 1 (1982) 304-306.

136. *Lo crestià*, selección por A.G. Hauf, Barcelona 1983; *Terç del crestià*, ed. por M. de Barcelona y N. de Ordal, Barcelona 1929-1932; J.J.E. Gracia, *Cinco capítulos de Terç del cretià de Francesc Eiximenis omitidos por el P. Martí en su edición de la obra*, «Analecta sacra tarraconensia» 46 (1973) 265-279.

137. *Regiment de la cosa pública*, ed. por D. de Molins de Rei, Barcelona 1927. Un documento nuevo permite fechar en 1386 la terminación del *Dotzè del Crestià;* véase P.M. Cátedra García, *Francesc Eiximenis y don Alfonso de Aragón*, «Archivo

1383 a petición de los jurados. Este tratado va precedido de una larga epístola proemial, que no fue incluida en *Lo crestià* y que contiene un elogio entusiasta de la ciudad y del reino de Valencia, citado como uno de los más brillantes fragmentos de Eiximenis. Este texto expone cómo Dios atrae al hombre por medio de la vida social. Eiximenis desarrolla una concepción política, teocrática y democrática a la vez, centrada en la visión de la ciudad terrenal como espejo y anticipación de la ciudad celestial, y en la determinación de los derechos y deberes del rey y del pueblo, cuyas fuentes son *La ciudad de Dios*, de san Agustín y la *Política* de Aristóteles. La obra ha de situarse en el género literario de las obras *De regimine principum* que florece por todas partes a partir del siglo XIII.

El llibre dels àngels se inspira en un gran número de autoridades, sobre todo en el Pseudo-Dionisio. Las cinco partes de la obra tratan respectivamente de su grandeza, naturaleza, órdenes, servicios, victorias y, al final, de san Miguel[138]. En la cuarta parte habla también del demonio. Este libro obliga a considerar a Eiximenis como un gran promotor de la doctrina de los ángeles. Fue traducido inmediatamente al latín, al francés, al castellano y al flamenco.

El llibre de les dones, compuesto en 1396 y dedicado a la condesa de Prades[139], da oportunos consejos y normas de vida a las mujeres

iberoamericano» 42, 165-168 (1982) 75-79. Las ideas políticas de Eiximenis han sido objeto de numerosos estudios. Véase, entre otros, J. Torras i Bages, *La tradició catalana*, Barcelona 1913, p. 308-357; J.H. Probst, *F. Eiximenis. Les idées politiques et sociales*, «Revue hispanique» 39 (1917) 1-82; N. d'Ordal, *El princep segons Eiximenis*, en *Miscellània Patxot*, Barcelona 1931, p. 317-332; T. Carreras Artau, *Fray F. Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social*, «Anales del Instituto de estudios gerundenses» 1 (1946) 270-293; A. López Amo, *El pensamiento político de Eiximenis en su tratado de Regiment de prínceps*, «Anuario de historia del derecho español» 17 (1946) 5-139; F. Elías de Tejada, *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona 1950, p. 138-163; M.J. Peláez, *La ley, la justicia, la libertad política y la deposición del tirano en el pensamiento jurídico de Francesc de Eiximenis, OFM (agustinismo político, franciscanismo canónico y teológico y ius commune)*, «Estudios franciscanos» 80 (1979) 167-208; íd., *En torno a los orígenes del derecho internacional en el pensamiento jurídico franciscano: Francisco de Eiximenis y sus ideas internacionales*, ibídem 82 (1981) 125-188.

138. *De Sant Miquel Arcàngel*, el quinto tratado del *Llibre dels àngels*, intr. y ed. por C. Wittlin, Barcelona 1983.

139. *Llibre de les dones*, ed. crítica por Fr. Naccarato, Barcelona 1981; véase D.J. Viera, *Francesc Eiximenis (1340?-1409) y Alfonso Martínez de Toledo (1398?-1470?): las ideas convergentes en sus obras*, «Estudios franciscanos» 76 (1975) 5-10; íd., *El Llibre de les dones de Francesc Eiximenis y el Corbacho del Arcipreste de Talavera ¿influencia directa, indirecta o fuentes comunes?*, ibídem 81 (1980) 1-31; íd., *Un estudio*

en sus condiciones de niña, joven, esposa, viuda y religiosa, con intención moralizante y nada antifeminista. Es una deliciosa visión de la vida femenina en el siglo XIV, en donde se subrayan aspectos culturales, como son los conocimientos musicales de las damas de la nobleza al estilo de la *ars nova* francesa.

La vida de Jesucrist, de tono exhortativo, fue escrita en los años 1397-1398 a petición de Pere d'Artés, beneficiado del rey Martín[140]. Eiximenis exalta en esta obra la maternidad de María. Quiere dedicarla a los laicos, en general muy ignorantes, pero piensa que los clérigos y los letrados podrán aprender mucho de ella. Es de las primeras vidas de Jesucristo en lengua vulgar; se inspira sin duda en la de Landulfo el Cartujo.

Scala Dei o tractat de contemplació. Este librito, dedicado a la reina María y destinado a todo cristiano, parece haber sido escrito a principios del siglo XV. La primera parte es una selección de plegarias con exposición de los mandamientos y de los pecados capitales; la segunda es un tratado de la contemplación. Es el libro de piedad catalán más completo de su tiempo; su enseñanza es común y utiliza a muchos autores, comprendidos los moralistas paganos. Se inspira directamente en el *Beniamin maior* de Ricardo de San Víctor, en la *Mystica theologia* de Hugo de Balma y en el *De triplici via* de san Buenaventura. Según Cebrià Baraut, «el *Tractat de contemplació* coloca a Eiximenis en la vanguardia de los precursores de la *devotio moderna* y de sus métodos dentro de España»[141]. La obra mereció la

textual del Carro de las donas, adaptación del Llibre de les dones, ibídem 77 (1976) 153-180.

140. A.G. Hauf, art. cit. en la nota 130; N. Rebull, *Nota sobre exegesi d'Eiximenis en la Vida de Jesucrist,* «Estudios franciscanos» 80 (1979) 75-79; J. Calveras, *Una traducción castellana de la Vita de Eiximenis,* «Analecta sacra tarraconensia» 17 (1944) 208. A.G. Hauf, *Fr. Eiximenis, OFM «de la predestinación de Jesucristo» y el consejo de Arcipreste de Talavera «a los deólogos mucho fundados no son»,* «Archivum franciscanum historicum» 76 (1983) 239-295; además de tratar con precisión de la influencia de la *Vita Christi* de Eiximenis en el Arcipreste de Talavera, publica una versión castellana inédita, del siglo XV (ms. París, Arsenal 8321), *sobre la predestinación de Jesucristo,* que sirve de pórtico a la monumental *Vita Christi;* estudia su contenido y la ilustra con notas numerosas y eruditas.

141. *L'Exercitatorio de la vida espiritual de García de Cisneros et le Tractat de contemplació de Francesc Eiximenis,* «Studia monastica» 2 (1960) 264; para conocer el alcance de la afirmación, véase A.G. Hauf, *L'espiritualitat catalana medieval i la devotio moderna,* en *Actes del cinquè colloqui internacional de llengua y literatura catalanes,* Montserrat 1980, 85-121. Véase una edición modernizada en F. Eiximenis, *Scala Dei. Devocionari de la reina Maria,* Montserrat 1985.

estima y la aprobación tácita de García Jiménez de Cisneros; Eiximenis es uno de los autores a quien más cita y, a través de su *Exercitatorio,* lo pone nuevamente en circulación en los ambientes espirituales de toda Europa en la primera parte del siglo XVI[142].

Durante los últimos años escribió también el *Cercapou,* especie de catecismo explicado que sirve para el examen de conciencia[143]. Esta obra, inspirada en Landulfo el Cartujo, va destinada a clérigos, religiosos y laicos.

La *Ars predicandi populo* comenta el capítulo noveno de la *Regla* de san Francisco. El comentario iba seguido de una serie de sermones que han desaparecido.

El Pastorale, escrito en Valencia y dedicado al obispo de la ciudad, consiste en una guía general para los clérigos, con un comentario sobre el estado episcopal y los deberes pastorales, inspirado en la obra de san Gregorio.

Una síntesis de la doctrina de Eiximenis se puede considerar prematura; es preciso trabajar aún en los manuscritos y en las ediciones primeras. Muchos estudios analíticos habrían de permitirnos delinear su compleja figura, que engloba la fama de gran santidad y doctrina (concilio de Perpiñán), una enorme simpatía por Joaquín de Fiore y Ubertino de Casale, que cita a menudo, un gusto por las profecías y la astrología y ataques concretos contra los eclesiásticos. Concibe a la Iglesia y a la sociedad humana como único cuerpo cristiano, lo que se ha de comprender dentro del contexto de su época.

«Si expone dogma y moral para disipar la ignorancia y consolidar la fe o combatir a los enemigos de la Iglesia, Eiximenis no deja nunca de invitar a la piedad hacia Dios, Cristo y la Iglesia. Para él, el nombre de cristiano y la vida cristiana lo eran todo, y los contemplativos, los mejores representantes del ideal cristiano»[144]. Es interesante, con todo, ver cómo un pensador franciscano, y precisamente de la línea espiritualista con la que se siente emparentado o al menos simpatiza sinceramente, asume las formas economicosociales de la vida urbana en la fase de transformación de las sociedades europeas en el paso del siglo XIV al XV. En Eiximenis se da un profetismo y un reformismo politicorreligioso coincidente en gran manera con el de los espiritua-

142. Véase A.M. Albareda, *Intorno a la scuola di orazione metodica stabilita a Montserrato dall'abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510),* «Archivum historicum Societatis Iesu» 25 (1956) 256-316.

143. Ed. crítica preparada por G.E. Sansone, 2 vols., Barcelona 1957-1958.

144. N. del Molar, art. cit. en la nota 131, p. 1955.

les, así como una esperanza en la restauración de una Jerusalén espiritual, por obra de un papa y de un emperador reformadores. Eiximenis —y basta tener presente su *Regiment de la cosa pública*, dedicado a la comunidad de Valencia—, como los espirituales, intenta defender al pueblo mediano y bajo, procura fortalecerlo en su posición social y defiende, consecuentemente, la elevación económica del mismo. Eiximenis ama las riquezas como producto de la actividad humana, en cuanto resultante del trabajo de los artesanos y oficiales o mercaderes. Contrariamente, los burgueses consideran que las riquezas que Eiximenis y los espirituales critican son las de los nobles, las de los antiguos patrimonios, no las adquiridas, como en el caso de ellos, por el trabajo personal. Esto hace que los burgueses muestren adhesión y simpatía por los grupos que propugnan nuevas formas de vida religiosa y que defienden sus revueltas de tipo popular. Estos burgueses tienen un sentido de intimidad en la vida social, familiar, personal, en correspondencia con un intimismo religioso, característico de las herejías del final de la edad media y también patente en el franciscanismo. En esta línea se comprende que J.A. Maravall crea que el pensamiento de Eiximenis tiene gran interés para entender las conexiones entre religión y espíritu capitalista en el momento de declinar la edad media en nuestro país[145].

VIII. El poder de los dominicos: de la predicación a la inquisición

En palabras del padre Congar, «santo Domingo ha sido mal comprendido (...). Domingo no fue un inquisidor, pero mostró, cuando convino, un celo preinquisitorial. Domingo se entregó únicamente a las actividades propias de un predicador evangélico, pero era un hombre de Iglesia, y la Iglesia estaba comprometida desde hacía mucho tiempo con un sistema que no sólo implicaba la aplicación de las propias sanciones, sino también el recurso a la coacción material, cuando la palabra resultaba impotente»[146]. Este texto encabeza oportunamente la actividad inquisitorial que caracterizó a los dominicos en el

145. Cf. art. cit. en la nota 131; cf. también M.J. Peláez, *La sociedad civil en la obra de Francisco de Eiximenis*, «Estudios franciscanos» 78 (1977) 199-221.
146. *Albigeois et vaudois*, «Le Monde» (3 de septiembre de 1969), p. 13.

período que nos ocupa. Su fin era salvaguardar la pureza de la verdad y, en realidad, la preservación de una fuerza y la legitimación del proyecto expansionista de la fe; el fin perdura, sean cuales fueren los poderes de los que la Iglesia católica se servirá. La institución inquisitorial pensó en los problemas que había de resolver, en su incapacidad para retener la gran cantidad de textos, dogmas, instrucciones. Y la inquisición dotó al inquisidor de un medio: el manual, que, intermediario entre los textos y el juez, servirá para que éste interiorice el propio texto. Este manual será la obra de Nicolau Eimeric, que no escapa a la impregnación de la época, precisamente por el hecho de ser una propuesta de lectura del Código, formulada en un contexto histórico preciso, formulada no por un legislador, sino por un intérprete de la ley. Así como Ramón de Penyafort había estabilizado en su época el derecho canónico, Eimeric con su manual estabilizaba el procedimiento de aquél y daba al derecho inquisitorial una sutileza inigualada: la institución funcionaba. Porque, como veremos, la obra de Eimeric supera la dimensión del manual: es el directorio del inquisidor[147].

Ahora bien, la obra de Eimeric no es fruto de una improvisación o de un ejercicio académico del todo innecesario. La práctica inquisitorial la solicitaba cuando, a partir de una intransigencia sagrada, se buscaba mantener la unidad política y nacional. El puritanismo eclesiástico servía a unos intereses personales, a ejemplo de lo que acontecía en el sur de Francia. Allí se había organizado una represión, que determinaría la pérdida de la identidad de Occitania; y allí también una obra, como la de Bernardo Gui, *Practica*[148], planearía sobre una zona perfectamente delimitada, la región de Toulouse, Carcasona, Albi y Narbona.

En la corona de Aragón, antes de la llegada de Nicolau Eimeric, conocemos nombres que llegaron a ser célebres. Habría que empezar por el beato Dalmau Moner (Santa Coloma de Farnés 1291-Gerona 1341), que a pesar de no haber dejado nada escrito, ha sido una figura bien estudiada[149]. Fue maestro de novicios del convento dominicano

147. A. Dondaine, *Le manuel de l'inquisiteur*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 17 (1947).
148. *Bernard Gui et son monde*, «Cahiers de Fanjeaux» 16 (Toulouse 1981).
149. J.M. Coll, *El beato Dalmacio Moner, O.P. Ensayo cronológico de su vida, sus estudios y enseñanzas en la Orden dominicana*, «Anales del Instituto de estudios

de Gerona, donde formó entre otros a Nicolau Eimeric. Renunció al cargo y se retiró a la vida eremítica hasta su muerte, siendo posteriormente venerado como santo y beatificado por Inocencio VIII.

Bernat de Puigcercós († después de 1342) fue dominico en el convento de Santa Catalina e inquisidor general desde 1315. Su actividad literaria es escasa. Algo nos ha llegado y podemos conocer un poco su ideología a través de la polémica que mantuvo contra Arnau de Vilanova[150].

Nicolau Rossell (1314-1362) ha sido objeto del interés de muchos estudiosos[151]. Fue inquisidor general de Aragón en 1351. Había entrado en el convento de los dominicos de Mallorca (1326) y poco después fue a Barcelona, donde sobresalió en la predicación. El rey Pedro III le nombró capellán real (1340) y alcanzó el grado de maestro en teología (1349). El papa Inocencio VI le nombró cardenal con el título de San Sixto (1356), aunque no obstante es conocido como cardenal de Aragón, y desde entonces residió prácticamente siempre en Aviñón. Se conservan diversas obras suyas manuscritas en latín, como un comentario a san Mateo, un registro de libros de la cámara apostólica, notas sobre la orden dominicana y unas actas sobre su tarea de inquisidor. Anselm Turmeda habla de él en las *Cobles de la divisió del regne de Mallorques*.

Jaume Domènech († 1384), maestro en teología, es bien conocido también como historiador dominico. Fue maestro de su orden en la provincia de Provenza (1363-1367), preceptor y predicador del futuro

gerundenses» 2 (1947) 229-243; íd., *El beato Dalmacio Moner, O.P. y los hombres de su tiempo*, ibídem 3 (1948) 1-31; L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 85-86.

150. J. Carreras Artau, *La polémica gerundense sobre el Anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos*, «Anales del Instituto de estudios gerundenses» 5 (1950) 5-58; L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 86-88. Para conocer sus gestiones, no se olvide J.M. Pou i Martí, o.c. en la nota 131, *passim*.

151. Cf. L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 98-99, en cuya bibliografía hay que subrayar el volumen 14 del «Archivum Fratrum Praedicatorum» de 1944, con una magistral monografía bibliográfica del profesor Vincke (*Nikolaus Rosell O.P. Kardinal von Aragon*, p. 116-197) y con un trabajo del padre Käppeli sobre Nicolau Rosell y Jaume Domènech en relación con la historiografía dominicana (*Cronache domenicane di Giacomo Domenech in una raccolta miscellanea del card. Nicolò Rosell*, p. 5-42). Por su parte, R. Valentini y G. Zucchetti, al editar los diferentes textos medievales de los *Mirabilia Romae (Codice topografico della città di Roma*, III, Roma 1946) incluyeron también el *De mirabilius civitatis Romae*, refundido de textos precedentes hecho en Aviñón por nuestro mallorquín para uso de los que emprendían la peregrinación a la ciudad eterna.

Juan I e inquisidor del reino de Mallorca (1375) y de los condados de Rosellón y Cerdaña.

Por encargo de Pedro III, en 1360 empezó a redactar una crónica universal o *Compendi historial*, principalmente a base del *Speculum historiale* de Vicent de Beauvais (que fue continuada después de su muerte por Antoni Ginebreda), una parte de la cual se perdió en el siglo XIX. Escrita en un catalán muy latinizado, constituye el primer ejemplo de esta clase de prosa, que continuó hasta el siglo XV. En 1369 tradujo las *Stratagemata de Julio Fronti*[152].

Bernat Armengol († 1387), dominico del convento de Santa Catalina de Barcelona, alcanzó el grado de maestro en teología en la Universidad de París (1358); es autor de un comentario al libro de las *Sentencias*. Fue inquisidor en Barcelona y ocupó diversos cargo dentro de la orden, en la que tuvo que afrontar la situación creada por el cisma de Occidente.

Hay que citar también a Guillem Costa, del que tenemos noticias que lo hacen muy próximo a la casa real, que le nombró legado en Aviñón ante Juan XXII[153].

1. *Nicolau Eimeric*

La figura del inquisidor inflexible y celoso más representativo de nuestro siglo XIV es la de Nicolau Eimeric[154]. Hombre de grandes conocimientos a la manera escolástica, fue escriturista, biógrafo, teólogo, jurista y buen predicador, y nos ha dejado una obra escrita copiosa, cuya cronología se puede seguir gracias a haber indicado siempre la fecha de la composición de los diversos libros[155].

152. Cf. L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 102-104.

153. Cf. J.M. Pou i Martí, o.c. en la nota 131, p. 189, 197, 335-336.

154. Biografías breves y precisas: A. Oliver y E. Duran, *Eimeric, Nicolau*, en *Gran enciclopèdia catalana* 6, Barcelona 1974, p. 488; A. Oliver, *Nicolás Eimeric*, o.c. en la nota 95, p. 238-239.

155. Véase I. Rodríguez, *Autores espirituales españoles en la edad media*, RHCEE 1 (1967) 254-258; L. Robles, art. cit. en la nota 69, p. 106-124, con bibliografía muy completa; hay que tener presente J. Perarnau, *Tres nous tractats de Nicolau Eimeric*, «Revista catalana de teologia» 4 (1979) 79-100: se trata de *De conceptione Virginis Mariae*, dedicado a Clemente VII, el *De iurisdictione Ecclesiae et inquisitorum contra infideles demones invocantes vel alias fidem catholicam agitantes* y el *Tractatus brevis super iurisdictione inquisitorum contra infideles fidem catholicam agitantes*; de este úl-

Nació en Gerona en 1320, y allí mismo entró en el convento de los dominicos en 1334, donde se formó bajo la dirección del beato Dalmau Moner. Escribió la vida de éste, publicada después por Diago[156]. En 1352 se doctoró en teología en París y regresó a Barcelona, donde fue nombrado maestro de estudiantes. En 1357 sucedió a Nicolau Rossell en el cargo de inquisidor general del reino de Aragón. Intervino en el proceso que condenó al beguino Nicolás de Calabria, que predicaba sobre la edad del Espíritu Santo y la conversión general de nuestro mundo, lo cual le valió muchas enemistades, que consiguieron en 1360 que el capítulo general de Perpiñán lo depusiera de su cargo. En 1362 fue nombrado vicario general de su orden y, poco tiempo después, provincial de la provincia de Aragón, pero Urbano v invalidó su elección a causa de alguna irregularidad cometida por algunos capitulares. Dedicó aquellos años a escribir y a predicar.

En 1366 volvió a ser nombrado inquisidor general. En ese tiempo dirigió sus intemperancias contra los lulistas, de los que ya antes se había declarado enemigo[157]. Las raíces profundas de aquella intransigencia y de la censura inquisitorial que seguirá han de buscarse en las luchas doctrinales del siglo xiv y sobre todo en el antagonismo entre nominalistas y realistas. A ello se puede añadir la oposición del intelectualismo de Eimeric y del voluntarismo propio de la ética luliana; también la exagerada confianza de Llull en la fuerza demostrativa de la razón en contraposición al equilibrio tomista profesado por Eimeric. Eimeric topó con la resistencia de los lulistas y con la sim-

timo tratado, véase la edición y el estudio del texto al cuidado de J. Perarnau i Espelt en «Arxiu de textos catalans antics» 1 (1982) 79-126.

156. *Vita beatae memoriae Fr. Dalmatii Moner conventus gerundensis*, publicada por Fr. Diago en *Historia de la provincia de Aragón de la orden de predicadores*, Barcelona 1599, p. 259-265. Fue editada por Van Ortroy, *Vie inédite du B. Dalmace Moner*, «Analecta Bollandiana» 31 (1912) 54-81, introducción del autor en las p. 49-54.

157. Entre la abundante bibliografía sobre el tema, reproducida en los artículos de I. Rodríguez y L. Robles, citados en la nota 155, véase A. Ivars, *Los jurados de Valencia y el inquisidor Fr. Nicolás Eimerich. Controversia luliana*, «Archivo iberoamericano» 6 (1916) 68-159; J. Vincke, *Lull und Eymerich*, «Estudis franciscans» 46 (1934) 402-416; J. Carreras Artau, *Una aportació a la història dels orígens doctrinals de l'anti-lul·lisme*, «Estudis franciscans» 46 (1934) 163-195; J. Roura Roca, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O.P., en la polémica luliana*, Gerona 1959; cf. también J. de Puig i Oliver, *El procés dels lul·listes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del cisma d'Occident*, «Boletín de la Sociedad castellonense de cultura» 66 (1980) 319-463; íd., *Documents inèdits referents a Nicolau Eimeric i el lul·lisme*, «Arxiu de textos catalans antics» 2 (1983) 319-346.

patía real y popular hacia el maestro mallorquín. Formuló ante el papa la denuncia de las obras de Llull; el papa acogió la denuncia y expidió dos bulas (junio y septiembre de 1372). Por la primera mandaba al metropolitano de Tarragona que examinara las obras de Llull y que, si encontraba en ellas errores contra la fe, las quemara; por la segunda ordenaba a la curia barcelonesa que le enviara un ejemplar de *Arbre de filosofia d'amor*. Entretanto el papa nombró una comisión pontificia de veinte teólogos, ante los cuales Eimeric presentó una lista de más de quinientas proposiciones lulianas que creía erróneas. La comisión declaró sospechosos más de doscientos artículos y Gregorio xi prohibió públicamente, el 6 de febrero de 1376, las veinte obras de Llull presentadas por Eimeric y las tesis censuradas. Eimeric publicó aquellos resultados en su famoso *Directorium inquisitorum*, escrito en Aviñón en 1376 y editado cinco veces en el siglo xvi. Los lulistas, que tenían al rey de su parte, consiguieron que éste, Pedro iii, desterrara a Eimeric de sus reinos. Éste fue a Aviñón, donde fue muy bien recibido por Gregorio xi, a quien acompañó en su retorno a Roma. Declarado el cisma con Urbano vi, Eimeric optó por Clemente vii y, muerto él, por Benedicto xiii[158]. En Aviñón llegó a ser teólogo oficial de la curia y defendió el poder total del papa con el *Tractatus de potestate papae* (1383), en el que quiere precisar el doble poder espiritual y temporal. Muerto el rey Pedro (1378), Eimeric vuelve a ser nombrado inquisidor general e inicia una segunda etapa inquisitorial digna de ser estudiada, en la que, además del lulismo, luchó contra astrólogos, nigromantes, alquimistas, así como contra joaquinitas y espirituales. En 1388 dejó de ser inquisidor general. Juan i volvió a desterrarlo (1393), y se refugió nuevamente en Aviñón, donde siguió escribiendo, en primer lugar contra la propuesta de los cancilleres de la Universidad de París, con el fin de solucionar el cisma; es el *Contra emissum in conclavi per papam et cardinales promissorium iuramentum et contra epistolam parisiensium magistrorum* (1395). En el mismo año dedica a Benedicto xiii el opúsculo *Utrum papa possit vel debeat papatui renunciare*, compuesto a petición del papa, y de nuevo escrito contra los planes de los maestros de París *Contra Universitatem Parisiensem Dei*

158. L. Robles, *Tratados sobre el cisma escritos por dominicos de la corona de Aragón*, «Escritos del Vedat» 13 (1983) 196-203. Véase también las recensiones de los estudios de A. Ivars, H. Fincke, J. Vincke, P. Sanahuja, J. Roura Roca, D. Emeis, y J.M. Madurell, hechas por J. Perarnau, en o.c. en la nota 134, p. 113-116.

Ecclesiam impugnantem responsiones ad XXVIII quaestiones. Es, desde luego, una figura clave en la historia del cisma de Occidente: sus escritos, habida cuenta la posición privilegiada en la corte pontificia de Aviñón, son sin duda la base canónica y teológica que inspiraron la actitud de otros, por ejemplo, la de su hermano de hábito san Vicente Ferrer. En 1397 Eimeric regresó definitivamente a Gerona, donde murió en 1399.

Entre las numerosas obras de Eimeric, la más famosa es el *Directorium inquisitorum*, escrito en Aviñón en 1376 e impreso en Barcelona en 1503, en Roma en 1578, 1585 y 1597 y en Venecia en 1595 y 1607. Esta multiplicidad de ediciones se explica porque en el siglo XVI la obra fue elegida por Roma como el manual de los inquisidores y así el libro de Eimeric se transforma en monumento histórico. Es como si Roma reconociera —dos siglos más tarde— la tarea de Eimeric como su propia obra, la orientación del autor como su propia orientación, la trama teológica del texto del inquisidor de Aragón como su verdadera orientación frente a los nuevos sospechosos de herejía. La Santa Sede consideró que había llegado la hora de ordenar un poco la institución inquisitorial y encargó a un canonista español, Francisco Peña, la reedición del libro de Nicolau Eimeric y, sobre todo, le pidió que lo enriqueciera con todo lo que la historia de la inquisición hubiera acumulado en textos, leyes, disposiciones, reglamentos, instrucciones, etc., a partir de la muerte de su autor. Roma no podía contentarse con la simple reedición del texto original de Eimeric, establecido en 1503. Peña emprendió la tarea de una manera consciente y escrupulosa, y con calma, consultando a obispos y a teólogos a quienes pidió que le mandaran preguntas, orientaciones, sugerencias, que expusieran sus problemas. Peña enriqueció la recopilación de Eimeric con apéndices de valor. Al final de la obra incorpora principalmente todas las cartas apostólicas, todas las bulas relacionadas con el oficio de la Santa Inquisición, a partir del pontificado de Inocencio III, en que vivió santo Domingo de Guzmán, hasta el de Gregorio XIII, en que vieron la luz las ediciones romanas. El manual no deja nada por esclarecer[159].

159. Véase la traducción castellana Nicolau Eimeric - Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, intr. y notas de Luis Sala Molins, Barcelona 1983.

2. *San Vicente Ferrer*

Se suele considerar a san Vicente Ferrer como la personalidad más eminente de la orden dominicana en la provincia de Aragón de los siglos XIV-XV.

Como teólogo y predicador su influencia en el pueblo fue extraordinaria; como hombre de consejo, su actuación fue a menudo decisiva en cuestiones políticas, como es el caso del compromiso de Caspe y del cisma de Occidente.

Vicente Ferrer nació en Valencia en 1350 y murió en Vannes (Bretaña francesa) en 1419. En el lapso de esos casi setenta años, son muchos los hechos que tienen lugar y que determinan el itinerario de Vicente: la guerra de los cien años, la peste negra, conflictos sociales, crisis del poder político. Pero sobre todo dos hechos marcarán su vida: el cisma de Occidente y la crisis interna de la vida eclesiástica y religiosa[160].

La vida de san Vicente Ferrer abarca dos etapas muy definidas: la de su formación y profesión intelectual y la de misionero itinerante. Entre ambas se mezcla una labor de acción social y política, civil y eclesiástica que, a pesar de que le ocupará muchas horas y quizás años, no dejó señal en su temperamento ni en sus convicciones religiosas[161].

La etapa de formación intelectual y de su primera docencia se desarrolló en Barcelona, donde estudió dos años de lógica. Después de dos años de interrupción —en los que enseña esta disciplina en Lérida— regresa a Barcelona donde pasa tres años estudiando Biblia y Sentencias.

Después va a Toulouse donde amplía sus estudios hasta 1378, en que es ordenado presbítero. En los años 1379-1380 es prior del con-

160. Cf. J.M. Garganta - V. Forcada, *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer*, Madrid 1956, BAC 153, con bibliografía escogida, entre la que hay que subrayar S. Brettler, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Münster 1924, como el primer intento moderno de aproximación a san Vicente Ferrer con un criterio puramente histórico; puede añadirse J.B. Manyà, *Sant Vicent Ferrer a Casp i a Perpinyà*, Tarragona 1962, y P. Sainz Rodríguez, o.c. en la nota 117, p. 563-576.

161. V. Forcada, *Vicente Ferrer, predicador de la reforma en la cristiandad*, «Escritos del Vedat» 10 (1980) 156.

vento de Valencia. En los años 1385-1390 es lector y maestro de la cátedra de teología de la catedral valenciana, y en 1398 es nombrado predicador general de la orden.

Como lector y maestro de la cátedra de la catedral de Valencia, mostró ser un tomista convencido, a pesar de manifestar una libertad personal en la exposición de la doctrina, que siempre quiere proyectar en el momento concreto en que vive. La situación del cisma le lleva a pronunciarse alguna vez con cierta audacia; la influencia del ligero origenismo de aquel tiempo lo conduce a pronunciarse a favor de la salvación de Judas; el ambiente apocalíptico, propio de Arnau de Vilanova, que coincide con los extremismos de Anselm Turmeda, le hace anunciar la llegada del Anticristo, lo que le hizo objeto de agresivos ataques del inquisidor Nicolau Eimeric. Las relaciones entre éste y Vicente Ferrer fueron también difíciles antes de la elección de Benedicto XIII, y el episodio del proceso inquisitorial contra Vicente Ferrer hubo de ser resuelto por el mismo papa «porque necesitaba al maestro Vicente».

Durante los primeros años de docencia escribe dos tratados de lógica, sobre tesis concretas que él había seguido de cerca, como respuesta al nominalismo de Guillermo de Occam, cuyas tesis habían influido mucho en los dominios de la corona de Aragón[162].

También en el inicio de su docencia en la catedral de Valencia, y a instancias del cardenal Pedro de Luna, escribió el *Tractat del cisma modern*[163], obra ocasional, de sólido fundamento eclesiológico, pero condicionada a la aplicación. Desde nuestra perspectiva contiene una serie de argumentos o razones teológicas, válidas en los tratados *De Ecclesia,* pero nulas para resolver el problema que ahí se planteaba.

162. Véase, como ejemplo, F.J. Fortuny, *Ockhamismo en la corona de Aragón y la Biblioteca de Ripoll en el marco del siglo XIV,* «Estudios franciscanos» 76 (1975) 11-59, y también J. Gallego Salvadores, *Santo Tomás y los dominicos en la tradición teológica de Valencia durante los siglos XIII, XIV y XV,* «Escritos del Vedat» 4 (1974) 479-570.

163. Cf. J.M. Garganta - V. Forcada, o.c. en la nota 160, p. 403ss; A. Huerga Teruelo, *El Tratado del cisma moderno de Sant Vicent Ferrer,* «Revista española de teología» 39-40 (1979-1980) 145-161, donde presenta la obra como *quaestio disputata* «de la mejor escuela tomista en un momento cronológico que augura en la lejanía las *relectiones* de Francisco de Vitoria» (p. 147), lo que da aspecto teológico a un escrito que se coloca entre otros de índole totalmente jurídica (p. 159); véase también L. Robles, art. cit. en la nota 158, p. 206-212.

Vicente Ferrer ni fue testimonio de lo que había pasado ni fue informado de ello con imparcialidad.

En la plenitud de su vida apostólica escribió el *Tractat de la vida espiritual,* su obra más divulgada y apreciada por muchas generaciones de formadores y maestros de vida cristiana[164]. Este libro, exponente de un género literario muy extendido, recomienda una serie de actos de piedad, la contemplación, la dirección espiritual, la penitencia, y desciende a la realidad pintando cuadros de verdadero colorido y estructurando una verdadera contabilidad de ejercicios a realizar. Este hecho, sin embargo, es insuficiente para poder establecer relaciones entre la espiritualidad expuesta y la *devotio moderna,* como se ha pretendido alguna vez[165]. Hay que citar también un librito, editado en 1578 en Valencia, que se titula *Contemplació molt devota qui comprèn tota la vida de Jesucrist, salvador nostre, amb les propietats de la missa.* Cabe destacar que la serenidad presente en todos estos apuntes espirituales se verá desmentida más adelante en la práctica, cuando Vicente Ferrer «llegará a comunicar su ardor y agresividad a los grupos de flagelantes que le acompañarán por todas partes y que conferían a su predicación incisiva un marco de teatralidad y una irresistible contundencia»[166].

El resto de su producción literaria son compilaciones de algunos sermones o de instrucciones devotas, que quizá no son de la pluma del santo[167]. La parte que tuvo en el *Tractat contra els jueus* es bastante incierta[168].

Hay que decir que san Vicente Ferrer, doctrinal y literariamente,

164. Cf. J.M. Garganta - V. Forcada, o.c. en la nota 160, p. 465-475; C. Baraut, *Fragmentos de una versión castellana cuatrocentista del Tractatus de Vita spirituali de san Vicente Ferrer,* «Analecta sacra tarraconensia» 32 (1959) 213-228; A. Huerga, *La edición cisneriana del Tratado de la vida espiritual y otras ediciones del s. XVI,* «Escritos del Vedat» 10 (1980) 297-313.

165. A. Huerga, *La vida cristiana en los siglos XV-XVI,* en *Historia de la espiritualidad* II, dirigida por B. Jiménez Duque y L. Sala Balust, Barcelona 1969, p. 42-45; A. Oliver, *San Vicente Ferrer,* o.c. en la nota 95, p. 233-234.

166. Ibídem.

167. Cf. J.M. Garganta - V. Forcada, o.c. en la nota 160, p. 358ss. Puede verse la edición de estos opúsculos en la misma obra, p. 545-598.

168. Ibídem, p. 357. Cf. J.M. Millàs Vallicrosa, *San Vicente Ferrer y el antisemitismo,* «Sefarad» 10 (1950) 182-184; íd., *En torno a la predicación judaica de San Vicente Ferrer,* «Boletín de la Real academia de historia» 142 (1958) 189-198; V. Beltrán de Heredia, *San Vicente Ferrer, predicador de las sinagogas,* «Salmanticensis» 2 (1955) 669-676.

pertenece a la edad media. Es fruto de la formación teológica y religiosa propia de los dominicos, que en la divisa *contemplata aliis tradere* ven el ideal de su vocación.

A partir de 1391, cuando renuncia a la cátedra de teología de la catedral de Valencia, su vida toma un nuevo sesgo: los casi treinta años que le quedan de vida los dedica a la predicación, sin residencia fija, y a misiones diplomáticas en favor del papa de Aviñón.

El prestigio personal de Vicente Ferrer vinculó su vida a una serie de acontecimientos públicos, de mayor o menor alcance, en los que intervino como árbitro o consejero. Dentro de estas intervenciones de orden temporal tuvo un protagonismo destacado en la cuestión sucesoria de la corona de Aragón, originada por la muerte sin sucesión del rey Martín el Humano († 1410), resuelta en el compromiso de Caspe, donde Vicente intervino como uno de los jueces. Terminadas las deliberaciones de la asamblea, fue promulgada solemnemente la resolución por boca de Vicente ante los embajadores de los parlamentos y ante el pueblo. La intervención de san Vicente en Caspe fue y sigue siendo interpretada de muy diverso modo según los distintos juicios políticos; no ha faltado quien ha comparado la intervención de Vicente al error de san Bernardo, que con criterios espirituales intentaba resolver las cuestiones políticas. J.B. Manyà, que ha querido hacer «la apología racional de la conciencia teológica de san Vicente Ferrer en esta cuestión»[169], cree en la «reactitud al menos *subjetiva* de la conciencia teológica de san Vicente»[170]. Es incuestionable que el santo, después de Caspe, conservó ante el pueblo su prestigio de santidad, de recto juicio y su influencia en los territorios de la corona de Aragón, más allá de cómo fuera la actitud de los pueblos en particular ante la nueva dinastía de los Trastamara.

Otra intervención pública del santo de enorme trascendencia fue, en la esfera político-religiosa, la que decidió la sustracción de la obediencia de Fernando I de Aragón a Benedicto XIII, papa de Aviñón, hecha pública como consecuencia de un sermón de san Vicente en Perpiñán (6 de enero de 1416). A la decisión del rey de Aragón se unieron la de los reyes de Castilla y de Navarra, con lo que se facilitó el camino a la resolución definitiva de Constanza[171].

169. O.c. en la nota 160, p. 13.

170. Ibídem, p. 23.

171. Véase la bibliografía reseñada por J. Perarnau i Espelt en *El cisma d'Occident*

La última etapa de la vida de san Vicente transcurrió en Francia, entregado a una intensísima acción apostólica como predicador que terminó en Bretaña con su muerte (1419). La misión de predicador itinerante por Europa, sacudida entonces por una aguda crisis espiritual, empezó con su salida de Aviñón (1399), seguramente con amplio poderes de Benedicto XIII, que no conocemos documentalmente, pero sí por los efectos que tuvieron. El santo se presentaba como legado *ex latere Christi*, pero realizaba actos de jurisdicción que exigían poderes recibidos del papa. El recorrido de Vicente como predicador itinerante, por España, Italia y Francia, desbordando fronteras políticas, áreas lingüísticas e incluso, alguna vez, las zonas de la obediencia de Aviñón, no es fácil de reconstruir con exactitud pero sí con bastante aproximación.

La predicación del santo, a la manera de los llamados predicadores de penitencia de aquella época era una predicación planificada[172]. Exponía amplios programas catequéticos con fuerte unidad sistemática y con gran oratoria, destinada a convencer, conmover, renovar la vida cristiana y restaurar la moral evangélica; incluso los sermones de santos y homilías tienen este tono general y de parenética. El sentido de sus pocos sermones de acento profético, que han dado origen a interpretaciones poco afortunadas, parece que puede explicarse hoy en la línea de las profecías conminatorias, sin que se le puedan encontrar tendencias iluministas en pugna con su formación teológica y con la tradición dominicana y tomista[173].

Vicente no era un solitario de la predicación; constituyó una compañía apostólica vigorosamente gobernada, entregada a un trabajo de equipo bien organizado. Su acción pública como apóstol estaba revestida de gran solemnidad, era clamorosa y tendía a una influencia multitudinaria. Con sus compañeros de apostolado atendía la cele-

a Catalunya, les Illes i el País valencià. Repertori bibliogràfic, Barcelona 1979, p. 118-124.

172. Sant Vicent Ferrer, *Sermons*, vol. I, ed. de Josep Sanchis Sivera, Barcelona 1932; vol. II, Barcelona, 1934; vol. III, ed. de Gret Schib, Barcelona 1975; vol. IV, Barcelona 1977. Hay también *Sermons de quaresma*, con introducción de M. Sanchis Guarner, 2 vols., Valencia 1973, y *Pàgines escollides de sant Vicent Ferrer*, selección y presentación de J. Fuster, Barcelona 1955.

173. Además del artículo de V. Forcada citado en la nota 161, véase J.M. Garganta, *San Vicente Ferrer, predicador de penitencia y de reforma*, en *Agiografia dell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XV*, Roma 1980, p. 129-165; íd., *El método teológico en los sermones de Vicent Ferrer*, en *El método en teología*, Valencia 1981, p. 143-156.

bración litúrgica diaria solemne, la catequesis infantil y de adultos, administraba sacramentos, socorría a los pobres, visitaba a los enfermos y a los religiosos.

La transmisión de los textos de los sermones de Vicente Ferrer es un problema complejo: los textos que nos han llegado son simples *reportata,* redactados en latín la mayoría de ellos. Los más fieles, al menos los más expresivos, son los textos en catalán conservados en Valencia, pero tienen el mismo carácter que los demás. Con todo, estos textos nos permiten conocer los esquemas doctrinales del santo con mucha exactitud y la tendencia práctica de su predicación; recogen ejemplos, anécdotas, frases vivas de gran riqueza expresiva[174]. Gracias a ellos logramos un buen conocimiento de la solidez de doctrina y de la fuerza plástica de la predicación de Vicente. No obstante, para valorar todo el alcance de su predicación viva hay que recurrir a los primeros biógrafos y sobre todo a los testimonios del proceso de canonización, que tuvo lugar, por la autoridad de Calixto III, en 1455, a pesar de que fue Pío II quien promulgó la bula de canonización de 1458.

A raíz del cisma de Occidente, no se puede olvidar la figura de Juan Monzón, dominico valenciano. Formado en los estudios del país y en las universidades de Oxford y París, Juan Monzón es conocido por su enfrentamiento con la Universidad de París y el consiguiente conflicto general de la orden dominicana con esta universidad y con la curia, a propósito de la disputa sobre la concepción inmaculada de María[175]. Los escritos de Juan Monzón sobre el cisma están redactados por motivaciones personales y deben ser leídos en la perspectiva de su situación humana. Retenido en Aviñón, donde tiene un proceso jurídico, Juan Monzón escribe en 1389 su *Tractatus de electione papae*. En la misma línea ha de leerse su *Correptorium contra epistolam fundamenti schismatis*. Con esto pretendía, indudablemente, alcanzar benevolencia en el proceso que estaba pendiente contra él. No habiéndola alcanzado, Juan de Monzón se pasó a la obediencia romana. Su *Dialogus ad cardinalem* escrito en Roma en 1391 y dirigido a Bartolomé Mezzavacca, obispo de Rieti, como también el *Opus quod dicitur scopos,* que dedica a Bonifacio IX, están redactados en cambio en señal de agradecimiento. En ambos casos la doctrina expuesta está viciada por los intereses personales que animaron al autor[176].

Pere Correger († 1408), dominico desde 1347, enseñó filosofía tomista durante trece años en el estudio de los dominicos de Mallorca y de 1371 a 1384 fue lector de teología en la catedral de Mallorca. Fue inquisidor de Mallorca (1374) durante el cisma de Occidente, respecto al cual tuvo una posición definida al lado de Aviñón. Escribió el *Tractatus super sancto unionis Ecclesiae ad scisma tollendum secundum certam viam noviet inventam, Quaestio super Ecclesiae unitate tractanda* como respuesta a la encuesta real. El texto tiene interés por tratarse del único documento que conocemos de carácter ideológico escrito por este autor mallorquín del siglo XIV[177].

174. Véase Gret Schib, *Els sermons de sant Vicent Ferrer,* en *Actes del tercer col·loqui internacional de llengua i literatura catalanes,* Oxford 1976, p. 325-336; véase también íd., *Vocabulari de sant Vicent Ferrer,* Barcelona 1977.

175. J. Goñi Gaztambide, *Fray Juan de Monzón, O.P., su vida y sus obras (c. 1340-c. 1412),* «Boletín de la Sociedad castellonense de cultura» 56 (1980) 506-523. Cf. L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 126-131.

3. *El humanismo devoto*

Los grandes conventos dominicanos de Barcelona, Palma, Zaragoza y Valencia seguían a su modo una tradición religiosa y, favorecidos por su prestigio social, realizaban una tarea que en algunos aspectos no carecía de grandeza y eficacia. En estos grandes conventos y particularmente en torno a la corte, se desarrolló un movimiento de valor en el campo espiritual, actualmente estudiado sólo en su aspecto literario, que se ha calificado de «humanismo devoto». Buena parte de los escritores dominicos realizaron una labor de traductores, casi siempre por encargo de reyes y nobles. Basta recordar a Jaume Domènech, Arnau Simó, Pere Saplana, Antoni Ginebreda, Antoni Canals. Traducían al catalán obras históricas y morales, siempre con una finalidad más o menos inmediata pedagógico-moral. Sin duda, tiene un interés notable el hecho cultural, así como las preferencias humanistas de aquellos dominicos y su orientación moral; es interesante destacar el senequismo de aquel ambiente, y asimismo el hecho de que los escritos de aquellos frailes tuvieran más el carácter de adaptaciones que de traducciones literales[178].

176. L. Robles, art. cit. en la nota 158, p. 212-219.

177. L. Robles, art. cit. en la nota 158, p. 219-227.

178. Sobre este movimiento, cf. A. Rubió i Lluch, ***Documents per a l'historia de***

Muchos escritos llevan dedicatorias a los nobles, a veces damas, que los inspiraron. Este dato y otros que se pueden reunir fácilmente son prueba de que existía realmente un núcleo devoto entre la aristocracia que buscaba una dirección y sentía gusto por las lecturas morales y más por las espirituales.

Dentro de esta corriente hay dos nombres que deben incorporarse a la historia de la espiritualidad del país: Antoni Canals y Pero Martínez. Con todo, cronológicamente, el primero es Antoni de Ginebreda († 1395). Maestro en teología en París, prior del convento de Palma y de Barcelona, predicador de la capilla real, propuesto por Juan I de Aragón para el arzobispado de Torres (Cerdeña), es uno de los traductores del llamado «humanismo devoto». El *Libre de Boeci de Conçolació* fue traducido por fray Pere Saplana, pero revisado por Ginebreda, quien le añadió un *prohemi* en el que se explica que la traducción se hizo a instancias de Bernat Donzell de Valencia. También fue el continuador del *Compendi historial* empezado por fray Jaume Domènech[179].

Antoni Canals († 1418), dominico valenciano, fue discípulo de san Vicente Ferrer durante su período de docencia[180]. Nombrado lector de la catedral, ejerció el oficio hasta 1398; en 1401 aparece como «lugarteniente del inquisidor general del reino de Valencia». Sus obras, muchas inéditas aún, merecen ser estudiadas tanto por su valor literario[181] y filológico[182] como por su contenido espiritual, que todavía estamos lejos de conocer exactamente.

---

la cultura catalana mig-eval, Barcelona 1908; íd., *Joan I humanista, i el primer període de l'humanisme català*, «Estudis universitaris catalans» 10 (1917-1918) 1-117; M. de Riquer, *L'humanisme català (1388-1494)*, Barcelona 1934. Una información de conjunto, J. Ruiz Calonja, *Història de la literatura catalana*, Barcelona 1954, p. 159-170.

179. J.M. Coll, *Tres escritores dominicos gerundenses del siglo XIV, en lengua vernácula, fr. Arnaldo Simó, fr. Antonio Ginebreda y fr. Juan Romeu*, «Anales del Instituto de estudios gerundenses» 4 (1949) 1-31; M. de Riquer, o.c. en la nota 131, p. 462 y 167.

180. J.M. Coll, *El maestro fra Antonio Canals, discípulo y sucesor de san Vicente Ferrer*, «Analecta sacra tarraconensia» 27 (1954) 9-21; M. Sanchis Guarner, *Dos dominics coetanis en les antípodes literàries*, «Anales del Centro de cultura valenciana» (1966) 1-9.

181. M. de Riquer, o.c. en la nota 131, p. 433-460. En cuanto a las obras, véase L. Robles, art. cit. en la nota 73, p. 131-139.

182. Véase, como ejemplo, E. Casanova, *Mots no registrats al Diccionari català-valencià-balear usats per A. Canals*, en *Miscel·lània Bohigas* I, Montserrat 1981, p. 59-78. El mismo E. Casanova, que elaboró su tesis doctoral, inédita, sobre *La llengua*

A juicio de Albert G. Hauf, no deja de ser paradójico que en gran parte el renombre de Antoni Canals venga de haber traducido al catalán, con un estilo digno y clasicista, Valerio Máximo, Séneca y Petrarca. Es paradójico, «si aceptamos, por una parte, que la vertiente digamos prehumanística del dominico fue una deliberada concesión de moralista y teólogo áulico hacia el sector más racionalista de la *intelligentsia* cortesana, y si consideramos, por otra parte, que son los libros de especulación espiritual y de efusión mística donde se ha creído encontrar las páginas más originales e impresionantes de dicho escritor»[183].

Mientras que san Vicente Ferrer, su maestro, afirmaba de aquellos autores paganos —hacia los que la gente sentía cierta atracción— que estaban todos en el infierno, Canals comprendió que los tiempos cambiaban y que, más que condenar a los clásicos como autores malditos, era mejor tomar sus mismas armas y combatirlos en su propio terreno.

He aquí por qué Canals se esmeró en traducir en un catalán sobrio y elegante diversas obras clásicas como los *Dits i fets memorables* del historiador romano Valerio Máximo o el *De providentia* de Séneca o el libro séptimo del largo poema *Africa* de Francisco Petrarca. Su razonamiento era muy sencillo: muchos cristianos viven hoy como paganos; que las virtudes de los paganos reprendan «nuestros vicios manifiestos»[184]. Por otra parte, los notables, llevados de curiosidades excesivas, pretenden escrutar los consejos de Dios y se quejan de su providencia. Que sea Séneca quien los desengañe, no un profeta ni un predicador, sino un hombre «filósofo de cuerpo entero que fundamente todo su hacer en el juicio y razón natural»[185]. En suma: Canals se muestra como un apologeta abierto e inteligente que no teme adaptarse a la opinión de los demás a fin de llevarlos hacia la suya[186].

---

d'Antoni Canals, Universidad de Valencia 1981, había publicado *Aproximació al lèxic d'Antoni Canals: Germanismes, arabismes, castellanismes i mossarabismes*, «Cuadernos de filología» 2 (Universidad de Valencia) 27-52.

183. A.G. Hauf, *El Tractat del molí espiritual de fra Antoni Canals, O.P.*, en *Estudis de llengua i literatura catalanes* II. *Homenatge a J.M. Casacuberta*, Montserrat 1981, p. 185.

184. *Libre anomenat Valeri Màxim, dels dits i fets memorables, traducció per frare Antoni Canals*, ed. R. Miquel i Planes, Barcelona 1914, I, p. 12.

185. *Scipió e Anibal, De providència (Sèneca), De arra de ànima (Hug de Sant Víctor)*, ed. M. de Riquer, Barcelona 1935, p. 87.

186. E. Colomer, art. cit, en la nota 46, p. 120.

En la faceta más espiritual y mística —en la que su actitud hacia los clásicos es menos generosa—, la obra más importante de Antoni Canals es la *Scala de contemplació*, dedicada al rey Martín el Humano y escrita entre 1398 y 1401. En la introducción que el padre Juan Roig Gironella publica en la edición de la obra[187], plantea el tema de la posible influencia de la *devotio moderna* en la literatura religiosa catalana de final del siglo XIV, tesis acertadamente rechazada por A.G. Hauf[188]. La obra se divide en tres libros: «En el primero se muestra cómo sube nuestra alma por la mencionada escala y esto por contemplación de las cosas bajas, y acaba en las penas del infierno. En el segundo se muestra cómo sube dicha alma por dicha escala por contemplación de los órdenes del cielo y de la gloria del paraíso, de donde descendió el Hijo de Dios para nuestra redención; y acaba este libro en la contemplación de la pasión de Jesucristo. En el tercero se muestra cómo sube dicha alma, por dicha escala por la contemplación de las dulzuras del paraíso y por los gozos de los santos en la visión del Creador.»

La *Carta de sant Bernat a sa germana* es la traducción del tratado *De modis bene vivendi,* que ha circulado bajo el nombre de san Bernardo, san Jerónimo, san Isidoro, san Agustín y san Ambrosio. No es más que un resumen del libro V de las *Vitae patrum* (PL 73) y que encontramos editado en PL 30, 163-175; PL 18, 77-90; PL 134, 915-938.

La *Exposició del Ave Maria, Pater noster e Salve Regina* es la traducción de una obra anónima, que circuló bajo el nombre de san Buenaventura y de Anselmo de Lucca. El manuscrito latino original puede verse en la Biblioteca de Saint Gall, ms. 946, editado por Migne en PL 149, 568-590. Canals lo traduce a ruegos de Pere d'Artés, maestro del rey Martín el Humano[189], y llega a ser obra muy apreciada en el ambiente devoto de la corte.

De arra de ànima es la traducción de la obra de Hugo de San Víctor *Soliloquium de arrha animae* (PL 176, 951-970)[190]. El *Tractat*

187. *Scala de contemplació,* ed. de Juan Roig Gironella, Barcelona 1975, p. 1-57.

188. Art. cit. en la nota 141.

189. J. Vives, *Exposición medieval del «Pater noster» en traducción catalana de fray Antoni Canals,* «Analecta sacra tarraconensia» 28 (1955) 133-156; íd., *Exposición del Ave Maria, y Salve en traducción catalana de fray Antonio Canals,* ibídem 29 (1956) 79-94.

190. M. de Riquer, o.c. en la nota 185.

de la confessió, dedicado a la reina Violante de Bar, viuda de Juan I, escrito en 1413, «es llamada procuración de contrición, donde se muestra cómo después de la confesión hay que procurarse verdadera contrición de pecados». El *Tractat del molí espiritual,* sería posiblemente un resumen del tratado anterior[191]; según el editor Hauf, la fuente del capítulo segundo del tratado es una creación y unos fragmentos de meditaciones del Pseudo-Anselmo; cree que todo este capítulo es más bien una traducción, cuyas características estudia. El opúsculo tendría una doble intención pedagógico-práctica: ayudar a las personas que quieren confesarse a comprender y asimilar la doctrina teológica más importante del sacramento, incitándolas a la vez, mediante un modelo práctico de oración mental, a pedir la gracia de la contrición.

Pero Martínez († 1463) es también una recia personalidad. Discípulo de san Vicente, llevó durante algún tiempo, según su propia confesión, una vida disipada hasta convertirse plenamente a Dios. Era partidario del príncipe de Viana, como otros muchos jesuitas, lo que le causó muchas dificultades, hasta llegar a ser encarcelado y morir ejecutado. La obra de Pero Martínez, de poca extensión, tiene gran valor literario y espiritual. Martín de Riquer publicó una edición crítica de la misma, precedida de un estudio desde el ángulo literario[192].

Más allá de los poemas religiosos, de gran interés literario, que revelan las preferencias por los temas de la cruz *(Contemplació com Jesucrist portava la creu al coll, Com despullaren Jesús i, estirant-li lo cos, lo clavaven a la creu)* y por otros que evocan actitudes íntimas propias de quien escribe en prisión y en espera de la muerte, hay que citar el *Mirall dels divinals assots.* Es un tratado ascético en prosa, con dos prólogos y doce capítulos. Como su título indica, es un tratado consolatorio que presenta el sentido sobrenatural de las pruebas terrenales como azotes providenciales de los que ha de servirse el alma para entregarse plenamente a Dios. La desgracia tiene la misión de purgar en esta vida los errores morales cometidos antes. El último

191. A.G. Hauf, art. cit. en la nota 183, p. 185-215. Hauf explica el título de la obrita recurriendo a las sutilezas de la predicación de la baja edad media y poniéndolo en relación con un texto de comentario al libro IV de las *Sentencias* de san Buenaventura.

192. *Obras de Pero Martínez, escritor catalán del siglo XV,* edición, prólogo y notas por Martín de Riquer, Barcelona 1946. Véase M. de Riquer, o.c. en la nota 131, III, p. 425-453.

capítulo es la segunda parte de la dedicatoria a doña Joana Berenguer, esposa del lugarteniente general de Juan II en el reino de Mallorca. Esta obra, escrita en singulares circunstancias, y sin que el autor pudiera disponer de libros —lo que hace que las citas de la Biblia o de algún escritor cristiano o pagano sean hechas de memoria—, revela una sólida preparación espiritual que se manifiesta a menudo en el género de «confesión» en que aparece un alma atormentada por los remordimientos y por el natural temor al suplicio que espera a su cuerpo; «y esto hace de este tratado, escrito en bella y elegante prosa, un humanísimo y auténtico documento de nuestras letras del siglo XV»[193].

IX. Felip de Malla

Canals fue a la vez humanista y autor espiritual. El barcelonés Felip de Malla († 1431) reúne ambos aspectos en una sola obra. «Si fray Antoni Canals disponía de una paleta para las obras religiosas y de otra para las profanas, Felip de Malla mezcla los colores de una y otra tónica», escribía Jordi Rubió i Balaguer[194]. Canónigo de la seo de Barcelona, embajador en las cortes de Castilla y de Inglaterra, en el concilio de Constanza[195] y en la Roma de Martín V[196], predicador de estilo ampuloso, que «atiborraba sus sermones de citas de la Escritura y de aquellos autores paganos que tan despreciativamente censuraba san Vicente Ferrer»[197], Felip de Malla escribió el *Memorial del pecador remut*, obra que trata en forma alegórica —una «general disputa» convocada por el mismo Dios—, el tema teológico de la necesidad de la pasión y muerte de Cristo para la redención de los hombres[198].

193. M. de Riquer, o.c. en la nota 131, III, p. 153.
194. *De l'edat mitjana al renaixement,* Barcelona ²1979, p. 92.
195. J.G. Goñi Gaztambide, *Los españoles en el concilio de Constanza. Notas biográficas,* «Hispania sacra» 15 (1962) 331-344.
196. M. de Riquer, o.c. en la nota 131, III, p. 387-425; J.M. Madurell i Marimon, *Mestre Felip de Malla,* «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 30 (1963-64) 199-626, donde hace constar la existencia de una obra de Felip titulada *Planctus cismatis* (sic) *editus a Magistro Philipo de Medalia.* Sobre la persona de Felip y su papel en el cisma es indispensable consultar J. Perarnau i Espelt, *Felip de Malla. Correspondència política,* vol. I: *Introducció,* Barcelona 1978.
197. M. de Riquer, o.c. en la nota 131, III, p. 407.
198. *Memorial del pecador remut. Manuscrit de Barcelona,* 2 vols., ed. de M.

«Los rasgos fundamentales de la exposición teológica de Felip de Malla en el *Memorial...* nos hacen ver cómo la obra en cuestión nos ofrece una síntesis poderosa y revolucionaria de pensamiento teológico a los lectores contemporáneos... Hay que afirmar claramente que, desde un punto de vista estrictamente teológico, Felip de Malla fue un innovador importante en el mundo cultural y religioso catalán. Y, como advierte con acierto Perarnau, Felip de Malla conoce ampliamente incluso los autores europeos, básicamente parisinos, que en teología le eran sensiblemente contemporáneos... El gran esfuerzo de Felip de Malla bebe en las fuentes de teología (especulativa y bíblica), sabiduría antigua y contemporánea, y tiende a demostrar que entre razón y revelación (hecha patente en la Escritura) el ensamblaje es perfecto»[199].

Si puede hablarse de una síntesis «revolucionaria» es sobre todo en lo que se refiere a la forma, gracias a la cual Felip de Malla, con ganas de superar los tratados medievales, apunta hacia los esquemas renacentistas; no hay duda que una tal opción en orden a la forma afecta a la misma intención teológica, orientada a hacer concordar razón y revelación. Pero creo que los contenidos doctrinales no son revolucionarios: son tributarios de las síntesis medievales que Felip conocía bien, después de sus estudios en la Universidad de París y de tantas relaciones como tuvo ocasión de establecer en su agitada vida.

En el *Memorial,* Felip de Malla exhibe sus amplios conocimientos de toda la temática teológica, dogmática y moral. En este último campo, nos ofrece una detallada exposición de las doctrinas sobre virtudes y pecados, según las clasificaciones de los escolásticos del siglo anterior. Sin embargo, no es éste el eje doctrinal de la obra, centrada en la figura de Jesús y secundariamente en la de María, que la piedad medieval, bajo la influencia de los maestros espirituales, como Bernardo de Claraval y san Buenaventura, había potenciado en extremo. El uso del *Ave Maria,* junto al *Padrenuestro,* alentó y justificó la creencia en la eficacia de la intercesión de María; con san Bernardo apareció la idea de la mediación maternal que llevó a con-

Balasch, Barcelona 1981-1982, con circunstanciada introducción sobre el pensamiento teológico de Felip de Malla (p. 6-40); introducción válida para los dos volúmenes publicados, pero que deberá completarse cuando se termine la edición de toda la obra; véase J. Perarnau, *Nota bibliogràfica sobre el Memorial del pecador remut,* «Revista catalana de teologia» 8 (1983) 475-478.
199. M. Balasch, introducción a la o.c. en la nota anterior, p. 40.

siderar a María como madre de la Iglesia; y Buenaventura desarrolló el tema de María que coopera en la obra redentora de Cristo por su participación en el misterio de la cruz. De todas estas doctrinas se hace eco Felip de Malla, con gran fidelidad y devoción.

Ahora bien, el centro de la obra lo constituye Jesucristo como redentor de los hombres, a través de su muerte y pasión. Interesa notar, sin embargo, que Felip de Malla se aparta de la doctrina tomista, según la cual si Adán no hubiera pecado Cristo no se habría encarnado, y sigue la tesis de Duns Escoto, que considera motivo de la encarnación el ser corolario de la creación. En las circunstancias presentes, no obstante, la encarnación se ha realizado con vistas a la redención. A partir de este momento, la cristología de Felip de Malla se mueve en los esquemas tradicionales, a pesar de mantener una cierta libertad en las doctrinas opinables. La reparación efectuada por Jesucristo es gratuita, lo que significa que el hombre no la merece ni puede merecerla; la reparación ha de ser obra de Dios, a causa de la infinitud de la ofensa y por la incapacidad del hombre para redimirse a sí mismo[200]. Debe notarse que la argumentación de Felip de Malla, que alguna vez se reduce al silogismo, tiene muy presente los límites impuestos por la historia sagrada y, lejos de ceder a las «razones necesarias» de Anselmo y sus seguidores, se complace en las «razones de conveniencia»[201]. A partir de ellas se comprende que la verdad que afirma que Cristo ha de morir no es evidente por sí misma y así, casi siempre mediante palabras puestas en boca de María, el *Memorial* insiste en que bastaría con un acto cualquiera de Jesucristo para redimir a los hombres pecadores. Se trata de una tesis que Felip de Malla expone desde diversas perspectivas y con distintos argumentos. Quienes conocen la cristología tomista pueden apreciar que el autor va desgranando de una forma nueva las tesis de santo Tomás con un conocimiento preciso y equilibrado; además, Felip enriquece las cuestiones especulativas con su gran conocimiento bíblico[202], de modo que en el tema del *Memorial* manifiesta interés y erudición para presentar la pasión de Cristo como cumplimiento de las profecías veterotestamentarias, y también para presentar las figuras bíblicas interpretadas más allá del sentido literal tan apreciado por santo Tomás.

200. Incluso habla de la imposibilidad de que María nos redima, precisión de interés en un momento de euforia mariana. Véase M. Balasch, intr. a la o.c. en la nota 198, p. 9-10.

201. M. Balasch, introducción a la o.c. en la nota 198, p. 10-12.

202. M. Balasch, *El pensament bíblic de Felip de Malla,* «Revista catalana de teologia» 3 (1978) 99-126.

No es extraño que M. Balasch hable de la «excepcional formación teológica» de Felip de Malla. «En la Cataluña de su tiempo, no debían abundar quienes habían tenido la oportunidad de formarse sólidamente en París, pero tampoco entre los que gozaron de esta posibilidad serían seguramente muchos los que la aprovecharon tan sustancialmente. Felip de Malla se pasea con seguridad absoluta por todas las provincias de la ciencia teológica, la expone con precisión, en los puntos dogmáticos su exactitud es ineludible. Todo ello está impregnado de un profundo espíritu religioso, que sabe soslayar tanto el extremo de una delicuescencia diluible como la árida frialdad del lógico o del matemático. La razonada sobriedad expositiva es su norma máxima»[203]. Hay que tener presente, sin embargo, que el *Memorial* no es un tratado teológico y, por tanto, no cabe esperar encontrar en él la problemática propia de una exposición completa y ordenada. Es una obra literaria medieval, revestida de una prosa, según Martín de Riquer, «retorcida, ampulosa y cultista que benévolamente podemos calificar de renacentista»[204]; este último calificativo es comprensible, si consideramos que, a pesar de la afición de Felip de Malla por los clásicos, su actitud hacia las cosas y personas del mundo pagano no se diferencia demasiado de la de cualquier erudito del siglo XIII.

X. Ramón de Sibiuda († 1436)

Su catalanidad se deduce de su apellido y de las pocas huellas que el catalán literario de la época ha dejado en su única obra conocida. Fue maestro en artes, en medicina y en teología, y licenciado en derecho canónico, aunque no consta dónde estudió. Profesó las artes y la teología en el estudio de Toulouse. Es autor de *Scientia libri creaturarum seu natura seu liber de homine* al que posteriormente, y con impropiedad, se añadió el título de *Theologia naturalis;* la obra fue extractada por el cartujo valón Pierre Dorlant, con el título *Viola animae* (1499), y refundida por Juan Amós Comenio, con el título de *Oculus fidei* (1661)[205].

203. Introducción a la o.c. en la nota 198, p. 31.

204. O.c. en la nota 131, III, p. 425.

205. J. de Puig i Oliver, *Sibiuda, Ramon,* en *Gran enciclopèdia catalana* 13, Bar-

Afirma Jaume de Puig que «el *Liber creaturarum* es un empedrado de referencias conceptuales y textuales de san Agustín, san Anselmo, san Bernardo, san Buenaventura, los dos victorinos, Ramón Llull y Duns Escoto. Pusimos en relación el *Liber creaturarum*, precisamente por el manejo considerable que hace de esas ilustres fuentes, con la polémica antiluliana que estalla a finales del siglo XIV en la Universidad de París, guiada por Gerson. También lo relacionamos con el caso Turmeda, por la polémica antimusulmana que renueva, y con el escepticismo de Bernat Metge, al que combate. Este encuadramiento histórico, desde luego incompleto, y la circunstancia de haber detectado una serie de textos de los autores citados, que fueron incorporados regularmente al *Liber creaturarum* (¡libro que no quiere acudir a la autoridad de los doctores!), no quita originalidad a la obra de Sibiuda, pero contribuye quizás a la mejor comprensión de su sentido y posición. Y ello tanto en el interior de la historia de las teologías medievales, como en el despliegue de una historia de la filosofía medieval de la religión»[206].

Los trescientos treinta títulos del *Liber creaturarum* tratan de Dios, la creación, la Trinidad, la fe, el temor de Dios, la Sagrada Escritura, la espiritualidad del alma, los ángeles, el pecado original, la redención, los sacramentos, el juicio final. Si juzgáramos la obra en función de esta lista temática, aparecería como un insoportable manual de teología escolástica decadente. Y, en cambio, la obra se ganó la consideración de Jacques Lefèvre d'Étaples y de Charles de

celona 1979, p. 573. Téngase presente también J. Avinyó, *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda*, Barcelona 1935; Basili de Rubí, *Centenari de Ramon Sibiuda*, «Criterion» 12 (1936) 46-51; F.X. Altés Escribà, *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético*, Barcelona 1939; T. y J. Carreras Artau, o.c. en la nota 15, II, p. 101-175; T. Ricard, *Notes et materiaux pour l'étude du socratisme chrétien chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols*, «Bulletin hispanique» 49 (1947) 16-20; I.S. Révah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI siècle: «La théologie naturelle» de Raymond Sabunde*, Lisboa 1953; J. de Puig i Oliver, *Escriptura i actitud humanística en el Liber creaturarum*, «Revista catalana de teologia» 3 (1978) 127-151.

206. Resumen de su memoria inédita, *Les sources de la pensée philosophique de Ramon Sibiuda*, presentada en la *Vème Section de l'École Pratique des Hautes Études* (1977): J. de Puig i Oliver, *Deu anys d'estudis sobre Ramon Sibiuda*, «Arxiu de textos catalans antics» 1 (1982) 286. Hay que decir que este meritorio boletín bibliográfico empieza haciendo memoria de la reedición de la obra de Sibiuda llevada a término, en 1966, por Friedrich Stegmüller. Una antología de textos de Sibiuda traducidos al castellano se encuentra en P. Sainz Rodríguez, o.c. en la nota 117, p. 585-596.

Bouelles, fue considerada por Montaigne en su conocida *Apología*[207] y de 1484 a 1648 tuvo nada menos que trece ediciones, además de las traducciones[208]. El éxito de Sibiuda, primeramente en los círculos humanistas franceses y después en la Europa del renacimiento y del barroco, ha de explicarse por haber construido una síntesis, a partir de los materiales medievales, que apuntaba hacia lo que sería el centro del pensamiento que se iba forjando: el hombre[209].

En la obra de Sibiuda, el hombre es a la vez objeto y sujeto de la ciencia. Sibiuda intenta enseñar al hombre a conocerse a sí mismo o, a partir de este conocimiento, a conocer a Dios, sin referirse a ningún otro testimonio que no sea el mismo hombre y sin apoyarse en ninguna otra experiencia que no sea la experiencia humana[210]. Aquí fundamenta Sibiuda la seguridad de su nuevo método. El hombre siempre busca seguridad: nadie le asegura dónde la encontrará más próxima y piensa entonces que nadie se encuentra tan cerca del hombre como el hombre. Si la experiencia humana es la piedra de toque para la seguridad natural, la armonía con la naturaleza humana lo será para la fe. Este acentuado carácter antropológico sitúa la filosofía de Sibiuda en medio del movimiento humanista, aunque adopte muchos elementos medievales.

El cosmos es presentado como el gran libro escrito por el dedo de Dios, según un lema clásico del platonismo medieval. Sibiuda concede a este platonismo un nuevo acento, al subrayar el lugar especial del hombre: éste es la «letra principal» del libro de las criaturas que hace inteligibles las demás letras. A partir de este pensamiento se explica la relación entre el hombre y el mundo: el hombre es la «realidad

207. Michel de Montaigne, *Apologia de Ramon Sibiuda*, trad. de J. Casals, ed. de P. Lluís Font, Barcelona 1982.

208. En lo que se refiere a la influencia de Sibiuda en España, véase el trabajo de J. Martínez de Bujanda, reseñado en J. de Puig i Oliver, art. cit. en la nota 206, p. 283-284, además de I.S. Révah, art. cit. en la nota 205.

209. Véase especialmente R. Pou i Rius, *La antropología del Liber creaturarum de Ramon Sibiuda*, «Analecta sacra tarraconensia» 42 (1969) 211-270; cf. asimismo J.M. García Gómez Heras, *El Liber creaturarum de R. Sabunde*, «Cuadernos salmantinos de filosofía» 3 (1976) 237-271.

210. Para el desarrollo de este tema, tenemos muy presente el estudio de Eusebi Colomer *Das Menschenbild des Nikolaus in der Geschichte des christlichen Humanismus*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 13, Maguncia 1979, p. 117-143, en el que el autor hace una inteligente presentación del pensamiento de Sibiuda en su relación con el de Nicolás de Cusa.

más alta que existe en el mundo», pero esta superioridad no lo aleja de los demás seres, sino que lo vincula con ellos en una doble vertiente: ontológica y teológica. Sibiuda cree poder conducir al hombre a su propio conocimiento y, a partir de éste, al conocimiento de Dios. Para realizar tal empresa necesita dos conductores: el primero va de las criaturas inferiores al hombre; el otro, del hombre hacia Dios. La primera de estas ascensiones se apoya en la consideración tradicional de los cuatro niveles del ser: *esse, vivere, sentire, intelligere*. El hombre, por el hecho de reunir en sí estos cuatro niveles, manifiesta su superioridad ontológica, que por su parte se convierte en la primacía teleológica. La comunidad ontológica con las criaturas hermanas le abre el camino al Padre común.

El inicial antropocentrismo de Sibiuda se desarrolla hacia un teocentrismo definitivo. El *nosce teipsum*, eje de su pensamiento, desemboca en el conocimiento de Dios. En este nivel religioso, este pensamiento lleva a una piedad de estilo franciscano, en la que la función de las criaturas consiste en acompañar al hombre en su camino hacia Dios.

El origen profundo de las cualidades del hombre está en su naturaleza intelectual, con su doble función, de conciencia y libertad. El hombre no sólo posee una naturaleza propia sino que *sabe* que la posee y que puede disponer de ella. Ser hombre significa sobre todo libertad y autodisposición. Gracias a la libertad, el hombre se convierte en la «imagen viva de Dios». El círculo de la creación se ha cerrado en una criatura que es a la vez meta final y cumplimiento y es también imagen total y parábola de su Creador. A partir de ahí, el hombre no puede dar a nadie su libertad, sino a Dios, ni puede darse a Dios más que como libertad.

La filosofía de Sibiuda acaba necesariamente en una consideración sobre el amor. Por amor entiende la más auténtica y exclusiva propiedad del hombre. El amor presupone libertad; de otra parte, confiere a ésta su valor definitivo. Aquí aparece de nuevo el hombre en el punto central de la creación, ya que por decirlo de algún modo le corresponde en exclusiva equilibrar con un amor ordenado los diversos niveles de la realidad que se encuentran en el universo.

Sibiuda introduce el tema de Cristo a partir de la necesidad de la redención. El hombre en su situación actual clama por un redentor. Éste ha de ser necesariamente Dios y hombre a la vez, es decir, Cristo, el hombre nuevo. Este hombre nuevo sería la más majestuosa

criatura que se pudiera imaginar: porque se encontraría vinculada con el Creador. Sería el señor de la creación. El mundo fue creado para el hombre, y el hombre fue creado en previsión del Dios hombre que había de venir. La problemática soteriológica se hace secundaria en relación con la problemática ontológica. Sin embargo, el motivo decisivo de la encarnación es para Sibiuda la redención.

Es difícil encontrar en la filosofía precedente una reflexión tan decidida sobre la conciencia, la cual se convierte en el punto angular de la verdad interna y externa del hombre. Si el *Liber creaturarum* fue puesto en el *Índice* por Pablo IV (1559), y más tarde los *Índices* de Pío IV[211] y del gran inquisidor español Quiroga prohibieron su prólogo, seguramente fue debido a que la jerarquía eclesiástica consideraba peligrosa la poco matizada afirmación de la función del hombre en la consecución de la verdad. Pero Sibiuda, conocedor del pensamiento agustiniano, no cayó en la absolutización del hombre en el sentido de algunos pensadores modernos.

211. M. Scaduto, art. cit. en la nota 70.

Capítulo décimo

LA MÍSTICA RENANOFLAMENCA

I. El ambiente y la época[1]

Cognet, en la obra citada en la nota, observa en primer lugar que la historia de los místicos renanoflamencos no es principalmente la de algunos individuos más destacados. Es sabido que Hegel declara grandes no a los hombres que han sido propiamente inventores, «sino a aquellos que han cobrado conciencia de lo que era necesario». Cognet escribe lo mismo respecto a Eckhart, el más vigoroso sin duda y el más radical de los renanoflamencos, cuando dice que «su originalidad disminuye a medida que se descubre mejor el clima de la región renana antes de él». Así se explica el que durante siglos no haya existido gran preocupación en la firma de opúsculos que circulaban y reunían fragmentos de autores diversos. Puede citarse, entre otros ejemplos —puesto que el hecho es bastante general—, la primera edición «crítica» de Taulero por Pedro de Nimega (san Pedro Canisio), en 1543, que unía sin discriminación fragmentos de Eckhart a las exposiciones del mismo Taulero. Es, repitámoslo, el caso ordinario de estas publicaciones espirituales, entre las que se puede citar la *Theologia deutsch,* que sabemos que Lutero apreciaba hasta el punto de

1. Véase sobre todo L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhénoflamands,* París 1968; M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane,* «Mélanges de science religieuse» 3 (1946) 37-60; J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckart et la mystique rhénane,* París 1956; F. Vandenbroucke, *L'allemagne mystique du XVI^e siècle,* en *La spiritualité du moyen âge* II, París 1961, p. 448-486; *La mystique rhénane,* París 1963 (resumen de comunicaciones en el coloquio de Estrasburgo de mayo de 1961); K. Ruh, *Altdeutsche und altniederländische Mystik,* Darmstadt 1964; *Les mystiques rhénans,* «La vie spirituelle» 136 (1982) 644-775; A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart,* París 1984.

hacer una edición del libro en 1515. Actualmente se discute aún sobre la autenticidad de algún tratado concreto de Eckhart, como sucede en todos los ámbitos de la literatura antigua, donde planea a menudo la incertidumbre acerca del auténtico autor. Pero esta incertidumbre se hace particularmente significativa en el campo de los escritos espirituales; la autenticidad no es lo que más interese, porque la influencia de los escritos no se mide por la firma. No son las autoridades personales lo que importa; es la correspondencia con las aspiraciones que se esbozan, la conformidad con una experiencia colectiva que se impone cada vez más.

En cuanto a las grandes figuras en sí, no podemos dejar de sorprendernos de la eclosión simultánea del Maestro Eckhart y de Ruysbroek: el primero, maestro en teología, docente en el *Studium* de Colonia, pero en posesión del «permiso» de París, religioso de la joven orden dominicana, muy erudito[2], familiarizado con maestros paganos como Proclo y el mismo Platón; el segundo, presbítero secular, a lo largo de veinticinco años vicario de Santa Gúdula de Bruselas, antes de convertirse en prior de Groenendal; sólo se descubren en su obra cinco citas de los padres de la Iglesia, pero su influencia espiritual es patente. Los dos hombres no se ignoraron, y Ruysbroek —o al menos su discípulo y amigo Jan van Leeuwen— polemizó con Eckhart. Pero ninguno de ellos parece depender del otro en los temas esenciales que desarrollan y que se corresponden muy profundamente. Cognet señala además, aparentemente aislada, la beguina de Valenciennes, Margarita Poreta, que murió en la hoguera de París en 1310; su *Espejo de las almas simples,* que hoy nos parece muy ortodoxo y que en aquel momento atrajo la atención de Margarita de Navarra, no parecía deber nada ni a Eckhart ni a Ruysbroek. Nacía, sin embargo, de la misma fuente.

Estos temas dependían del ambiente. Entendemos este término primero como una región geográfica. Cognet no cede a especulaciones geográficas incontrolables, así como rehúsa disertar sobre el «alma alemana», sus tendencias fundamentales y su platonismo instintivo[3]. Y queda todavía el que la misma designación de «mística renanoflamenca» evoca no tanto una raza (Eckhart era hijo de Tu-

2. H. Urs von Balthasar subraya, por ejemplo, que no se intimidó por las sospechas que pesaron sobre Orígenes: *La gloire et la croix* IV, París 1982, p. 103.

3. En este punto Cognet es más tímido que H. Urs von Balthasar, autor de los tres volúmenes del *Apokalypse der deutschen Seele,* Salzburgo 1937-1939.

ringia), cuanto una región de viñedos y vinos[4]. Pero es sobre todo la región del padre Rin, a cuyo alrededor se forjaron leyendas y mitos, orquestadas posteriormente en la *Tetralogía* wagneriana. En efecto, el río, como el mar, ofrece un símbolo religioso cuya acción, incluso inconsciente, parece innegable. Esta geografía humana escapa sin duda en gran manera al historiador científico, pero interesa a la facultad de comunicación, gracias a la cual el verdadero historiador entre en otra época y se encuentra habilitado para hacerla revivir, porque él mismo la revive por dentro.

Es más fácil, sin duda, determinar los rasgos del ambiente, no geográfico sino histórico, en relación con la situación sociológica y cultural. Es cierto que una historia de la teología o de la espiritualidad no se puede recargar con una historia económica y política que tendría el peligro de hacerle perder su carácter original. Pero hay que tener presente y no olvidar, por ejemplo, que el fenómeno de la multiplicación de copias de los opúsculos espirituales parece indicar una gran alfabetización, un progreso de la lectura privada, quizá también una urbanización más acentuada. Este modo de difusión habría de encontrar muy pronto en la imprenta un medio verdaderamente nuevo e incomparable.

Son rasgos externos de la espiritualidad renanoflamenca, que no revelan aún su aspecto original y sus tendencias profundas. No es menester entretenerse mucho en ellos. Es más importante subrayar una cierta ruptura con la *Nonnenmystik* y la perspectiva espiritual propia de los monasterios de clausura, especialmente los femeninos. Pero parece evidente que, si los monasterios permanecen siempre como centros de cultura cristiana, una nueva forma de vida religiosa hace su aparición, sobre todo en Flandes y en los países renanos: la de las beguinas, de las que los beguinajes de Bélgica guardan siempre un recuerdo muy vivo. A decir verdad, las beguinas aparecen en el siglo XII, pero su desarrollo se sitúa en el XIV. Religiosas sin votos —¿por gusto de la independencia, por falta de atracción hacia las comunidades canónicas?—, pero no sin regla ni autoridad, muestran tendencias claramente místicas. Sus paralelos masculinos, los begardos, se atraerán pronto una reputación poco ortodoxa.

4. Alberto Magno compuso un sermón lleno de «humor» *(Gemütlichkeit)* sobre el vino, bebida del cristiano rescatado, mientras que el agua es la bebida del pecador y prisionero.

Más sorprendente aún es la intervención de numerosos laicos en la piedad. A estos laicos fervorosos la consagración religiosa no les parecía la única puerta de salvación, a pesar de que algunos acabaron por «retirarse del mundo». La historia ha conservado, por ejemplo, el nombre de Rodolfo Merswin, autor del opúsculo *Nueve rocas*. A propósito de este banquero de Estrasburgo, resulta tentador evocar una incidencia de las cartas de crédito y de la banca en la querella de las indulgencias. La predicación de Tetzel aportaría un buen indicio de ello.

Sea lo que fuere respecto a la influencia de los banqueros, es imposible negar la realidad de los «amigos de Dios», asociación de clérigos y laicos que floreció en Alsacia y en los países renanos[5]. No se ha esclarecido todavía la naturaleza exacta de estas asociaciones y se ignora si tenían estatutos. Pero no parece aventurado ver en ellas un esbozo de lo que será una congregación del siglo XIX.

La importancia adquirida por los laicos contribuye desde luego a explicar el uso cada vez más extendido de la lengua vulgar en la teología espiritual. Se sigue sin duda publicando en latín y traduciendo a esta lengua las obras escritas en lengua vulgar y esta latinización contribuyó a la difusión europea de las tendencias renanoflamencas. Eckhart mismo enseñó mucho en latín, pero fueron sus sermones y sus tratados en alto alemán lo que produjo impacto en sus contemporáneos e inquietó a los censores de Aviñón. Ciertamente, esas ediciones espirituales en lengua corriente constituyeron un acontecimiento teológico considerable. Entre nosotros, encontramos un caso similar, por ejemplo, con la aportación de Ramón Llull y quienes le siguieron.

Hay que reconocer que este ambiente de laicos, como también de clérigos, se encontraba en ebullición. Época compleja, racional y sensible a la vez, enamorada de una razón desnuda y de una imaginación sin control. Es la época de los «hermanos del libre espíritu» contra quienes combatió Ruysbroek, sin que por otra parte nos dé un retrato claro de los mismos[6]. A propósito de esta época exuberante y desunida, no es extraño que Cognet utilice la expresión de «anarquía espiritual».

En este contexto de libertad, o, mejor dicho, de anarquía, hay

5. A. Chiquot, *Amis de Dieu*, en DS I, París 1932, p. 493-500.
6. R. Guarnieri, *Frères du Libre Esprit*, en DS V, París 1964, p. 1241-1268.

que evocar los cambios de pensamiento que se dibujan en el siglo XIV. ¿Cambios de pensamiento? Hay que decir también y quizá sobre todo, cambio de gustos. Existiría la tentación de utilizar aquí la distinción formulada por Kant entre los juicios de ciencia y los juicios de belleza, que coronan el trabajo de la ciencia por la satisfacción del espíritu y el gozo de conocer. Parece como si ya en el siglo XIV intervinieran los malestares que expresará el Quijote. Lo que interesaba ha dejado de interesar; lo que producía un gozo intenso al conocimiento deja indiferente. Existe una necesidad de cambio sin que sea posible fijar sus modalidades.

Para calificar este cambio de gustos, que es colectivo, podrá parecer frívolo recurrir al término «moda». Y sin embargo es evidente que ésta, que se extiende más allá de la vestimenta, se manifiesta en primer lugar por un cambio de gustos, principalmente negativo, quizá; una especie de rechazo a heredar, que en último término revela el ejercicio de un derecho absoluto del presente sobre el pasado. Fenómeno de saciedad psicológica, que se intensifica en los períodos de comunicación más intensa. Un soplo del que no se sabe de dónde viene ni adónde va. ¿Es inoportuno pensar que entre estos soplos puede intervenir el Espíritu?

En el curso de este siglo de ruptura, un movimiento colectivo de muchos espirituales nada tiene de sorprendente, a condición no obstante de no ceder a simplificaciones. Simplificación, por ejemplo, que busca explicar el siglo XIV por un cansancio de habitar en aquellas construcciones conceptuales tan acabadas que edificó Tomás de Aquino; el siglo XIII es, sin duda, el siglo de santo Tomás, pero es también el siglo de san Buenaventura y el que vio florecer a los agustinos sensibles a Avicena. En la misma orden dominicana, el decreto del capítulo general del año 1308, que declara a santo Tomás doctor oficial de la orden, tuvo que renovarse en 1313 y todavía en 1329, lo que muestra que no se había conseguido la unanimidad. Ya el siglo XIII manifestaba una complejidad y un pluralismo, signos de una profunda libertad de pensamiento. Por otra parte, Étienne Gilson mismo, que tanto contribuyó a ponderar este pluralismo, notó en su vigorosa síntesis tomista la dificultad de santo Tomás en minimizar la parte dionisíaca y la intervención, grande al parecer, de la participación platónica en la misma exposición de la teoría aristotélica de las cuatro causas.

Ahora bien, no habría que tomarse demasiado literalmente la afir-

mación de una «decadencia de la escolástica» con que a menudo se quiere caracterizar el siglo XIV. El siglo XIV fue el siglo de Duns Escoto y del Maestro Eckhart: éstos, ciertamente, relativizan los conceptos, pero se sirven de los mismos y combinan con pleno dominio las nociones y las distinciones sutiles. La escolástica en aquel entonces no está ni muerta ni agonizante, y se verá en cambio en los místicos renanoflamencos que no se trata de una evación o de un cansancio de los sistemas conceptuales. Para no quedarnos en generalidades habrá que decir que la mística renanoflamenca se refiere muy explícitamente al neoagustinismo, que no parece avicenizante y se presenta muy doctrinal.

La mística es así traducida a una teología fuertemente formulada, que se sitúa lejos del nominalismo a punto de nacer y que inspira, con Occam, ciertas actitudes espirituales.

II. Los temas fundamentales

Así, pues, hay que ser muy consciente de las complejidades y de las relatividades históricas para poder situar la corriente renanoflamenca y comprenderla convenientemente.

Para conseguirlo, se impone desentrañar los temas básicos y esenciales que aparecen, en formas diversas, en la enseñanza de los diversos autores.

Está el tema completamente fundamental del «absoluto», de la trascendencia absoluta, que se expresa en la distinción, sorprendente a primera vista en su carácter abstracto, entre «deidad» y «Dios». Esta distinción, primeramente en Eckhart, se vuelve a encontrar explícitamente en Ruysbroek, y no está ausente ni en Taulero ni en Suso.

En efecto, mientras que «Dios» es tomado como una apelación relativa a nosotros (la clave del universo, el Creador, el fin, «nuestros» Dios), «deidad» no implica ninguna relación; sin embargo, está presente como un abismo y sostiene nuestro discurso cuando hablamos de Dios. Expresa el ideal de conocer a Dios sin modificarlo en función de nuestras imágenes. Tal distinción había sido señalada por Gilberto de la Porrée en su intento genial y poco valorado de construir una teología a partir de la gramática, en la que Donato y Prisciano desempeñarían el papel que más tarde correspondería a Aris-

tóteles con su lógica y su física[7]. Pero mientras que en él la distinción parece gramatical, al menos en el modo de formularla, en Eckhart y Ruysbroek la distinción entre deidad y Dios se presenta muy directamente como metafísica y religiosa. Es más significativa aún que las nociones de «trascendente» y de «inmanente», que expresan una relación de Dios con aquello que no lo es. «Deidad» suprime toda diferencia con no importa qué y nos lleva a considerar que somos nosotros quienes somos diferentes. Para repetir, con Eckhart, la expresión de Agustín, somos nosotros los que estamos situados en la «región de la desemejanza». La atención se dirige de entrada a la universalidad de Dios: él es el ser universal, no solamente según la gramática, sino *in re*[8]. Es la universalidad de la deidad lo que nos permite hablar («impropiamente») de su diferencia con nosotros, que somos particulares. Platonismo evidente de esta primacía de lo universal, pero Eckhart no se apoya, para justificarla, en la autoridad de Platón; llama la atención sobre el hecho de que la originalidad de la deidad se manifiesta no por ser «otro», sino por ser el «todo», el único.

Aquí arraiga en Eckhart la teología negativa y al mismo tiempo supremamente afirmativa que inspira a los renanoflamencos. Proclamación de Dios «anónimo», «innombrable» —no hay que decirlo—, que se llama «no importa qué» mejor que «alguien» (cf. el célebre sermón *Homo quidam*). Conviene notar que después de haber planteado de modo casi provocativo esta distinción entre deidad y Dios, Eckhart no le fue siempre fiel en su lenguaje. Así, en la cúspide de la plegaria sitúa no «una contemplación ante» sino una unión en el total desvanecimiento de uno mismo, en una conciencia y no en una ciencia de la universalidad de Dios. Es un «retorno a Dios» donde la alteridad desaparece[9]. Misterio del fin supremo, al que quizá las modernas profundizaciones sobre la realidad intersubjetiva podrían aportar aproximaciones.

7. Gilberto de la Porrée se pregunta, por ejemplo, si Dios es un nombre «propio», único por definición, o un nombre «común», por sí mismo susceptible de plural.

8. Notemos, por otra parte, que santo Tomás declarará que Dios y el mundo no suman dos ni se identifican; si se puede hablar de distinción entre Dios y el mundo, no es *simpliciter et proprie*. Véase el clarividente artículo de A. Tomás, *Antropologia i concepció de Déu*, «Qüestions de vida cristiana» 30 (1966) 17-34, y del mismo autor la introducción a la edición española de O.A. Rabut, *Valor espiritual de lo profano*, Barcelona 1965, p. IX-XXI.

9. Al menos de un cierto modo. Y el mismo Plotino, al que Eckhart se refiere a menudo, notaba que «es difícil afirmar que no hay más que un único».

Al tema del absoluto, de lo universal absoluto, hay que añadir el de la nada y el de la nobleza del hombre. El tema de la «nada» del hombre y de todo su ser finito sorprende a muchos comentaristas inclinados a explicarlo por una humildad algo oratoria, o al menos por una humildad de pecadores que se convertiría o traspondría en afirmación metafísica. Si, por ejemplo, el padre Congar parece dar en el blanco al escribir a propósito de la mística renana, que «los espirituales tratan de expresar la experiencia de una realidad que se encuentra más allá de lo humanamente imaginable y de lo que es expresable conceptualmente», resulta quizá menos penetrante cuando añade que «muchos enunciados de los espirituales han de tomarse como expresión de una actitud»[10]. Para los espirituales renanos, es más bien una verdad que guía una conducta antes que una conducta que se transforma en verdad. Y la cuestión está planteada más allá del pecado; se sitúa en aquello que lo hace posible: la finitud, la alteridad constitutiva del hombre y de toda criatura. En este punto hay que volver a la alteridad que nos hace diferentes de Dios, sin que Dios o, mejor dicho, la deidad sea distinta de nosotros.

Hablamos de la nada del hombre; Eckhart, con todos los renanoflamencos, insiste también en su «nobleza». *Nobleza del hombre* es el título de uno de los tratados de Eckhart en lengua vulgar, e indica una toma de posición espiritual y a la vez metafísica extremadamente importante. La teología de la imagen y la metafísica de la participación se expresan ahí junto, o más bien en oposición, a la teoría aristotélica de las cuatro causas, lo que entraña un trastorno de la noción misma de explicación. A menudo se ha observado que en santo Tomás causalidad y participación se acompañaban sin acabar de conciliarse. En Eckhart y los renanoflamencos la teología de la imagen y, en consecuencia, la filosofía de la participación gobiernan la antropología, una antropología directamente metafísica y teológica. «Engendrado, no creado»: estas palabras que el Credo aplica al Verbo, imagen y resplandor del Padre, son aplicadas al hombre precisamente en cuanto es imagen de Dios. Ya Buenaventura había distinguido en la causalidad divina la que es ejercida respecto al hombre y la que actúa en las cosas; y Dios no es la «causa» de la sabiduría del mismo modo que «causa» la fecundidad de la tierra. Pero considerando a

10. *Lenguaje de los espirituales y lenguaje de los teólogos*, en *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970, p. 167 y 174.

Eckhart, Ruysbroek y Taulero quizá se aprecia mejor la extensión o el alcance del ejemplarismo y se penetra la naturaleza del mismo. En efecto, para el filósofo formado en la teoría aristotélica de las cuatro causas, toda la fuerza de esta teoría le parece que viene de su perspectiva «fabricadora». La causa ejemplar tiene ahí un papel secundario (en la medida en que conviene al fabricante un modelo o ideal de lo que quiere hacer). En cambio, se encuentra en primer plano en el horizonte teológico de la penetración del Verbo, manifestación fundamental de la productividad, de la *potentia* en Dios, resplandor del Padre e imagen perfecta. Precisamente, entre el Padre y su imagen hay correlación, no fabricación. No es el fruto de una decisión, sino que acompaña, a guisa de una correlación inseparable, imagen e Hijo, tan eternos como el Padre. Esto corresponde a la filosofía misma de la imagen, de la *mimesis* platónica y de la participación, filosofía que uno está invitado a aplicar en la afirmación de que el hombre es imagen de Dios. Una especie de preexistencia —esencial, si no existencial— del hombre imagen de Dios en el Verbo[11]. Esto implica que el alma humana como imagen de Dios es, en su esencia de imagen, increada a increable; es participación del Verbo. Afirmaciones inquietantes, sin duda; Eckhart se preocupa poco de suavizarlas. Falta de prudencia, desde luego; pero no le parece a Cognet que sea una falta de ortodoxia. En efecto, a fin de juzgar con equidad, es preciso salir de las perspectivas corrientes sobre la distinción de esencia y existencia, no para negarla, sino para concebirla en un sentido diverso; mientras que, según santo Tomás, las esencias constituyen un modo de existir, al menos en todos los seres que no son Dios, según Eckhart la esencia designa la condición fundamental del ser. El paso a la existencia concreta (que nosotros llamamos histórica), es decir la creación, que realiza en el hombre la imagen de Dios, le propone el sentido de la existencia, el de reconocerse como imagen y retornar a Dios, despojándose de sus particularidades. Sabemos la importancia de este retorno en la teología del Areopagita, y cómo en este punto influyó en el mismo santo Tomás; unión con Dios en la identificación con el Verbo: existiría la tentación de decir «cristificación», al modo como lo haría siglos más tarde Teilhard de Chardin.

Éstos son los principales temas que se suceden en la mística re-

11. Esta imagen esencial naturalmente inquietó a los redactores de la bula *In agro dominico* (Denz-Schön 950-980).

nanoflamenca, de forma más tumultuosa en Eckhart, profesor de metafísica, de forma más suave en Ruysbroek, director de conciencias, inquieto por abrir a los laicos el camino de perfección; en Taulero, con una orientación hacia la consideración del tiempo y hacia una moral claustral, despojada de todo orgullo de las prácticas; con cierta ternura y notable dolorismo en Suso; en Harphius (Enrique Herp) se une una nota claramente franciscana, puesto que Cristo es visto más como aquel que eleva la naturaleza humana que como quien la repara. En todos existe una espiritualidad del hombre como imagen de Dios, un descubrimiento del hombre en Dios, en su eternidad.

III. Mística y metafísica

Los temas que hemos recordado permiten comprender el título que da Cognet a su exposición sobre Eckhart, *Mística y metafísica.* La cuestión de esta relación se plantea, sin embargo, a propósito de todo el movimiento renanoflamenco.

Observemos, primeramente, que ha sido planteada a propósito de Agustín y que ha recibido respuestas opuestas. Mientras que dom Cuthbert Butler califica a Agustín de «príncipe de los místicos», Efrem Hendrickx sólo descubre en él una extrema capacidad de entusiasmo por las ideas y las palabras[12]. Un problema análogo surgió a raíz del *Proslogion* de san Anselmo: se ha descubierto en él un postulado epistemológico del realismo platónico, pero también hay quien ha sostenido que el argumento «ontológico» invita a cobrar conciencia de una intuición mística[13]. A propósito de Platón mismo a menudo se ha formulado el interrogante entre un racionalismo acentuado y una mística muy pura. La cuestión planteada, por tanto, no es nueva.

Es una cuestión inmensa, y Cognet en su obra no pretende tratarla en toda su extensión. Conoce las dificultades de un vocabulario que en los últimos siglos se ha precisado y complicado y, sin duda, se ha endurecido. Está al corriente de las apasionadas controversias que a principio de siglo tuvieron lugar sobre el lugar y la naturaleza de la

12. Cf. C. Butler, *Western mysticism*, Londres 1927; E. Hendrickx, *Augustins Verhältnis zu Mystik*, Würzburgo 1936.

13. Véase, por ejemplo, A. Stolz, *Zur Theologie Anselms in Proslogion*, Paderborn 1953.

mística en una vida cristiana[14] y expone la problemática con muy buen sentido. No parte de una definición a priori de mística, sino que intenta esclarecer, en los renanoflamencos, los caracteres que a su entender manifiestan una región verdaderamente «mística». No parte tampoco de una definición dogmática de la metafísica ni del objeto (después de Aristóteles, fluctúa entre el estudio de los seres suprasensibles, del ser divino y del ser en general), ni de su procedimiento: traducción sistemática de conceptos de una intuición primordial, o investigación a partir de conceptos extraídos de percepciones sensibles de una construcción que deja lugar, por estar inacabada, a algo por encima de lo sensible.

Lo que subraya Cognet —comprobación ésta independiente de posiciones dogmáticas sobre la mística y la metafísica— es que en los renanoflamencos, al menos en sus dirigentes, no se encuentra mención de fenómenos extraordinarios, psicológicos o psicosomáticos (levitación, éxtasis, visiones). Tampoco insiste en la ruptura, señalada por santa Teresa de Ávila a partir de la cuarta morada, entre lo natural y lo sobrenatural. Los discípulos y quienes los rodean, sin duda, son menos discretos y el movimiento tiene un acompañamiento menos sobrio. También hay que notar la ausencia de confidencias biográficas, siempre en las grandes figuras, puesto que en los discípulos hay abundantes testimonios y a menudo de gran interés. Lo que importa, en efecto, no es la historia o el ejemplo de un hombre, la autoridad de un hombre o más profundamente aún la «particularidad de un hombre»; es más bien la «universalidad» de una doctrina o incluso de una experiencia. Lo que les importa a Eckhart o Ruysbroek, como también a Taulero o Suso, no son las pasividades particulares o contingentes, que afectan a tal o cual místico, sus visiones o éxtasis, sino la pasividad radical que caracteriza la experiencia de Dios como tal o —adoptando la terminología de Eckhart o de Suso— de la deidad. En efecto, de la deidad tenemos un conocimiento que no está construido y, que sólo puede ser primordial, y este género de conocimiento está determinado por el objeto mismo; es, diríamos hoy, esencialmente objetivo, enteramente derivado del objeto.

Es sorprendente que Eckhart, que cita a tantos filósofos y teólogos sin intimidarse ni por su autoridad ni por el hecho de ser sos-

14. Véase su libro *Introduction à la vie chrétienne* I. *Les problèmes de la spiritualité*, París 1967.

pechosos (el caso de Orígenes, por ejemplo), no haga alusión al debate, reciente en aquel momento, entre Buenaventura y Tomás sobre el problema de lugar de Dios en nuestro conocimiento: *quomodo Deus cadat in intellectu*. Sabemos que Buenaventura (por ejemplo en el *Itinerarium mentis ad Deum*) insiste en la prioridad del conocimiento de Dios sobre el conocimiento de cualquier ser como ser. Sabemos también que santo Tomás, que reconoce asimismo esta aprehensión primera y universal de Dios, sólo encuentra en ella un conocimiento vago e indistinto, *sub quadam confusione;* cuando veo de lejos, «confusamente», a tal hombre, que resulta ser Pedro, no reconozco aún a Pedro como a tal[15]. Eckhart y los renanoflamencos comparten, al parecer, la posición de Buenaventura. Pero practican mucho menos que él el procedimiento reflexivo, gracias al cual Buenaventura justifica el valor de este conocimiento primordial de Dios, al contemplar los objetos en la luz por la que los vemos, y que se nos escapan ordinariamente por culpa de nuestra *mira caecitas*. Eckhart no recorre a este género de justificación. En verdad, la experiencia de la deidad en la aprehensión de algún ser no precisa justificación, sino que se impone. Lo que a santo Tomás le parece vago y confuso se le manifiesta como trascendencia (superación de conceptos y de imágenes, de todas las representaciones definidas y, por consiguiente, finitas), única manera de conocer a Dios como tal. Es más exacto que las acumulaciones de conceptos, siguiendo el método de eminencia y de negación. Así, pues, la teología negativa no consiste en la negación de un conocimiento de Dios adquirido por otras vías; la negación de representaciones determinadas es precisamente radical y sin ella ningún conocimiento de Dios, en su originalidad, es posible; aquí se descubre la experiencia de Dios pura y universal, pasiva y mística, ya que es imposible construirla. La superación de representaciones constituye el conocimiento de Dios o de la deidad como deidad, conocimiento en que uno es considerado englobado en Dios, más que considerar y englobar uno mismo a Dios.

En la misma perspectiva hay que abordar la superación y renuncia a uno mismo, el vaciamento de sí, actitudes a las que los renanoflamencos conceden mucha importancia. Esta superación mística es diferente de la superación ascética, que constituye una técnica cuyo fin no está en ella misma, sino que se dirige hacia alguna otra cosa. La

15. Cf. *Summa theologiae* I, q. 2, a. 1, ad 1.

renuncia mística no se dirige a otra cosa; es antes una consecuencia que un medio. En efecto, no es un medio, sino una verdad primera y última simultáneamente. El místico no renuncia a sí mismo a fin de encontrar a Dios, sino porque encuentra a Dios. Encuentro del Eterno no sólo esperado para más tarde, sino considerado desde ahora, o mejor aún, que nos considera desde ahora. Sobre este «ya» insisten Eckhart, Taulero (que concede mucha importancia al tiempo) y Ruysbroek. El presente es para ellos el paso a lo eterno; esto explica, además, las suposiciones imposibles del amor puro, familiares a muchos de los místicos, su superación de una posible condena, que son escándalo de determinados teólogos, extraños a su experiencia. Reconocen que quizá esta superación del futuro entraña una menor insistencia en el sentido, en cuanto se despliega en la historia, para darle la fuerza en el presente.

De ahí que la metafísica de los renanoflamencos, en el conocimiento del ser y de Dios, está íntimamente ligada a la mística si se ve en ello la toma de conciencia de una pasividad radical. Pero entonces surge un problema, más embrollado que el precedente: en efecto, ¿en qué medida hay que preguntarse sobre si esta mística es natural o sobrenatural? No basta señalar que aquí todavía el vocabulario, el de la gracia y el de la naturaleza, resulta singularmente preciso y quizá demasiado rígido.

Lo que es indiscutible es que Eckhart muy explícita y realmente, y los demás autores también, rompen no sólo con la contingencia de las pasividades místicas (entiéndase bien, no con la pasividad radical), sino también con sus particularidades.

Ruptura evidente, que ya hemos mencionado, con la *Nonnenmystik* de las grandes monjas benedictinas, Gertrudis, Hildegarda, Matilde de Magdeburgo y tantas otras. No es que tal mística sea considerada como inauténtica: ofrece, sin duda, la ocasión del «paso» *(Durchbruch)* hacia Dios. Obra a través de un símbolo particular, el símbolo nupcial, que es el privilegiado. Sin embargo, es un símbolo particular, mientras que la nuda consideración del ser, adonde nos lleva Eckhart, es universal. Esta consideración que se impone no soluciona por sí misma los graves problemas; pero puede hacerlo si se considera el motivo que la inspira y que es la búsqueda de la universalidad en la superación de todos los símbolos particulares. Cabe preguntarse si la particularidad de Cristo mismo, en cuanto hombre determinado, no ha de ser ella misma superada. Es un tema familiar a

los renanoflamencos que Cristo es el camino que se ha de recorrer, a base de pasar de la humanidad del hombre Dios al Verbo encarnado. El tierno san Bernardo había hablado de un paso del amor carnal de Cristo a un amor espiritual; en los renanoflamencos, no sólo Eckhart sino Taulero hablan a menudo del nacimiento del Verbo en nosotros y del amor del Verbo en Cristo, amor inconmovible en el Espíritu, mientras que el amor todavía humano del apóstol Juan no lo preservó totalmente de la noche de la prueba. El misterio de la Encarnación solamente se presenta en toda su extensión en el paso al Verbo universal que es Dios mismo. Encontramos de nuevo aquí la teología de la universalidad de Dios, tan profunda en los renanoflamencos, y su vínculo, al comienzo y al final, con la mística.

Quizá es verdad que esta teología y esta mística insisten menos en la redención, o más bien en las imágenes de rescate y de la sangre vertida por el pecado, que en la creación, una creación enraizada en el Verbo. De todos modos, son auténticamente cristianas, profundamente ortodoxas, aunque hayan podido ocasionar malentendidos.

IV. Maestro Eckhart[16]

Nacido hacia 1260 en Hochheim (Turingia) de una familia noble, Eckhart ingresó entre los años 1275 y 1280 en los dominicos de Erfurt y fue enviado como estudiante a Colonia. Su formación se realizó en un ambiente impregnado de la tradición platónica que se remontaba hasta Alberto Magno, de quien quizá fue discípulo. Hacia 1293, se

16. J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, París 1956; F. Brunner, *Maître Eckhart*, París 1969; A. Dempf, *Meister Eckart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig 1934; M. de Gandillac, *La dialectique de Maître Eckhart*, en *La mystique rhénane. Actes du Colloque de Strasbourg, mai 1961*, París 1963; J. Koch, *Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts*, «Archivum Fratrum praedicatorum» 29-30 (Roma 1959-1960); N. Lehmann, *Meister Eckhart*, Gotinga 1919; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París 1960; U. Nix y R. Oechslin, *Meister Eckhart, der Prediger*, Friburgo de Brisgovia 1960; B. Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen*, Heidelberg 1954; B. Weiss, *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Maguncia 1965; A.M. Hass, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, J. Tauler und H. Seuse*, Friburgo 1971; B. Welte, *Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken*, Friburgo-Basilea-Viena 1979; E. Zum Brunn - A. de Libera, *Maître Eckhart, Métaphysique du Verbe et théologie négative*, París 1984.

le vuelve a encontrar en el convento de Saint-Jacques de París. Antes de 1298 es nombrado prior de Erfurt y vicario provincial de la provincia de Turingia. Hacia 1300 enseña nuevamente en París y empieza a polemizar contra las ideas de Duns Escoto, y en concreto contra Gonzalo de Balboa, sobre la primacía de la inteligencia o de la voluntad en el proceso de convertirse el hombre en deiforme[17]. Verosímilmente expulsado de Francia en julio de 1303 con otros religiosos que habían rehusado adherirse a la llamada de Felipe el Hermoso en favor de un concilio, regresó a Alemania. Nombrado a principos de 1304 provincial de la nueva provincia de Sajonia, asiste con este título, en 1307, al capítulo general de Estrasburgo, donde se le confió la misión de vicario general para la provincia de Bohemia. El capítulo de Plasencia (1311), después de decidir una renovación de los estudios en la orden dominicana, envía a Eckhart por tercera vez a París, donde se consagra probablemente a los comentarios de la Escritura. En 1314 se le encuentra de nuevo en Estrasburgo, donde asume la dirección del *studium* dominico y se entrega a un intenso ministerio de predicación y de dirección en numerosos conventos de monjas dominicas. Hacia 1324 regresa a Colonia, donde preside el *studium generale* y continúa su enseñanza entre las monjas dominicas y otras. Poco tiempo después choca con el arzobispo de Colonia, Enrique de Vierneburg, quien, hostil a los dominicos, favorece abiertamente a los franciscanos. Desde finales de 1325 se manifiestan sospechas sobre su ortodoxia, y Eckhart ha de preparar una primera apología de su doctrina. No obstante, es enérgicamente defendido por el visitador pontificio Nicolás de Estrasburgo, dominico y teólogo de gran reputación. El arzobispo de Colonia confía entonces el asunto a dos inquisidores notoriamente poco imparciales, dominico uno y canónigo de la catedral el otro. En el curso del verano de 1326, ambos hacen una lista de cuarenta y nueve proposiciones extraídas de las obras y sermones de Eckhart, que juzgan condenables. Eckhart responde a las objeciones el 26 de septiembre rechazando en nombre del privilegio de exención la competencia de los jueces de Colonia, rehúsa como inauténticas cierto número de proposiciones y explica las demás en un sentido ortodoxo. Poco tiempo después, los inquisidores le

17. T. y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española* I. *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid 1939, p. 188-196; P. Vigneaux, *Philosophie au moyen âge*, París 1958, p. 191-192.

presentan otra lista de cincuenta y nueve proposiciones parcialmente parecidas a las anteriores y a las que da la misma respuesta. El 24 de enero de 1327, Eckhart apela a la Santa Sede y el 13 de febrero hace una profesión solemne y pública de ortodoxia.

A pesar de que la apelación de Eckhart se había visto rehusada por el tribunal de Colonia el 22 de febrero, el caso llega a Aviñón, donde reside entonces el papa Juan XXII, y Eckhart va allí para defenderse. Parece verosímil que murió allí mismo. Después de largas discusiones, en las que parece que los jueces aviñoneses habían trabajado sobre las listas de proposiciones enviadas desde Colonia y no sobre las obras, Eckhart fue condenado a título póstumo por la bula *In agro dominico* (Denz-Schön 950-980), del 27 de marzo de 1329; en ella se censuran veintiocho proposiciones atribuidas a Eckhart. Esta bula, enviada al arzobispo de Colonia, sólo fue promulgada en el ámbito de su provincia eclesiástica.

1. *Obras*[18]

Las obras que nos ha dejado Eckhart se dividen en dos grupos bien distintos: las obras latinas y las obras alemanas.

Los escritos latinos, destinados a los teólogos de oficio, son de carácter especulativo y técnico, de forma escolástica; pero tienen la ventaja de haber sido escritos por el mismo Eckhart y de ofrecer una base segura y precisa para la interpretación de su pensamiento. Comprenden especialmente un *Tratado sobre la oración dominical* y dos *Comentarios sobre el libro de las Sentencias* (el segundo, de discutida autenticidad) y *Quaestiones parisienses*, recuerdos de disputas esco-

18. *Magistri Eckardi opera latina*, auspiciis Instituti S. Sabinae, Leipzig 1936ss; *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart-Berlín 1936ss. Trad. castellana: *Tratados y sermones*, trad. y notas de I.M. de Brugger, Barcelona 1983. Trad. catalana: *Obres escollides*, trad. y ed. de J. Batalla, Barcelona 1983. Trad. alemana: *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, trad. de J. Quint, Munich 1955. Trad. francesas: *Sermons. Traités*, trad. de P. Petit, París 1942; *Traités et sermons*, trad. de F. Aubier y J. Molitor, intr. de M. de Gandillac, París 1942; *Telle était Soeur Katrei... Traités et Sermons*, trad. de A. Mayrisch Saint-Hubert, París 1954; *Sermons*, intr. y trad. de J. Ancelet-Hustache, París 1974; *Les Traités*, trad. e intr. de J. Ancelet-Hustache, París 1971; R. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*, sermones alemanes traducidos y comentados, París 1972; F. Brunner, *Eckhart*, intr. seguida de textos latinos, París 1969.

lares, los comentarios bíblicos *(Génesis, Éxodo, Eclesiástico, Sabiduría, Evangelio de Juan)*, de una exégesis muy alegórica y metafísica, cincuenta y ocho sermones y algunos fragmentos.

Las obras alemanas, en un medio-altoalemán tardío *(Spätmittelhochdeutsch)*, comprenden sólo tres pequeños tratados escritos directamente por Eckhart: *Sobre el discernimiento espiritual*, redactado en Erfurt antes de 1298; el *Liber Benedictus*, llamado así por la primera palabra del texto, escrito para la reina Inés de Hungría después del año 1308[19], donde se encuentran agrupados un tratado *sobre la consolación divina* y otro *sobre el hombre noble;* finalmente el breve tratado *Sobre el desprendimiento* de fecha incierta y de autenticidad recientemente establecida. El resto de la obra alemana está compuesta a partir de las notas de los oyentes, tomadas en los sermones; evidentemente, estas notas no ofrecen una absoluta seguridad y la autenticidad de muchas de ellas plantea difíciles problemas de crítica: actualmente parece que han de darse por auténticos unos sesenta sermones. Desde 1936, una notable edición crítica de las obras de Eckhart está en curso de publicación en Stuttgart.

2. *El misticismo especulativo*[20]

Según numerosos historiadores, Eckhart no fue lo que llamamos ordinariamente un místico; en todo caso lo fue mucho menos que sus discípulos Juan Taulero o Enrique Suso, y sobre todo que Jan Ruysbroek, que pertenece a la misma escuela de espiritualidad llamada «especulativa». Eckhart fue en primer lugar un teólogo, formado en la tradición tomista[21]: estudió en el *Studium* dominico de Colonia sólo algunos años después de la muerte de Tomás de Aquino. Pero estuvo, cumplidos los cuarenta, en contacto cada vez más profundo

19. Cf. G. Théry, *Le Benedictus Deus de Maître Eckhart*, en *Mélanges J. de Ghellinck* II, Gembloux 1951, p. 905-935.

20. Cf. F. Brunner, *Maître Eckhart et le mysticisme spéculatif*, «Revue de théologie et de philosophie» (1970) 1-11, justifica la fórmula «misticismo especulativo» no porque Eckhart ceda a interpretaciones filosóficas y racionales: según el autor, se mantiene en la tradición teológica y espiritual de Agustín, aunque influida por los padres griegos y por Alberto Magno.

21. Cf. Ed.-H. Wéber, *Mystique parce que théologien, M. Eckhart*, «La vie spirituelle» 136 (1982) 730-749.

con los círculos místicos, principalmente femeninos, de la región renana: la experiencia de sus dirigidas ejerció sin duda una influencia decisiva sobre sus opciones en materia espiritual. Por otra parte, en la síntesis espiritual que elaboró no podemos pasar por alto las influencias claramente neoplatónicas: en el momento en que Eckhart estudiaba en Colonia, el dominico Guillermo de Moerbeke traducía al latín seis tratados de Proclo, entre 1268 y 1280[22], sobre todo sus comentarios del *Timeo* y del *Parménides* de Platón. Los escritos de Alberto Magno, fundador del mismo *studium*, sirvieron desde luego al joven Eckhart para familiarizarse con el neoplatonismo y sin duda también con la teología negativa del Pseudo-Dionisio[23]. Conoció también, y bastante íntimamente, los escritos de Bernardo de Claraval, y no ha faltado quien ha visto en Eckhart parecidos con posiciones de aquél.

Volviendo al tema, puede decirse que el humus donde germinará la espiritualidad de Eckhart se descubre sobre todo en los ambientes espirituales de la región renana y de los Países Bajos. Así, Margarita Poreta († 1310), una mística originaria de Valenciennes, suscita la sospecha hasta tal grado que es condenada a la hoguera en París. Su tratado *Espejo de las almas simples* enseñaba ya que el alma ha de reencontrar la imagen de la Trinidad mediante una pobreza espiritual radical, un desprendimiento, una desnudez del alma que le hiciera cobrar conciencia de su «nada» ante Dios[24]. Expresiones parecidas pueden leerse en las obras de Hadewijch de Amberes (mediados del siglo XIII[25] y de Matilde de Magdeburgo († 1283)[26]. Indudablemente, Eckhart desarrolló y sistematizó las ideas extendidas en su tiempo en

22. Se encontrará la lista de estas traducciones y de sus ediciones en P. Thillet, en su edición de *De fato ad imperatores*, de Alejandro de Afrodisia, París 1963, p. 34-35.

23. En general, los historiadores rechazan la tesis de una influencia del hindú Çankara (siglo IX) sobre el Maestro Eckhart, tesis propuesta por R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París 1951. Véase B. Baizel, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme. Çankara et Eckhart*, París 1982.

24. Edición del *Espejo* por R. Guarnieri, primero provisionalmente, Roma 1961, y después con comentarios en «Archivio italiano per la storia della Pietà» 4 (1965) 351-702. R. Guarnieri ha sintetizado sus investigaciones sobre el «movimiento del libre espíritu» en el artículo *Frères du libre esprit*, en DS V, París 1964, p. 1241-1268.

25. Trad. francesa de J.-B.P. (Porion) O. Carth., *Hadewijch d'Anvers*, París 1954.

26. J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg. Étude de philosophie religieuse*, París 1926.

los círculos espirituales. No puede evitarse la impresión de que un abismo separa sus escritos propiamente teológicos, inspirados en un claro intelectualismo tomista, y sus escritos espirituales.

Ahora bien, es su doctrina sobre Dios lo que une ambos planos, el de la dialéctica y el de la experiencia mística personal. Como hemos hecho notar en la introducción general a los místicos renanos, su pensamiento procede de una vigorosa afirmación de la inefabilidad absoluta del ser divino: es propiamente el «innombrable», posee un *nomen innominabile*[27]. De ahí la distinción ya explicada, extraña a primera vista, entre Dios y deidad. Dios es lo que sabemos de él; la deidad lo que es indecible y que, por otra parte, corresponde a su ser verdadero. Todo lo que el hombre puede afirmar al respecto es su unidad. De ahí el célebre aforismo: «Dios y la deidad se diferencian entre sí como cielo y tierra»[28].

En relación con el ser divino, la criatura no es nada en sí misma. Es nada. Pero —y aquí está la paradoja donde la dogmática cristiana tradicional entra, al menos aparentemente, en contradicción con las premisas de Eckhart— el ser creado no se confunde con el ser divino. La *via negationis* queda así conectada más o menos armoniosamente con la *via eminentiae* de la teología cristiana clásica. En este sentido, Dios posee un *nomen omninominabile*[29]. Los textos de la Escritura, en especial los del *Éxodo,* sirven de base a las reflexiones de Eckhart sobre el «nombre» o los «nombres» de Dios: y en esto se separa claramente de sus fuentes paganas y principalmente neoplatónicas[30]. Así,

27. Véase el cap. I de la obra de Lossky citada en la nota 16.
28. Texto citado en la trad. franc. de Aubier-Molitor, cit. en la nota 18, p. 244.
29. Véase el cap. II de la obra de Lossky citada en la nota 16.
30. Véase St. Breton, *Métaphysique chez Maître Eckhart,* «Recherches de science religieuse» 64 (1976) 161-182, donde el autor demuestra la alianza entre el lenguaje metafísico y el discurso místico de Eckhart cuando habla de Dios y de los nombres divinos en sus comentarios al *Éxodo* y al *Evangelio de san Juan.* Dos tendencias aparecen en esta mística, según Breton, una ontológica, que da preferencia a los atributos positivos y la otra no ontológica y negativa, que se encuentra casi exclusivamente en las obras alemanas y en los sermones: como una oscilación entre el rigor del intelecto y el abismo del pensamiento. Breton estudia, además, la evolución lingüística del discurso de Eckhart en su artículo sobre Dios *Les métamorphoses du langage religieux chez Maître Eckhart,* «Recherches de science religieuse» 67 (1979) 373-396. Señala el paso de un lenguaje de «base», de estilo ontoteológico a un lenguaje de «metabase», que recurre al intelecto más que al ser, y de éste a un lenguaje de «anabase» que intenta, con más o menos audacia, superar los dos primeros en la línea de una teología negativa. Pero el primer lenguaje, aunque sublimado, persiste al término del proceso, porque el deseo de pureza absoluta sólo es una nostalgia.

según Eckhart, la *regio dissimilitudinis,* expresión y tema tomados de san Agustín y san Bernardo —pero de origen platónico, recordémoslos—, es concebida al término de un camino radicalmente inverso de aquel que fue presentado por sus grandes predecesores: es Dios, o mejor dicho la deidad, la que es «desemejante».

Desde este punto de vista, el retorno de hombre a Dios exige una ascensión que pueda alcanzarlo a la vez en su desemejanza infinita y en la intimidad del yo —puesto que fuera del ser divino nada tiene ser, e incluso todo ser es nada—. En la dialéctica de Eckhart, este movimiento podría recibir la calificación de analogía y, más precisamente, para formularlo en categorías tomistas, de «analogía de atribución»[31].

Pero Eckhart evita usar la palabra «analogía» (¿lo hace adrede?). La criatura se descubre en esta perspectiva como el fruto de una «causalidad analógica» o, como dice Lossky, el principio y el principiado no son unívocos[32]: en cierto modo, está a medio camino entre el único ser que hay, Dios, y la nada: *splendor in medio*[33]; y de ello resulta una ejemplaridad divina sobre lo que es creado: *imago in speculo*[34].

En la vida concreta del alma se trata de otra cosa. Hay que aceptar una desnudez radical para volver a encontrar la semejanza con el infinito, el único verdaderamente «desemejante», un vacío interior para reencontrarlo en la inmanencia del alma. Sólo mediante esta actitud espiritual tiene lugar la transformación deificadora. Eckhart sobrepasa y trasciende las categorías usuales en teología espiritual, las del pecado, de la redención y de la gracia. Se sitúa en el plano de la unidad esencial, la de la divinidad y el alma. Se podrían citar numerosos textos para apoyar estas afirmaciones.

V. Juan Taulero[35]

Hijo de una acomodada familia burguesa de Estrasburgo, nació en dicha ciudad hacia el año 1300; más o menos a los quince años

31. Véase F. Brunner, *L'analogie chez Maître Eckhart,* «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 16 (1969) 333-349.
32. O.c. en la nota 16, p. 286.
33. Lossky, o.c. en la nota 16, cap. V.
34. Ibídem, cap. VI.
35. G. Théry, *Esquisse d'une vie de Tauler,* «La vie spirituelle» 8 (1927) 117-167;

entró en la orden dominicana; su frágil salud le impidió seguir mortificaciones rigurosas. Sin estar directamente atestiguada, es muy probable su presencia en el *Studium* de Colonia cuando enseñaba en él Maestro Eckhart. Taulero vivió el momento de la lucha entre el emperador Luis de Baviera y el papado, y Estrasburgo, ciudad del imperio, sufrió el entredicho de 1325 que supuso para Taulero y otros frailes el exilio a Basilea. Veinte años más tarde surgió la peste negra (1347-1348) que destruyó un tercio de la población y creó un sentimiento dramático del pecado, de la expiación y de la intercesión[36]. Es el momento de las procesiones de los flagelantes y también de las agudas crisis contra los judíos. La prueba y el grito de angustia encuentran una salida en una religiosidad extremosamente demostrativa, externa y sensible.

Como Suso, Taulero no fue doctor; y sus sermones (se han conservado ochenta y tres de ellos, que constituyen su única obra auténtica) están escritos en esa lengua vulgar que ya Eckhart había adaptado —más de dos siglos antes de Lutero— para expresar las ideas más abstractas. Vinculado a presbíteros seculares, como el italiano Venturini y el alemán Heinrich von Nördlingen (como también a su hija espiritual Margarita Ebner), tuvo estrechas relaciones con laicos piadosos, como el banquero Rodolfo Merswin. Sin embargo, hay que considerar legendaria su identificación con el «gran maestro» del que habla el *Meisterbuch* (Libro del maestro), opúsculo verosímilmente redactado en el ambiente de Merswin y que refleja, de forma menos radical que en muchos círculos de begardos, un claro prejuicio antieclesiástico. Así, pues, Taulero, como su maestro Eckhart, fue un

X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du 14e siècle, Eckhart, Tauler, Suso,* Lucerna 1922; K. Grünewald, *Studien zu Taulers Frömmigkeit,* Leipzig 1930; M. de Gandillac, *La valeur du temps dans la psychologie spirituelle de Jean Tauler,* París 1956; P. Wyser, *Taulers Terminologie vom Seelengrund,* en *Festgabe f. W. Stammler,* Friburgo 1958; I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg,* Ratisbona 1961; *Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker,* dir. por E. Filthaut, Essen 1961; D. Schlueter, *Philosophische Lehren bei Johannes Tauler,* «Metaphysik im Mittelalter» 2 (1963) 304-308; J.A. Bizet, *Jean Tauler de Strasbourg,* París 1968; St.E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the context of their theological thought,* Leiden 1969; A.M. Haas, *Johannes Tauler Lehre von der Selbsterkenntnis des Menschen,* «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 16 (1969) 350-387; *Un mystique Jean Tauler,* «La vie spirituelle» 130 (1976) 4-85.

36. J. Brossollet, *Quelques aspects religieux de la grande peste du XIVe siècle,* «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 64 (1984) 53-66.

predicador y un director espiritual famoso, sobre todo en los conventos de dominicas de la región renana; pero a diferencia de su maestro, no hizo teología *ex professo.* Murió en Estrasburgo en 1361, sin haber publicado nada, ya que sus sermones fueron escritos por sus auditores con más o menos fidelidad[37].

Conocemos bastante bien los sermones medievales: mejor, sin duda, el sermón que se dirigía en latín a los auditorios de clérigos que agrupaban estudiantes, religiosos y religiosas, que el sermón verdaderamente popular. Los sermones de Taulero son en lengua vulgar, sin mezcla alguna de latín. La edad media estaba preocupada por la pedagogía y el método del sermón: le gustaba saber cómo había que proceder y seguir modelos. Nos ha dejado un gran número de *Artes praedicandi* o de exposiciones sobre los principios y la técnica del sermón, que hoy son bien estudiadas y conocidas[38]. Lo que sorprende es el carácter artificial y complicado de estos sermones, a partir de reglas estrictas que impedían la creatividad y ahogaban la inspiración. Se podían llenar cuadros convencionales de divisiones, subdivisiones, explicaciones de palabras según procedimientos catalogados, en fin, citas en cadena, sin hacer pasar por ellas ningún mensaje personal y vivido.

Nada hay en los sermones de Taulero de la técnica ni de las recetas complicadas del sermón medieval. Nada de sus subdivisiones artificiales y multiplicadas. Nada de una forma mecánica de construcción y distribución. Taulero parte de un versículo bíblico, sacado de la liturgia del día, lo más frecuentemente del Evangelio. Propiamente hablando, no hace exégesis del mismo en el sentido de buscar la verdad histórica y filosófica del pasaje. Lo convierte en el marco de meditación e introduce su reflexión y su pensamiento. Encuentra en su interior lo único que interesa, la realidad y la verdad de la relación espiritual entre el alma y Dios[39].

37. V. Vetter, *Die Predigten Taulers,* Berlín 1910; G. Hofmann, *Johannes Taulers, Predigte,* Friburgo 1961; L. Naumann, *Taulers ausgewählte Predigten,* Leipzig 1933. Trad. francesas: E. Hugueny, G. Théry, A.L. Corin, *Sermons de Tauler,* 3 vols., París 1927-1935; *Aux Amis de Dieu. Sermons II,* París 1980.

38. Citamos sólo É. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval,* «Revue d'histoire franciscaine» 2 (1925) 301-360; Th.M. Charland, *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge,* París-Ottawa 1936; J. Longère, *La prédication médiévale,* París 1983.

39. Y. Congar, *Tauler dans son temps et son actualité permanente,* «La vie spi-

En estos sermones, en lo que respecta a lo esencial, Taulero expone una doctrina similar a la de Eckhart, pero subraya más la pedagogía espiritual, en la que tienen un papel importante el esfuerzo y el tiempo[40]. Mientras que Eckhart insistía en el carácter instantáneo de la deificación, Taulero describe preferentemente el camino de la purificación, cuyo modelo encuentra en la humanidad de Cristo. Presenta la diversidad de vocaciones. Los «principiantes» han de desconfiar de su debilidad y han de someterse al rigor de los preceptos del decálogo. Los «que progresan» avanzan tomándose en serio los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia; pero si la vida del claustro es normalmente el medio mejor de santificación, mucha «pobre gente» que tiene mujer e hijos y trabaja sus campos «se comporta cien veces mejor» que la mayoría de monjes, porque «viven humildemente en su pobreza» y llevan a cabo un «grande y rudo trabajo» (sermón 53)[41]. Sólo el que ha recorrido ambas etapas puede alcanzar la «sobreformación» que supera el tiempo y se sitúa más allá del plano donde «cooperan aún naturaleza y gracia» (sermón 49).

Todos los grandes santos han tenido que seguir un camino duro y penoso. Incluso María; de Nazaret a Éfeso, nunca dejó de superarse en dirección a ese «abismo divino» que es la única «herencia, reposo, morada estable» (sermón 46). La temporalidad, seguida del pecado, es ciertamente el signo de caducidad, pero también es medio de progreso. Y si al final hay que abolir las imágenes, éstas son para el *viator* apoyos útiles; las cinco llagas de Cristo hacen sensible la quíntuple necesidad de la huida, del sufrimiento, del silencio, del menosprecio de sí mismo, del desposeimiento. Remontándose de los ángeles a los serafines, Taulero evoca la función de las potencias celestiales en el triple plano del hombre «exterior», del hombre «razonable», y del hombre «deiforme» (sermón 48). Toda ascensión empieza por un «deseo» y a menudo da lugar a la santa «cólera», instauradora de justicia (sermón 56). Pero la condición del «verdadero nacimiento divino» es, más que cualquier mortificación voluntaria, la prueba reservada a los verdaderos «amigos de Dios»: soledad en la tempestad, en la angustia y en el desierto interior, próxima a la «noche del alma»

rituelle» 105 (1961) 642-649; cf. también Suzanne-Dominique, *L'influence spirituelle de Tauler,* ibídem 136 (1982) 83-92; íd., *L'abandon. Itinéraire spirituel d'après Tauler,* ibídem 136 (1982) 696-718.

40. M. de Gandillac, o.c. en la nota 35.

41. Los sermones son citados según la numeración de Vetter.

de san Juan de la Cruz, y contra la cual no hay que «buscar socorro ni de ninguna clase» (sermón 46)[42]. Por doloroso que sea el abandono, se asemeja al de la oveja que, para dejarse esquilar, accede confiadamente a que el buen pastor la cargue en hombros (sermón 36).

VI. Enrique Suso[43]

La crítica interna de su obra y la historia nos permiten presentar las grandes líneas de la vida de Suso, llamado el «último poeta del amor» *(Minnesänger)* y el «caballero de la sabiduría eterna». Nació el día de San Benito, un 21 de marzo, hacia el año 1295, en Constanza o en Überlingen, entre el lago y las montañas. La forma alemana Seuse, latinizada en Suso, es el nombre de su padre o el de su madre, ya que la determinación era entonces flotante.

Los padres hicieron una espléndida ofrenda al convento de los dominicos, donde su hijo entró a los trece años, antes de la edad requerida, de modo que Suso experimentará más tarde temor de que hubiera habido pecado de simonía, escrúpulo del que le liberará Eckhart.

La orden dominicana vivía entonces una gran euforia. De Brabante a Baviera, la provincia teutónica contaba con cerca de cincuenta conventos masculinos y, entre 1264 y 1283, con una cuarentena de femeninos sobre los cincuenta y ocho existentes en toda la orden.

El joven Suso llevaba una vida piadosa, pero de una mediocridad que no le satisfacía. Después de un tiempo, Dios le atrajo, la sabiduría le invitó a entregar su corazón. Hacia los dieciocho años se le concede

42. M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane: Eckhart, Tauler, Seuse,* «Mélanges de science religieuse» 3 (1946) 60-72; cf. L. Lavaud, *Les épreuves mystiques selon Jean Tauler,* RT 45 (1939); íd., *L'angoisse spirituelle selon Jean Tauler,* «Études carmélitaines» 23,2 (1938) 82-91.

43. C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse,* Friburgo de Brisgovia 1941; J. Ancelet-Hustache, *Le bx. Henri Suso,* París 1943; J.A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scholastique,* París 1946; íd., *Suso et le Minnesang,* París 1947; B. Lavaud, *L'oeuvre mystique d'Henri Suso,* 5 vols., París 1946-1948; J.M. Clark, *The great german mystics Eckhart, Tauler and Seuse,* 2 vols., Oxford 1949; *De Beati Henrici Susonis, O.P., Comprehensio,* Graz 1963; E.M. Filthaut, *Heinrich Seuse,* Colonia 1966; Giovanna della Croce, *Enrico Suso. La sua vita, la sua fortuna in Italia,* Milán 1971; para una bibliografía completa A. Walz, *Bibliographie susonianae conatus,* «Angelicum» 46 (1969) 430-491.

una gracia especial. Parece que se trata de una gracia mística en el sentido preciso del término. Sea lo que fuere, «se convierte». La eterna sabiduría viene a ser el objeto de su culto fervoroso.

Después de haber seguido los cursos del *studium provinciale* de su convento, los jóvenes religiosos piadosos y aptos para los estudios eran invitados al *studium generale* de la provincia: para Suso, Colonia, donde enseñaba el Maestro Eckhart. Por razones desconocidas, las hostilidades contra él no tardaron en desencadenarse, pero Suso regresó a Constanza, donde ejercía las funciones de lector —es decir, de profesor— cuando Juan XXII, papa de Aviñón, pidió al arzobispo de Colonia que promulgara en su diócesis la bula condenatoria de las veintiocho proposiciones de Eckhart (27 de marzo de 1329).

La atmósfera espiritual de Alemania del Sur es todavía preocupante por la animosidad entre Juan XXII y Luis de Baviera. El papa lo excomulga (1324) y pronuncia el entredicho contra sus partidarios. Pesada sanción: no se puede celebrar públicamente el oficio divino y sólo se administran los sacramentos a los moribundos.

En Constanza los espíritus están divididos: algunos clérigos rehúsan la observancia del entredicho. En conjunto, los dominicos obedecen el papa y, por esa razón, dejan la ciudad y se refugian en conventos amigos. Es difícil seguir a Suso en estos años de exilio, cuando empieza y se desarrolla su vida apostólica. Transita por Suiza, Alsacia y el valle del Rin hasta Aquisgrán, predica sobre todo en los monasterios de dominicas. La *Vida* abunda en narraciones de pruebas de toda especia, algunas debidas a odiosas calumnias. Cabe pensar que los superiores lo mandan a Ulm para cortar esos rumores. Durante los últimos años, su tiempo se distribuía entre viajes apostólicos y la redacción y puntualización de sus obras. Fuentes antiguas nos dicen que murió en Ulm el 25 de enero de 1366 y fue sepultado en la iglesia del convento. Sin embargo, nunca se han encontrado sus restos. Gregorio XVI lo beatificó en 1831.

Digamos sólo una palabra sobre el problema capital de la *Vida* de Suso, considerada durante mucho tiempo como autobiográfica. Se ha afirmado que había sido escrita por él mismo; y también que él la había presentado a sus contemporáneos. Nada de eso. Basta considerar las mortificaciones extravagantes que le atribuye el texto[44], sin hablar de los numerosos milagros que realiza.

44. Véase A.J. Festugière, *Miscellanées sur la Vie d'Henri Suso*, «Revue de l'histoire des religions» 194 (1978) 159-180, con observaciones críticas sobre las narraciones de penitencias y visiones.

Los escritos espirituales de Suso representan una aportación importante en la formación de la lengua alemana y constituyen la cima de la prosa alemana medieval e incluso de la mística del siglo XIV. Ayudado por Isabel Stagel, reunió sus principales obras en lengua alemana en una única obra, con el nombre de *Ejemplar*, que contiene la *Vida*, el *Librito de la verdad*, el *Libro de la sabiduría eterna* y el *Librito de las cartas*[45].

El *Librito de la verdad* es sin duda el primer escrito de Suso. La fecha de redacción es incierta pero no parece que fuera antes de julio de 1327 (muerte de Eckhart) ni después de 1329 (publicación de la bula condenatoria de las proposiciones de Eckhart). El hombre «en Cristo» que nos presenta teme ser seducido por las doctrinas de los hermanos del libre espíritu o begardos que proclaman la identidad absoluta de los «perfectos». El discípulo interroga, pues, a la verdad, y ésta le orienta hacia la «santa Escritura», la Biblia y los padres. Después de haberle explicado cómo el hombre y todas las criaturas existen en Dios desde toda la eternidad, le habla del «verdadero retorno que un hombre que ha renunciado a sí mismo ha de hacer por el Hijo único». El término *Gelassenheit*, con sus diversas resonancias (renuncia, abandono, serenidad), es particularmente característico de Suso.

El discípulo interroga después «al salvaje», un hermano del Espíritu libre y refuta las falsas interpretaciones que él y sus semejantes han hecho del «maestro» (al que no se nombra, pero sabemos que es Eckhart): «Nada hay más íntimo que Dios, pero nada hay más *distinto* (de las criaturas).» El Maestro Eckhart y Taulero silencian sus propias experiencias, Suso en cambio habla de sí mismo con discreción. A pesar de esta prudencia, ¿será por haber incorporado demasiado visiblemente el pensamiento de Eckhart por lo que Suso ha de comparecer ante un capítulo de la orden en Utrecht (1330), en

45. *Deutsche Schriften*, ed. de K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, textos en medio-alto alemán; trad. en alemán moderno, ed. de H. Diederich, Jena 1911; ed. de N. Heller, Ratisbona 1926; G. Hofmann y W. Nigg, *Das leben des seligen Heinrich Seuse*, Düsseldorf 1966; P. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae*, Friburgo 1977. Trad. fr., *Oeuvres mystiques*, trad. de G. Thiriot, París 1899; *Le Bienheureux Henri Suso, choix d'oeuvres*, trad. y coment. de J. Ancelet-Hustache, París 1943. Trad. cast., *El reloj de la sabiduría*, Buenos Aires.

Maestrich (1330), en Bois-le-Duc (1335) hasta llegar a ser desposeído y privado del título de lector, en Brujas (1336)? Lo ignoramos.

El *Horologium sapientiae,* único texto latino que poseemos de Suso, se sitúa hacia 1330. A pesar de que la fecha es discutida, parece anterior al *Libro de la sabiduría eterna.* Ambas obras tienen frecuentes puntos de contacto, pero Suso, que destina el *Libro* a los fieles en general, ha suprimido en el mismo las lamentaciones excesivamente amargas del *Horologium* contra el clero.

La fecha del *Libro de la sabiduría eterna* es incierta; parece bastante tardía. La lengua ha ganado mucho en relación con el *Libro de la verdad.* Encontramos a un Suso maduro por la meditación, la experiencia y los contactos humanos. Es la obra en que más ha dado de sí mismo, con gran sensibilidad, amor a Cristo, a las almas y a la creación salida de las manos de Dios.

Nos previene de que las visiones sobre las que habla son figuras explicadas. Ha sacado del evangelio y de los grandes maestros las respuestas prestadas a la sabiduría. Expresión de una gran fuerza espiritual y también literaria, la sabiduría es venerada con la ternura poética con que el *Minnesang* ha enriquecido a la mujer, y puesto que la sabiduría es también el Verbo, pasa sin dificultad de lo femenino a lo masculino. El diálogo se da entre la sabiduría y el servidor. Éste se hace explicar cómo Dios puede parecer irritado y, con todo, ser tan amable.

Viene después la visión de los sufrimientos sin fin del infierno, de una cierta ingenuidad, y la inmensa alegría del cielo. Esta primera parte de la obra termina con una pura alabanza a la reina de los cielos y la evocación de las últimas etapas del Calvario, en las que compartió la pasión de su Hijo con indecible aflicción.

La segunda parte, mucho más breve, quiere enseñar al cristiano el arte de bien morir. Suso se propone sorprender al lector con el espectáculo de una muerte sin preparación. Emocionada por esta visión, el alma se encarrilará hacia un camino mejor, que la conducirá a la contemplación. Por el sacramento del amor, Dios le ofrece su propio cuerpo como sostén en toda flaqueza. El hombre no ha de espantarse ante la muerte, cuando está preparado para ella.

El alma poética de Suso exulta en el capítulo sobre la alabanza debida a Dios por toda criatura, que cierra la segunda parte. La tercera parte toma de nuevo las *Cien consideraciones* que se encuentran en el origen de la obra.

Éste es el pequeño *Libro de la sabiduría eterna,* que ha podido calificarse como el más bello fruto de la mística alemana. A condición de tomar la palabra en un sentido amplio: libro de espiritualidad sobre todo, que conviene a todos los cristianos, con igual título que *La imitación de Cristo,* de Kempis, que también apunta lejos y con profundidad.

Con todo, Suso nos reserva aún una sorpresa. No son los cuatro sermones que nos quedan de él, cifra irrisoria para un hombre que tanto predicó, sobre todo si se la compara con el número de los que podemos leer de Eckhart y de Taulero. No se trata de una obra destinada a todo el mundo, sino de textos escritos para almas que él conocía personalmente, que dirigía, adaptados a las necesidades de cada una. Es en sus incomparables veintisiete cartas del *Gran Libro* donde se revela espontáneamente, según los múltiples aspectos de su naturaleza[46]. Sencillo y sabio, Suso el místico da consejos prácticos a una joven novicia, a un inconstante, a un superior, a uno que sufre... La imagen que nos ofrecen estas cartas contrasta con la descripción deformante de la *Vida.* En las cartas todo es simplicidad, comedimiento, firmeza, sabiduría, que ponen de manifiesto el halo poético y la dulzura intuitiva siempre apreciada por Suso[47].

VII. «Theologia deutsch»

El tratado, de un autor «anónimo de Francfort», titulado *Theologia deutsch* o *Theologia germanica* ha sido objeto de discusiones muy vivas entre los historiadores[48]. Las discusiones han tenido un

46. Este *Gran Libro* se distingue del *Librito de las cartas* que forma parte de *Ejemplar.* El *Librito de las cartas* es una colección de once cartas espirituales, abreviadas y anónimas, que Suso escogió personalmente de su epistolario completo, el *Gran Libro,* que no forma parte del *Ejemplar.* Mientras que el *Gran Libro* ofrece, de una manera personal y viva en la expresión, diversos temas de espiritualidad según las necesidades del destinatario, el *Librito* presenta los mismos temas, pero con una precisa intención didáctica. La autenticidad de la carta 28 del *Gran Libro,* conocida también con el título de *Testamento de amor,* no es aceptada unánimemente.

47. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* IV, París 1982, p. 129-130.

48. C. Fabro, *Theologia Teutsch (deutsch),* en *Diccionario de espiritualidad* III, dir. por E. Ancilli, Barcelona 1984, p. 503-505, con una buena bibliografía, a la que puede añadirse J.-A. Bizet, *La querelle de l'anonyme de Francfort,* «Études germaniques» 3 (1948) 201-207; L. Cognet, o.c. en la nota 1, p. 219-232; J. Orcibal, *La*

doble objeto. Existe primeramente una duda sobre el texto original: ¿Es el que publicó Lutero en 1516 y en 1518 ó bien el de 1497, que fue encontrado de nuevo en el siglo pasado y publicado por F. Pfeiller?

En el momento actual la discusión no está cerrada. Con todo, la anterioridad del texto de 1497 parece probable. Lutero debió servirse de un texto truncado que quizá incluso modificó en el sentido de sus ideas reformadoras. Es precisamente la cuestión de la ortodoxia de este opúsculo lo que ha provocado una segunda discusión, y en este punto el acuerdo está lejos de haberse conseguido: unos creen descubrir en dicho texto una clara tendencia al quietismo y al panteísmo, mientras que otros sólo ven entre ese escrito y la doctrina propia de la escolástica una divergencia de tendencia y de espíritu[49]. Leyendo el opúsculo sin prejuicios, no se encuentra en él nada que ya no hubiera sido dicho por otros espirituales de esa época y ambiente.

El autor, custodio de la casa de los Caballeros de la Orden Teutónica en Sachsenhausen, cerca de Francfort, pertenece plenamente a la escuela mística renana. Pero, si se compara su escrito con el de los grandes maestros espirituales dominicos del siglo XIV, se nota un aspecto más tradicional y clásico. El tema de la *Theologia germanica* es la vida interior. El fin del hombre es la unión con Dios, y la vía de acceso primero es el despojamiento que purifica, desapropia y libera. Viene después la iluminación «por la luz verdadera, que es una semilla de Dios y produce frutos de Dios», pero que no podemos alcanzar sin un abandono radical de la propia voluntad, junto con la humildad y la pobreza espiritual; en fin, se establece la unión con Dios del hombre iluminado por la luz divina e inflamado del verdadero amor; este hombre es «deificado o divino». El tratado respeta la división clásica de las tres vías —purgativa, iluminativa y unitiva— e insiste en la ayuda de Cristo para caminar hacia la vida perfecta.

rencontre du Carmel théresien avec les mystiques du Nord, París 1959, p. 63-103; M. Pahncke, *Zur handschriftlichen Überlieferung des «Frankfurters» (Theologie deutsch),* «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» 89 (1958-1959) 275-280; K. Ruh, *Eine neue Handschrift des «Frankfurter»,* ibídem 280-287; H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* IV, París 1982, p. 130-135. Para las ediciones, véase G. Baring, *Bibliographie der Ausgaben der «Theologie deutsch» (1515-1961). Ein Beitrag zur Lutherbibliographie,* Baden-Baden 1963.

49. Así J.-A. Bizet, *La querelle de l'anonyme de Francfort,* «Études germaniques» 3 (1948) 201-207; J. Paquier, *L'orthodoxie de la «Théologie germanique»,* París 1922.

El que la obra fuera incluida en el Índice de libros prohibidos (con los títulos de *Theologia germanica* y *Theologia mystica,* por los decretos del 13 de noviembre de 1613 y del 9 de septiembre de 1918) ha de atribuirse quizá más al abuso de los reformadores que al contenido en sí mismo. No ha de olvidarse que el núcleo central del pensamiento de la obra es que el hombre encuentra la paz y la felicidad del espíritu en el abandono a Dios y a su voluntad, cosa que explica la verdadera libertad, en la profunda humildad y la abnegación de uno mismo en conformidad con Cristo.

VIII. Jan van Ruysbroek[50]

Los datos sobre la vida del místico de Brabante no son abundantes. Es cierto que no le han faltado biógrafos, algunos de ellos contemporáneos, como Henricus Pomerius, Jan van Leeuwen, Gerardo Groote —fundador de la *devotio moderna*—, el cartujo Geraert van Herne. Con todo, sus notas históricas a menudo carecen de la precisión apetecida.

Nacido en 1293 en Ruysbroek, cerca de Bruselas, el joven Jan fue a vivir en 1304 a Bruselas, en casa de su tío materno Jan Hinckaert, canónigo de la colegiata de Santa Gúdula. En la escuela de esta iglesia recibió su formación teológica. Se ignora una eventual estancia en París o en Colonia. En cambio, sabemos que Ruysbroek conocía bien el latín, los padres de la Iglesia y la teología corriente en los siglos XIII-XIV.

Ordenado presbítero en 1317, llegó a *vicarius* y después a *capellanus* de Santa Gúdula. Durante los desórdenes eclesiásticos y espirituales de la época, el joven vicario mantuvo un contacto intenso y edificante con religiosos, beguinas y laicos piadosos, defendió el movimiento de las beguinas y se opuso a las modas quietistas y panteístas

50. Puede encontrarse una síntesis óptima en A. Ampe, *Jean Ruusbroec,* en DS VIII, París 1974, p. 659-697; íd., *Ruusbroec. Traditie en Werkelijkheid,* Amberes 1975. Presenta el resultado de la investigación de Albert Ampe, J. Orcibal, *Vers le vrai Ruysbroek,* «Revue d'historie de la spiritualité» 52 (1976) 213-224. Otras aportaciones de interés: St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas,* Lovaina-Paris 1948; A. Deblaere, *Témoignage mystique chrétien,* «Studia missionalia» 26 (1977) 117-147; íd., *La littérature mystique du moyen âge,* en DS X, París 1981, p. 1902-1919; F. Hermans, *Ruysbroek l'Admirable et son école,* París 1958.

que amenazaban entonces la vida espiritual. Entretanto, se establecieron profundos lazos entre Hinckaert, Ruysbroek y el presbítero Vranke van Coudenberg, vinculado también a Santa Gúdula. Con el deseo de llevar una vida sacerdotal más auténtica y favorecer una espiritualidad más contemplativa, en 1343 decidieron dejar la ciudad y la Iglesia agitadas de Bruselas para retirarse a la soledad de los bosques de Soignes. El obispo de Cambrai les concedió permiso para ello y el duque Jan III de Brabante les ofreció la ermita de Groenendaal. La intención de los tres presbíteros no era la de fundar un nuevo instituto religioso, sino la de llevar una vida solitaria permaneciendo en el estado de presbíteros seculares. Con todo, obligados por insinuaciones calumniosas, tuvieron que acceder a la petición eclesiástica de dotarse de un estado jurídico más claro y aceptaron convertirse en canónigos regulares, según la *Regla* de san Agustín. Pedro de Saulx, prior de la abadía de San Víctor, de París, cuidó de los últimos retoques canónicos. La fundación definitiva de Groenendaal probablemente tuvo lugar el 10 de marzo de 1350, y al día siguiente se nombró prior a Jan van Ruysbroek. En Groenendaal, Ruysbroek se consagró sobre todo a la vida de oración, sin perder el contacto con los amigos espirituales. Redactó sus últimos libros, se dedicó a la dirección espiritual y recibía a los visitantes que iban a consultarle (por ejemplo Gerardo Groote). Murió el 2 de diciembre de 1381. El 9 de diciembre de 1908, la Iglesia confirmó el culto del *beatus Joannes Rusbrochius* y fijó su conmemoración el 2 de diciembre.

1. *La obra literaria*[51]

Los escritos místicos de Ruysbroek son de un valor excepcional: obras maestras literarias, monumentos de literatura holandesa, descripciones preciosas de la vida mística. Aunque su vida cotidiana no fue extraordinaria, sus libros han marcado fuertemente la historia de la espiritualidad cristiana occidental.

Las once obras en lengua vulgar, de una autenticidad que no ha

51. Las obras completas de Ruysbroek han sido editadas muchas veces en medioholandés; el mejor texto de referencia es el de Ruusbroec-Genootschap, *Werken*, ed. de J.B. de Poukens, Malinas 1932-1934, ^{2}1944. La única traducción francesa completa es la de los benedictinos de Saint-Paul de Wisques, *Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, París-Bruselas 1915-1938. J.-A. Bizet, *Oeuvres choisies*, París 1946.

suscitado dudas, fueron escritas en parte para satisfacer peticiones de explicaciones sobre la vida mística y ascética o para fustigar los errores del siglo (falso misticismo, decadencia del clero y de la vida religiosa, teorías erróneas de los begardos).

El reino de los amantes. Este primer volumen, probablemente escrito entre 1330 y 1340, conoció una rápida difusión. A causa de ciertas expresiones menos precisas, que suscitaron además cuestiones entre los cartujos de Herne, Ruysbroek no estaba satisfecho de este éxito imprevisto. En su penúltimo libro precisa ciertos puntos fundamentales de ese primer tratado.

Las nupcias espirituales. Este libro es considerado acertadamente como el más importante y representativo de su obra. Rápidamente aparecieron las primeras traducciones del mismo al latín, entre otras las de Guillermo Jordaens y de Gerardo Groote. Ruysbroek mismo consideraba este libro como «seguro y bueno». El desarrollo del texto está basado en la invitación de Mt 25,5: «El esposo está aquí; salid a recibirlo», al que se refiere en las tres «vidas» espirituales (vida activa, vida íntima y vida contemplativa).

La piedra resplandeciente. Este opúsculo es de una sutilidad descriptiva y de una belleza literaria notables. Contiene una breve recapitulación de los libros precedentes y una precisión ulterior de la relación entre la «vida íntima» y la «vida contemplativa».

Las cuatro tentaciones. En este tratado, Ruysbroek desenmascara las cuatro tentaciones espirituales de quienes quieren progresar en la «vida íntima», es decir: la vida según el deseo del cuerpo (naturalismo), el comportamiento hipócrita de las mortificaciones exageradas, la confianza orgullosa en la sabiduría personal (racionalismo) y la huida en un reposo perezoso y falso (falso misticismo).

La fe cristiana es un opúsculo sencillo, que da una explicación clara y espiritual de los «artículos de la fe». Podría reflejar la enseñanza catequética del vicario de Bruselas.

El tabernáculo espiritual. La construcción del tabernáculo (*Éxodo* 26ss) es el hilo conductor de esta obra alegórica voluminosa, en la que Ruysbroek describe largamente numerosos temas y aspectos espirituales ya abordados en otros lugares. Muchos capítulos, a veces sarcásticos a veces complacientes, están consagrados a la crítica de la vida social, eclesial y religiosa de su tiempo. Este libro, empezado en Bruselas fue terminado en Groenendaal. Hasta el siglo XVII fue el más copiado y el más apreciado de sus escritos.

Los siete castillos. En este libro, escrito para una clarisa de Bruselas, Ruysbroek precisa el modo como la religiosa podría aprovechar los diferentes aspectos de su vida conventual con vistas a la profundización de la vida ascética y al desarrollo de la vocación contemplativa. La estricta observancia de la clausura es una de las exigencias primordiales propuestas.

El espejo de la salvación eterna. Esta obra, considerada como la más madura y profunda, fue escrita en 1359, también para una clarisa de Bruselas. Ruysbroek trata nuevamente de la maduración de la unión mística y consagra una amplia parte de la devoción eucarística, tipo y fuente de la unión espiritual.

Los siete grados del amor espiritual. Termina con una bellísima digresión sobre la relación recíproca entre amor de Dios *activans* y experiencia de Dios *contemplans* y *fruens*.

Libro de la más alta verdad. A petición de los cartujos de Herne, en particular de su amigo Geraert van Herne, Ruysbroek precisa algunos términos y elementos de sus primeras descripciones de la unión mística. «La unión sin diferencia» era una de las expresiones controvertidas. Escribe una nueva síntesis sobre el encuentro místico y se defiende contra las falsas místicas de tendencia panteísta y quietista.

Las doce beguinas: es una colección, más o menos artificial, de cuatro textos que atestiguan la plena madurez de su autor. Los padres de Groenendaal fueron seguramente los responsables de esta publicación, teniendo en cuenta que Ruysbroek se encontraba ya en la vejez.

Tenemos también siete cartas, de autenticidad indudable, y dos escritos menores atribuidos a Ruysbroek, *Comentario al Padrenuestro* y sermón sobre el *Santísimo sacramento*.

2. *La doctrina de Ruysbroek*[52]

Ruysbroek habla, como los renanos, de un más allá de las palabras y de los conceptos, de la «profundidad abismal del silencio» y del

52. Además de la bibliografía reseñada en la nota 50, véase M. d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, París 1930; A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vols., París 1945-1959, donde el autor expone las controversias sobre la ortodoxia de Ruysbroek provocadas por Gerson, que le acusaba de asimilar la esencia humana a la esencia divina, pero en realidad no había comprendido la ter-

«desierto» al que se llega sólo por el no saber. Pero se trata de temas comunes a toda la tradición cristiana, que él utiliza moderadamente. La referencia al «mar sin fondo de la deidad» (*Las nupcias espirituales* II, 2,3) no devalúa en absoluto al Dios trinitario, que sigue siendo el objeto de su meditación. Y si califica a aquel «que está en Dios por encima de todos los dones» (*El reino de los amantes* V,5) como «hombre noble», no olvidemos que es una expresión familiar a san Bernardo y a Eckhart. Cuando Ruysbroek evoca el «resplandor del alma» precisa que no es increada; ve en ello una realidad vinculada a lo que se llama la «gracia preveniente» (*Las nupcias espirituales* I, B), con el correctivo complementario de que sólo la «gracia justificante» produce en la criatura una inmanencia del Verbo, del que aquélla no es más que una «imagen».

Aunque el uso del término *gedhaate* (memoria) es desde luego agustiniano, evita las confesiones personales y su lenguaje es a menudo el de la patrística y el de la teología monástica: insistencia en los símbolos bíblicos —escala de Jacob, dimensiones del Templo y significación mística del Tabernáculo—, vocabulario cisterciense y victorino aplicado a los dones del Espíritu Santo, que Ruysbroek tiende a confundir con las virtudes infusas de la escolástica. Arcaica es también su visión teofánica del universo creado como imagen de Dios, con la correspondencia entre los cuatro elementos y las facultades del alma (la tierra y la irascible, el agua y la concupiscible, el aire y el entendimiento, el fuego y el libre albedrío).

Pero lo más interesante en él (que lo distingue de ciertos begardos) es el lugar que concede a la noción de *ghemein Leven* o «vida común», tema que será tomado de nuevo por los hermanos de Deventer. Así como Dios permanece él mismo y se da, con todo, en el engendramiento y en la aspiración trinitaria, el «hombre iluminado que practica la vida común en toda su nobleza» no cesa de «comunicarse por todas sus virtudes» (*El reino de los amantes* V). La abeja obrera únicamente llega a ser fecunda en la unidad del enjambre (*Las nupcias espirituales* II, A). La falsa mística natural aísla al individuo en una ilusoria fusión con un Dios impersonalizado, mientras que la

minología propia de Ruysbroek: había confundido la contemplación esencial con la visión beatífica y atribuía al alma lo que Ruysbroek había dicho del espíritu, error que ha sido descubierto en nuestro tiempo. Pero Ruysbroek fue defendido calurosamente contra Gerson por su sucesor en Groenendaal, J. de Schoonhover, que utilizó expresiones de santo Tomás sobre la esencia divina en su favor.

verdadera filiación «adoptiva», obra de pura gracia, eleva progresivamente al *homo viator*, por la mediación de Cristo encarnado, hasta llegar a la compañía de los santos. Pero esto no supone el abandono de sus hermanos vivientes en su peregrinación terrena. Lejos de devaluar la ascesis o las visiones que pueden ayudar al fiel en su lento avanzar, Ruysbroek les concede un lugar más importante que los renanos, pero está muy próximo a Taulero cuando subraya la función propia de cada miembro del cuerpo social, sea cual fuere su papel. Enemigo de todo quietismo, el autor de las *Nupcias* insiste en un trabajo temporal que, según él, ha de ser «actividad... en la gracia e incluso en la gloria» (II, 4).

IX. Frente a la mística especulativa: la «devotio moderna»[53]

Históricamente se entiende por *devotio moderna* aquella corriente espiritual que en la segunda mitad del siglo XIV surgió en los Países Bajos por obra sobre todo de Gerardo Groote (1340-1384) y de su discípulo Florens Radewijns (1350-1400), corriente que se canalizó en la constitución de los Hermanos de la vida común (de menor importancia fue la de las Hermanas) y en la congregación agustiniana de Canónigos regulares de Windesheim. En el siglo XV y a principios del XVI, la *devotio moderna* se plasmó en los escritos de Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471), Juan Mombaer (1460-1501) y otros.

La *devotio moderna* nace bajo el signo de la oposición a aquella espiritualidad algo nebulosa y altamente especulativa que poco antes había dado grandes pensadores místicos, como el Maestro Eckhart, Taulero y Suso, todos ellos dominicos. Tiene, pues, algo de reacción y de crítica. Y también en esto concuerda con la *vida moderna* de los

53. J.M.E. Dols, *Bibliographie der Moderne Devotie*, 3 vols., Nimega 1936-1941; St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Lovaina-París 1948; íd., *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, III. *De Moderne Devotie*, Amberes 1956; R. Post, *De Moderne Devotie*, Amsterdam 1950; íd., *The modern devotion, confrontation with reformation and humanism*, Leiden 1968; P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles, ses écrits et ses réformes*, Lovaina-Toulouse 1928; íd., *Dévotion moderne*, en DS III, París 1957, p. 727-747; M. Luecker, *Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leiden 1950; J. Tousaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, París 1963; T.P. Van Zijl, *Gerard Groete, ascetic and reformer (1340-1348)*, Washington 1963.

occamistas, que contradicen e impugnan la metafísica de santo Tomás[54].

¿Qué justifica el calificativo de «moderna» que recibió esta «devoción»? Hauf observa que el hecho de pretender vivir en el mundo renunciando al mundo no es nuevo. En el campo de la teología y de la espiritualidad no constituyen ningún prodigio de originalidad: los «devocionalistas» aprovechaban eclécticamente cuanto encontraban que fuera aprovechable, y ello no puede extrañarnos, porque la mayoría eran hombres de escasa formación teológica, acostumbrados a copiar en sus cuadernos, o *rapiaria*, los fragmentos que mejor podían estimular el afecto, y/o que sancionaban su experiencia colectiva. No buscaban novedades. Miraban hacia atrás tratando de entroncar con la patrística cristiana[55]. La novedad estribaría más bien en el «celo puritano y la rigidez mecánica con que fueron regulando cada vez más (sus) prácticas, hasta llegar a la exageración»[56].

El iniciador del movimiento fue Gerardo Groote (1340-1384), hijo de una familia burguesa de Deventer, que no llegó nunca a presbítero; después de una carrera bastante mundana, se convirtió hacia el año 1374. Renunció a sus beneficios, vivió en el retiro y la pobreza y creó dos grupos religiosos, los Hermanos y las Hermanas de la vida común, sociedades piadosas de personas que vivían en pequeños grupos sin haber pronunciado voto alguno. Groote murió, joven aún, antes de haber podido realizar plenamente su obra, que fue continuada por su discípulo Florens Radewijns. Éste dio un estatuto firme a los Hermanos y a las Hermanas de la vida común, desarrolló la obra y defendió a sus miembros contra los ataques de las congregaciones de regulares de Windesheim. Otros monasterios se agregaron a ellos y el conjunto conoció una rápida expansión: contaba con trece casas en 1430. Cada una de estas comunidades se convertía a la vez en un centro de reforma monástica y en un núcleo de despliegue espiritual. Su influencia se prolongó por lo menos hasta 1500. Ni los canónigos ni los hermanos se dedicaban ordinariamente al apostolado exterior, y su vida era principalmente contemplativa. Con todo, se preocu-

54. R. García Villoslada, *Rasgos característicos de la devotio moderna*, «Manresa» 28 (1956) 315-358.

55. A.G. Hauf, *L'espiritualitat catalana medieval i la devotio moderna*, en *Actes del cinquè colloqui internacional de llengua i literatura catalanes*, Montserrat 1980, p. 95-96.

56. Ibídem, p. 96.

paron mucho de propagar los libros de piedad y constituyeron excelentes talleres de copistas. Entre las obras que difundieron, muchas son antologías de textos bíblicos o espirituales, conocidos con el nombre de *rapiaria* o *collectaria*. Pero, además, la *devotio moderna* produjo numerosos autores originales; de este movimiento salió el libro de espiritualidad más leído sin duda en toda la cristiandad: *La imitación de Cristo*. De otra parte, los hermanos abrieron muchas escuelas, en general de excelente calidad: sabemos que Erasmo fue discípulo de una de ellas, en Bois-le-Duc.

En el momento en que aparecían signos de decadencia en el ámbito eclesiástico, las intenciones reformistas de la *devotio moderna* eran patentes. Hermanos y canónigos reaccionaron con vigor contra el lujo y la riqueza de los monasterios, predicaron la pobreza de vida y la simplicidad en la construcción de edificios, lo que explica que su influencia en la arquitectura y en el arte religioso haya sido prácticamente nula. Un conjunto de laicos piadosos y de presbíteros seculares gravita alrededor de sus casas y extiende su influencia. En este ambiente se encuentra mucha gente de condición modesta y de poca cultura.

La *devotio moderna* insiste mucho en la interioridad espiritual, lo que se explica teniendo en cuenta el momento histórico en que surge. Es la época del cisma de Occidente, en que la Iglesia, dolorosamente desgarrada, ignora quién es su cabeza visible. Cuando todo es confusión en el exterior, las almas buscan luz y paz en el silencio, en el retiro, en la oración[57]. La intimidad personal entre el alma y Dios tiene la primacía sobre la misma liturgia y sobre las obras externas de devoción. De ahí que se reduzcan la amplitud y la multiplicación de los oficios corales y el lujo exterior de las ceremonias, que existan reservas sobre las peregrinaciones, las procesiones... consideradas como poco favorables al verdadero recogimiento. En algunos representantes del movimiento, como Wessel Gansfort, la crítica de las peregrinaciones, devociones e indulgencias se expresarán en términos tan incisivos que algunos historiadores protestantes han visto en ellos a precursores de Lutero. Pero esto no es posible, porque tal crítica se sitúa en el plano espiritual y no en el terreno teológico.

Siendo el objetivo principal de la *devotio moderna* el formar en la oración y la piedad personal a un público relativamente simple, sus

57. R. García Villoslada, art. cit. en la nota 54, p. 338-342.

representantes se esforzaron por descubrir procedimientos prácticos y eficaces adaptados al fin perseguido. En primer lugar está la búsqueda de una ascesis primordialmente psicológica e interior, en la que la introspección tiene un lugar importante, que abre los caminos al psicologismo del siglo XVI. Sigue el desarrollo de una afectividad expansiva, destinada a suplantar las áridas especulaciones de la razón, y las sutiles cavilaciones y los razonamientos de cuestiones teológicas tan sublimes como ininteligibles. En fin, existe la preocupación por una técnica de la oración personal que conduce rápidamente a la edificación de los primeros métodos de oración mental.

El fundador de la *devotio moderna*, Gerardo Groote, a pesar de la brevedad de su carrera, produjo una obra abundante, en la que las consideraciones ascéticas y reformistas ocupan un primer lugar. El célebre Tomás de Kempis (1380-1471) es el representante más completo de la escuela; hay que ver en él al autor de *La imitación de Cristo* donde su personalidad queda bien plasmada, sobre todo en los libros segundo y tercero[58]. Otros numerosos opúsculos se mueven en un género similar. Hay que citar uno de los últimos representantes de la tendencia, Juan Mombaer, llamado Mauburnus (hacia 1460-1501), abad de Livry. Su *Rosetum exercitiorum spiritualium* constituye un notable manual de meditaciones que, a través de García de Cisneros, abre el camino a los *Ejercicios* de san Ignacio[59].

Es cierto que la *devotio moderna* entra en España a través del abad reformador de Montserrat García de Cisneros[60]. Es incuestionable que los escritores pertenecientes al círculo de la *devotio moderna* son quienes tuvieron una participación más extensa y profunda en la formación del *Exercitatorio de la vida espiritual*, manual cisneriano de oración metódica. Los dos tratados de Gerardo de Zutphen († 1398),

58. A. Ampe y B. Spaapen, *Imitatio Christi*, en DS VII-1, París 1970, p. 2338-2368; S. Martinelli Spanò, *L'autore dell'Imitazione di Cristo: recenti scritti nell'ambito di una secolare polemica*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 29 (1975) 207-220; X. Moll, *Imitación de Cristo*, en *Diccionario de espiritualidad* citado en la nota 48, II, Barcelona 1983, p. 293-295; véase también M. Batllori, *En torno a una fuente ignaciana: La Imitación de Cristo*, en *Culture e finanze*, Roma 1983, p. 35-52.

59. C. Baraut (dir.), *García Jiménez de Cisneros, Obras completas* I, Montserrat 1965, p. 167-169; cf. T.W. O'Reil, *The Exercises of St. Ignatius Loyola and the Exercitatorio de la vida spiritual*, «Studia monastica» 16 (1974) 301-323.

60. G.M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*, Montserrat 1955, y más especialmente C. Baraut, o.c. en la nota anterior, p. 84-87.

De spiritualibus ascensionibus y *De reformatione virium animae*, fueron en gran parte incorporados al *Exercitatorio* y si la contribución de Tomás de Kempis († 1471) se reduce a un capítulo tomado del *Hortulus rosarum*, en cambio el *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Juan Mombaer († 1501) figura indudablemente entre sus principales fuentes. Con todo, son mucho más numerosos aún los elementos que Cisneros tomó del célebre canciller de París, Juan Gerson († 1429), «principal oráculo» de la *devotio moderna*, tan admirado por el abad de Montserrat.

Capítulo undécimo

EL REFORMISMO EN EL DECLINAR DE LA EDAD MEDIA

I. Introducción

La mayoría de los historiadores opinan que la segunda mitad del siglo XIV ha de ser considerada como una época de decadencia. Es clásico el cuadro de este declinar eclesial: fiscalidad cada vez más opresiva, corrupción del régimen de beneficios, abusos en el campo de los privilegios y de las dispensas. Se trata también de la decadencia del clero, capaz de los peores escándalos, negligencias graves en el servicio pastoral, de donde arrancan supersticiones a causa de una ignorancia generalizada. La Iglesia vive con un doble peso muerto encima, en su inteligencia y en su conducta: por una parte, una escolástica charlatana y molesta, sobreexcitada por la filosofía nominalista, que llegaría a vaciar de fe el pensamiento teológico; por otra parte, la vida monástica había hecho del estado de perfección, que tiene por ley y secreta libertad el amor, un conjunto de observancias, de formalismos estrechos, de orgullo corporativo. Está también el escándalo colectivo de una Iglesia dividida por el cisma, incapaz de reformarse; hasta los príncipes han de intervenir para hacer entrar en razón al clero y poner límites a la codicia y ambición de la Santa Sede.

¿Es justa esta panorámica tan decepcionante? Los escritores de la época no la juzgan como historiadores, interesados en compararla con otras. Tampoco son capaces de medir el grado de vitalidad de su Iglesia. Los muchos reformadores que esos años turbulentos conocieron no insistieron en los aspectos positivos de su trabajo. Pero, sin duda, se dieron reacciones muy vivas: nacieron comunidades de «devotos modernos», en las que la liquidación de las formas tradicionales favoreció la piedad interior, la simplicidad de vida, la inclinación a la

reflexión moral, un humanismo amigo de los bellos libros y también de las nuevas pedagogías. Clérigos y laicos, unidos por idénticas aspiraciones, se comprendieron: los Canónigos de Windesheim y los Hermanos de la vida común proliferaron rápidamente y, en el curso del siglo, las mismas órdenes antiguas, mendicantes y monásticas, desafiantes en el primer momento, se dejaron penetrar por el fervor embriagador de los flamencos. Basta recordar que *La imitación de Cristo* es el producto representativo de la *devotio moderna*, para medir la calidad y originalidad de estos reformados. Sin embargo, la debilidad de dichos movimientos fue sin duda el haberse limitado a ser moralizantes y devotos, el no entrar en ciertas estructuras agrietadas y el no poder contar, debido a su pietismo individualista (también *La imitación de Cristo*), con aquel alzamiento comunitario que decide la suerte de la Iglesia, más allá de la corrección de las costumbres. Por esto no debe sorprendernos que los predicadores se refieran sobre todo a los vicios que hay que superar, especialmente en el estamento clerical. Además, este modo de hablar está relacionado sin duda con cierta concepción de la Iglesia: la Iglesia está constituida esencialmente por clérigos, o incluso sólo por los miembros de la curia romana. Así, en una obra titulada *De ruina et reparatione Ecclesiae*, Nicolás de Clamanges no escribe ni una sola palabra acerca de los laicos[1]. Es cierto que otros cronistas son menos exclusivistas y se lamentan siempre que pueden de las costumbres de un mundo que se envilece[2]; en todo caso, la cuestión de la reforma se reduce en ellos a una cuestión de moralidad. Pero una de las características de la época es que, para muchos reformadores, el problema no está ahí.

El siglo XIV había desarrollado prodigiosamente la Iglesia visible, había reforzado el centralismo, había aumentado el poder pontificio y había precipitado la evolución de la Iglesia como una monarquía administrativa. A lo largo de todo el siglo aparecieron reformadores que criticaron los abusos que se seguían de todo ello y que recordaban las exigencias del espíritu evangélico: Álvaro Pelayo, Catalina de Siena; pero ninguno de ellos impugnó las estructuras de la Iglesia, ninguno quiso ir en contra de la dirección señalada por la reforma gregoriana. Pero las cosas cambiaron a finales de siglo: precisamente las instituciones de la Iglesia a menudo son inculpadas de decadencia moral, como también de cisma incipiente; el final del siglo XIV va mucho más allá que la época de Aviñón en el análisis del mal y en los proyectos terapéuticos; esta época fue tan radical en ese sentido que pareció que quería modificar la misma constitución de la Iglesia.

Nunca en la historia de la Iglesia se había utilizado la palabra reforma con tanta frecuencia como de 1378 a 1431, durante el cisma de Occidente hasta la muerte de Martín V[3]. Tal palabra se encuentra entonces en los textos más diversos. Se convierte en un término mítico, es decir, es un término cargado de tal potencial emocional que su prestigio nos dispensa de toda definición.

Aunque este término constituye por sí solo un programa de gobierno de la Iglesia, las circunstancias de la época hacen que esté constantemente asociado a la idea del cisma. Comprendemos fácilmente que el cisma obligase a preguntarse por el estado de la Iglesia y a plantearse el problema de la reforma, tanto si se lo considera como una consecuencia de la decadencia, como si, al contrario, se lo juzga como responsable de la decadencia. Por otra parte, dado que la idea conciliar se relaciona estrechamente con la preocupación del cisma, la palabra reforma está siempre en relación con la mención de los concilios, ya que éstos son efectivamente y ante todo concilios reformadores: el de Constanza y el de Basilea[4].

---

1. A. Coville, *Le traité De la ruine de l'Église de Nicolas de Clamanges et la traduction française de 1564*, París 1936.

2. Es imposible enumerar todos los moralistas o cronistas que han juzgado esta época como un período incluso satírico. Habría que hacer referencia a los predicadores, que eran muy explícitos con su auditorio, y a los más distintos libros de moral. Para captar en profundidad la situación espiritual del momento, cf. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, París 1983.

3. Véase J. Huizinga, *El ocaso de la edad media*, Madrid ^{8}1971; véase también, como ejemplo, A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme* VII, París ^{4}1912, volumen titulado *La désorganisation individualiste*, donde la palabra reforma aparece como *leitmotiv*. Para todo el tema de la reforma en la Iglesia, recomendamos Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, París ^{2}1969; trad. cast., *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953.

4. A. Franzen, *El concilio de Constanza. Problemas, tareas y estado actual de la investigación sobre el concilio*, «Concilium» 7 (1965) 31-77 y Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, París 1970, p. 297-338. La participación de los teólogos peninsulares en los concilios de Constanza y Basilea ha sido resumida por M. Andrés en *Historia de la Iglesia en España* III-2, dirigida por R. García-Villoslada, Madrid 1980, p. 291. Con todo, la problemática conciliarista no acabó de tratarse sistemáticamente hasta Juan de Torquemada (1388-1468), el más conocido teólogo castellano de la época, autor de la *Summa de Ecclesia*, obra vigorosa dentro de la tradición canónica y teológica, a pesar del riesgo de reducirse a una compilación eclesiológica (cf. Y. Congar, ibídem, p. 340-344). Este tema será tratado con más amplitud en el

Así se formó a finales del siglo XIV, un complejo de palabras, de aspiraciones, de proyectos, de críticas, fondo común de toda la literatura religiosa e incluso profana de ese tiempo: los mismos lugares comunes, los mismos juicios sobre el pasado inmediato o lejano de la Iglesia, las mismas concepciones a propósito de su estructura e instituciones. ¿Es justo dar un valor auténtico a todo este conjunto de afirmaciones? Lo cierto es que en ese período se opera un despertar que no consiguió reconstruir suficientemente, a lo largo del siglo XV, ni la vida ni el pensamiento cristianos. Este despertar se suele denominar con el término polémico de prerreforma[5]; porque después llegó la *Reforma*, la que dividió la Iglesia, porque procedía de la dislocación parcial de las condiciones de salvación en la Iglesia, pero también, ocasionalmente, porque la pusilanimidad intelectual e institucional de los dirigentes responsables no supo detectar a tiempo, mesurar y satisfacer las necesidades; pretendían moralizar al enfermo sin rehacer las fuerzas de su organismo. Savonarola tuvo que sufrir la hoguera (1498). Quince años después llegó Lutero.

II. Realismo y biblismo: John Wiclef

Wiclef fue el reformador más sobresaliente del final del siglo XIV. Vio con lucidez la situación de la Iglesia de su tiempo y no se contentó con un moralismo fácil: más allá de los abusos, denunciados por otros reformadores, supo percibir el desorden de la institución. Wiclef fue sensible a las diferencias que distinguían a la Iglesia de su tiempo de la de la edad apostólica y vio con claridad la correlación entre la moral, el dogma, la disciplina y la liturgia; se dio cuenta, además, de que la reforma gregoriana no sólo había modificado el gobierno de la Iglesia, sino también su manera de orar y de sentir y que todas las instituciones del siglo XIV estaban ligadas a la *plenitudo potestatis* y a su destino. Se manifiesta así heredero de antiguas corrientes espirituales antipontificias y anticlericales (*fraticelli*, joaquinitas) y del pensamiento gibelino (Marsilio de Padua), todo ello reforzado por las circunstancias. En efecto, en el inicio de la guerra de los cien años, el

primer capítulo del segundo volumen de la presente *Historia de la teología cristiana*, dedicado a la prerreforma.

5. Véase, por ejemplo, P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, París 1970, p. 231-236.

papado instalado en Aviñón desde 1309 es suspecto, en Inglaterra, de parcialidad pro francesa; el cisma de Occidente (1378) representa un rudo golpe contra la autoridad de la sede apostólica. Se explica así el éxito de las doctrinas de Wiclef que ponen en entredicho la autoridad de toda jerarquía eclesiástica[6].

John Wiclef nace hacia 1328 en una familia noble de Yorkshire. Presbítero (1361) y doctor en teología en Oxford (1372), también allí ejerció de profesor (1363-1381). Se le confiaron responsabilidades políticas, y en 1370 entra al servicio de la corona, se alía con Juan de Gante, duque de Lancaster, forma parte de una embajada enviada a Brujas para discutir con los representantes del papa Gregorio XI algunas tesis políticas (opositor del sistema de prebendas y beneficios eclesiásticos, negaba todo poder directo o indirecto a la Iglesia). Muy pronto aparece como uno de los jefes de la corriente hostil a Francia, al papado y a los miembros del alto clero. Acusado en Roma por Guillermo de Courtenay, obispo de Londres, enemigo del duque de Lancaster, Gregorio XI condenó diecinueve proposiciones extraídas de su *De civili dominio* (1377), si bien la intervención del duque le evitó la aplicación de las sanciones y la cárcel.

Paralelamente, Wiclef se dio a la reflexión teológica y llegó a ser una figura notable como teólogo, filósofo escolástico y reformador religioso. Es tributario de Agustín, pero también de Tomás de Bradward, un inglés que representa la reacción frente al nominalismo[7]. Tomás de Bradward es un eslabón importante entre Agustín y la reforma inglesa; el título de su libro es característico: *De causa Dei contra Pelagium*. En realidad no ataca a Pelagio, el adversario de Agustín, sino al pelagianismo que el autor descubría en la teología nominalista y en las prácticas de la Iglesia. Y lo combate inspirándose en Agustín y Tomás de Aquino. Para él, Dios es la causa de todo, aunque no se le puede atribuir el mal. Aplicando con rigor mate-

6. L. Cristiani, *Wyclif*, en DTC XV-2, París 1947, p. 3585-3614; M. Schmidt, *John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif*, en *Gedenkschrift für D. Werner Elert*, Berlín 1955, p. 72ss; J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford schools*, Cambridge 1961; L.J. Daly, *The political theory of John Wyclif*, Chicago 1962; P. de Vooght, *Wyclif et la scriptura sola*, «Ephemerides theologicae lovanienses» 39 (1963) 50-86; G. Wendelborn, *Das Verhältnis von Schrift und Vernunft im Werk John Wyclif*, Rostock 1964; A. Molnar, *Recent literature on Wyclif's theology*, «Communio viatorum» 7 (1964) 186-192; G.A. Benrath, *Wyclifs Bibelkommentar*, Berlín 1966; W. Farr, *John Wyclif as legal reformer*, Leiden 1974.

7. É. Gilson, *La filosofía en la edad media*, Madrid ²1976, p. 574-575.

mático este principio al problema de los actos voluntarios humanos, Bradward llega a poner la voluntad de Dios como su causa eficiente primera, no sólo suficiente, sino en cierto modo necesaria. Este «determinismo teológico», como se lo ha llamado, fue seguido por Wiclef, que en la discusión de los universales se presenta como realista. Sin embargo, del Wiclef filósofo sólo se ha estudiado el *Tractatus de logica*, mientras que sería necesario analizar su tratado, inédito aún, *De ideis*[8]. Toda esta problemática desemboca en una historia dramática, la de Jerónimo de Praga y de Jan Hus en la hoguera. Juan Gerson nos advierte de este final trágico, en su *De concordia methaphysicae cum logica*, cuando, al hablar de quienes ponen a los universales como reales, fuera del alma, en otro lugar y de modo distinto que en Dios, añade este comentario: «La tesis de los universales reales de este género ha sido condenada recientemente por el sagrado concilio de Constanza, contra Jan Hus y Jerónimo de Praga, quemados, y quien da testimonio de ello lo vio y sintió.» Lo poco que sabemos, por otra parte, del realismo metafísico de Wiclef hace desear que se discuta de un modo más preciso el problema de las relaciones que pudieron vincularle con Hus.

Junto a la toma de posición filosófica a favor del realismo, Wiclef milita en favor de un retorno a la Biblia. En el *De veritate Scripturae sacrae* (1378) llega a decir que basta con la Escritura, que, además, es suficientemente clara para no precisar el comentario de la Iglesia. Wiclef asigna a la Biblia no sólo el primer lugar en el conocimiento de la verdad religiosa, sino una situación realmente excepcional o privilegiada[9]. «Ay de la generación adúltera que cree más en el tes-

8. Véase las sugerencias de P. Tillich, o.c. en la nota 5, p. 234, donde afirma que el paso del realismo al nominalismo fue acompañado por el paso de la sensibilidad visual a la sensibilidad auditiva. Después de Occam, la audición de la palabra se hace esencial y no ya la contemplación de la encarnación sacramental de lo divino. El realismo *ve* la esencia de las cosas. «Idea» viene del griego *idein* (ver). El sustantivo correspondiente, *eidos*, significa imagen, esencia de una cosa. El arte consiste en hacernos visible la esencia de las cosas. En el nominalismo, estamos ante los hechos particulares. ¿Cómo pueden comunicarse? Por la palabra. Para toda esta problemática, véase un buen resumen en L. Maldonado, *Religiositat popular i culte cristià*, «Qüestions de vida cristiana» 78 (1975) 88-96.

9. H.B. Workmann, *John Wyclif, a study of the English medieval Church* II, Oxford 1966, p. 150-153; sobre el papel de los padres junto a la Escritura, véase P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV*e *siècle et du début du XV*e, París 1954, p. 129.

timonio del papa Inocencio o de Raimundo (sin duda Ramón de Penyafort) que en el sentido del Evangelio; la Iglesia romana ha inventado el engaño de que la Iglesia tardía corrige la fe de una Iglesia más temprana»[10]. Con esto no hace más que seguir a Occam y a todos los teólogos que querían volver, no sólo en la vida espiritual, sino en la teología, a la *vida apostólica* o al menos patrística, cerrar el paréntesis que a los propios ojos representaba la escolástica y limitarse a una teología meramente positiva. Pero, en realidad, la revolución de Wiclef va más allá: desconoce que la Iglesia transmite íntegramente el mensaje y rechaza las mediaciones propias de la comunidad. El tema tiene un alcance eclesiológico.

Wiclef publicó, también en 1378, su tratado *De Ecclesia*, el más importante de los que escribió. Hay en esta obra una dura crítica a la Iglesia de los clérigos. Al ser inculpado por la jerarquía, sólo podía escapar de la sentencia negando a los jueces el derecho a condenarlo. Pero, más allá de esta tesis oportunista, Wiclef no quiere que los fieles identifiquen Iglesia y clero; cae así en el «clericalismo» que insistía en el papel mediador de la jerarquía hasta llegar a olvidar el contacto personal con Dios. Por otra parte, buscando fórmulas decisivas, define a la Iglesia como *universitas praedestinatorum*. Así, para corregir lo que en la Iglesia de su tiempo había de demasiado humano y arrancarla de ese mundo sensible en la que tendía a hundirse, Wiclef sacrifica el elemento visible de la Iglesia, de suerte que su carácter sobrenatural aparezca más claro. Después descubre, una tras otra, las consecuencias de una concepción de esa índole, que afecta a la institución pontificia, los sacramentos, las indulgencias. Sobre la eucaristía, su pensamiento es fluctuante: admite, al parecer, la presencia real, pero concilia mal la transubstanciación con la filosofía realista[11]. Respecto a la confesión, recomienda la confesión pública y niega a los presbíteros en pecado mortal el derecho a perdonar las faltas.

A partir de su crítica a la jerarquía, Wiclef revisa la doctrina de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Redacta el *De dominio divino* (1375), *De civili dominio* (1376), *De officio regis* (1378), *De po-*

10. *Fasciculi zizaniorum magistri J. Wyclif cum tritico*, ed. de W. Waddington Shirley, Londres 1858 (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores), p. 131.

11. Véase el análisis del tema en J.M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, p. 270-279; cf. además, K.B. McFarlane, *John Wycliffe and the beginnings of English nonconformity*, Londres 1952, p. 59 y 85.

testate papae (1379), para citar las principales obras sobre el tema[12]. Sus ideas fundamentales aparecen bien expuestas: Dios ejerce directamente, sin la mediación del papa, su derecho eminente sobre los bienes de la tierra; los reyes han de rendir cuentas no al papa, sino sólo a Dios. Se encuentra, pues, en Wiclef una teoría del poder civil cercana a la de un Marsilio de Padua. Pero también se dibuja en él la teoría de la reforma de la Iglesia, siguiendo a la cual la posesión de toda autoridad eclesiástica está ligada al estado de gracia y anulada por el pecado mortal, como ya hemos insinuado al hablar de la Iglesia de los predestinados[13].

Todas estas doctrinas se difundieron rápidamente por Inglaterra, gracias a la acción personal de Wiclef y a las ayudas seculares de que se benefició. Él mismo organizó la propagación de sus ideas en el pueblo al enviar a sus discípulos a predicar por el país. Estos predicadores itinerantes recibieron el nombre de *poor priests* (curas pobres), antes de ser nombrados *lollards*. Pero sus doctrinas eucarísticas provocaron la oposición de los mendicantes, mentras que, por otra parte, benedictinos y jerarquía se pusieron en su contra. El obispo de Londres, Guillermo de Courtenay, descubre los primeros ataques contra el papado en el *Tratado de la cruzada* y obtiene contra él, en 1377 y 1378, condenas romanas. Aunque muchas veces fue citado a justificarse por el papa, por el rey o por el arzobispo de Canterbury, Wiclef no se inquietó nunca.

En 1378, la muerte de Gregorio XI y el cisma retrasaron la represión de sus doctrinas. La gran actividad de Wiclef se sitúa en esta época hasta 1382. Durante cierto tiempo, las circunstancias favorecen su causa reformista: el escándalo que para la cristiandad representa el cisma le permite, después de un corto período de admiración por Urbano VI, atacar violentamente la persona de dicha pontífice, y después la misma institución del papado. Adquiere así una gran popularidad en las universidades y entre el pueblo de Londres, en un momento en que, al igual que el papado, la jerarquía y la realeza inglesa se encontraban en una posición difícil. Pero el fracaso de la revolución de los trabajadores, en 1381, compromete su autoridad. Su viejo enemigo, Guillermo de Courtenay, ascendido a arzobispo de Canterbury, convocó en Londres tres sínodos, durante 1382, que condenaron formalmente a Wiclef y a sus partidarios.

12. J. Wyclif, *The latin works*, 35 vols., Londres 1883-1922, reimpresos en Francfort 1964.

13. Y. Congar, o.c. en la nota 4, p. 299-304.

Al final de su vida sufrió un ataque de parálisis (1382) que no le impidió, sin embargo, una intensa actividad literaria. Pero sus llamadas a la opinión pública permanecieron sin eco durante los dos últimos años y murió solo, abandonado de los príncipes y de sus mismos discípulos (1384). Ya que nunca estuvo excomulgado, fue enterrado en tierra cristiana. Sin embargo, la condena que el concilio de Constanza (1415) lanzó sobre sus obras provocaría su exhumación y que sus cenizas fueran lanzadas al río.

Este castigo póstumo se explica por el éxito y la influencia profunda de las ideas de Wiclef fuera de Inglaterra. En efecto, a través del círculo de Ana de Bohemia, esposa de Ricardo II, se extendieron a Praga y a toda Europa central. Se comprende así que la memoria de Wiclef esté asociada a las condenas pronunciadas contra Jan Hus y los husitas por el concilio de Basilea y por Martín V. Sin embargo, en muchos puntos Wiclef difiere de Hus así como difiere de los lolardos: estuvo poco comprometido en las agitaciones sociales; en él la teología tiene primacía sobre la moral. Parece que sus numerosos escritos, muchos de ellos inéditos aún, no tuvieron ninguna influencia directa sobre Lutero.

III. La eclesiología de Jan Hus

Mientras que en Inglaterra el wiclefismo se extinguió pronto, en Bohemia obtuvo gran éxito a principios del siglo XV; Jan Hus fue condenado en el concilio de Constanza con la etiqueta de wiclefista.

Esta apreciación es sin duda problemática. Desde hace tiempo discuten los historiadores checos y otros especialistas, apasionadamente a menudo, sobre la cuestión de saber hasta qué punto Hus había sido influido por Wiclef. ¿Siguió Hus ciegamente a Wiclef, como le acusa el concilio de Constanza, en un momento en que el wiclefismo estaba ya formalmente condenado, o fue más bien un predicador de moral que se sirvió de la crítica de los abusos del reformador inglés, pero sin aportar nuevos puntos doctrinales? Parece plausible, según los estudios de De Vooght[14], que se deba considerar a Hus como hereje.

14. *L'hérésie de Jean Huss*, Lovaina 1960: esta obra de P. de Vooght nos dispensa

Por lo demás, esta condena hecha en Constanza no sería la paradoja menor de su vida. El personaje Hus fue siempre un signo de contradicción y fue sucesivamente acaparado por las más diversas escuelas. Se consideró a Hus como un héroe nacional, como un campeón del patriotismo checo frente al invasor alemán, mientras que sus peores enemigos en Constanza fueron sus propios compatriotas. Pasa por ser un iniciador, a pesar de que ninguna de sus ideas es original y su única grandeza radicaba en su carácter. Se le venera como revolucionario y, sin embargo, aparece como un tímido que, en el campo de la reforma, siguió siempre a sus compañeros. Escandalizó por su doctrina sobre la Iglesia en su concilio que había de proclamar su propia superioridad sobre el papa y que fue, en definitiva, más herético que él en este punto[15].

Originario de la Bohemia meridional, Jan Hus toma el nombre de su pueblo natal, Husinec. Nació hacia 1370[16]. Estudiante pobre en la Universidad de Praga, llega a bachiller en teología (1394) y después a maestro en artes liberales (1396). Ordenado presbítero en 1400, decano de la facultad de teología de Praga al año siguiente, Jan Hus aparece sobre todo como el más ilustre representante de la corriente de predicación reformadora nacida a mediados del siglo XIV a causa de la crisis moral checa y que el gran cisma de Occidente contribuye a agravar. A partir de marzo de 1402, sus sermones reúnen regularmente a más de tres mil personas en la capilla de Belén, destinada a las predicaciones en lengua checa. Orador oficial de los sínodos anuales de Bohemia y confesor de la reina, Hus se beneficia del apoyo del arzobispo y del rey Wenceslao IV (1378-1419): hasta el año 1408 él es quien predica legalmente la reforma de la Iglesia y opone la riqueza corruptora a la pobreza evangélica. El evangelio, según él, es la única regla infalible y suficiente de la fe, y todo hombre

de acudir a casi todos los trabajos anteriores. Sin embargo, hay que decir que no se trata de una biografía de Hus, sino del estudio de un caso. Ha de completarse con un volumen anexo al estudio, *Hussiana*, Lovaina 1960, colección de artículos aparecidos en las distintas revistas científicas relativos a la teología de Hus.

15. P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Hus*, Lovaina 1960, p. 480-481.

16. Además de las obras de P. de Vooght citadas en la nota 14, cf. J. Boulier, *Jean Hus*, París 1958; J. Macek, *Le mouvement hussite en Bohême*, Praga 1965; O. Odlozilik, *The hussite king, Bohemia in european affairs (1440-1471)*, New Brunswick 1965; M. Spinka, *John Huss at the concil of Constance*, Nueva York 1965; íd., *John Hus'concept of the Church*, Princenton 1966; A. Molnar, *Jan Hus*, Turín 1973.

tiene derecho a estudiarlo por su propia cuenta; emprende, pues, la traducción del mismo al checo.

Cuando las querellas del cisma y la miseria enfrentan a checos y alemanes de Bohemia, Hus recuerda que prefiere «un buen alemán a un mal hermano»; pero él lucha para que los checos sean dueños de su propia patria. Reivindicando el uso de la lengua checa en la vida pública contra la preponderancia del alemán, destierra los giros germánicos y simplifica la ortografía checa con la introducción de signos diacríticos. Escribe algunas de sus obras en la lengua nacional[17]. En 1409 obtiene del rey Wenceslao el decreto de Kutnà Hora que pone fin, en beneficio de los checos, a la superioridad alemana en la Universidad, de la que fue elegido rector. Celebra en la victoria polaca de Grunwald (1410) el triunfo de la justicia y de los esclavos oprimidos.

Su admiración por el teólogo John Wiclef a quien se refiere a menudo, permite a sus enemigos confundir su causa con la del reformador inglés y acusarlo de herejía. Por negarse a aceptar la condena de Wiclef, cuyas obras fueron quemadas en Praga el 16 de julio de 1410, recae sobre él una primera excomunión en 1411, a pesar de apelar a Roma y a pesar del apoyo del rey. Continúa con sus predicaciones; en 1412, pronuncia ardientes requisitorias contra las indulgencias, cuya venta va a financiar la guerra del antipapa Juan XXIII contra Ladislao de Nápoles. La ejecución de tres de sus jóvenes discípulos levanta al pueblo de Praga tras el predicador. Esta vez Hus es objeto de una excomunión mayor, y el pueblo donde habita es objeto de entredicho.

Entonces Hus se retira a la Bohemia meridional, a Kozí Hràdek, donde predica y escribe los tratados de teología (el *De Ecclesia*[18], en 1413). En 1414 se le cita ante el concilio de Constanza. Con salvaconducto del emperador Segismundo, desatiende los consejos de la prudencia y se pone en camino, lógico consigo mismo: «Busca la verdad, escucha la verdad, aprende la verdad, ama la verdad, sostén la verdad, defiende la verdad, hasta la muerte» había enseñado a sus «hermanos» de Praga. Apenas llegó fue encarcelado; escribe allí sus *Cartas de Constanza*. Ni los intentos de persuasión, ni las sevicias de

17. *Opera omnia*, ed. de V. Flajshans, Praga 1903-1908; *M. Jana Husa korrespondence a dokumenty*, ed. de V. Novotny, Praga 1920.

18. *Magistri Ioannis Hus Tractatus de Ecclesia*, ed. de S.H. Thompson, Boulder (Colorado) 1956.

los padres del Concilio, ni el recurso a la «autoridad de la tradición» consiguieron arrancarle una retractación. Sus escritos fueron condenados al fuego; él mismo murió en la hoguera de los herejes el 6 de julio de 1415 y sus cenizas fueron arrojadas al Rin.

Hus se preocupó siempre del problema de la Iglesia. Habría bastado con inspirarse en los reformistas bohemios, que dedicaron numerosos tratados a esta cuestión[19]. Sin ser un genio, Hus comprendió perfectamente que todas las cuestiones suscitadas por Wiclef incidían sobre el problema de la naturaleza de la Iglesia. Después de algunas tentativas previas[20], emprendió la redacción de *De Ecclesia*, que constituye su tratado más importante y quizá la pieza esencial a lo largo de su proceso[21].

Esta obra no puede considerarse serena, académica, una obra en la que un teólogo de oficio expone su pensamiento elaborado. De hecho, Hus pretende responder al *Consilium* de ocho doctores del 6 de febrero de 1413; la obra tiene, pues, carácter polémico, al menos a partir del capítulo XI. Los capítulos XI-XXIII fueron redactados en el castillo de Kozí Hràdek y presentados a ochenta amigos y discípulos de la capilla de Belén el 8 de julio de 1413. En seguida nació la polémica.

El tratado se caracteriza por el embrollo en que se encontró el autor, atraído simultáneamente por dos concepciones contradictorias de la Iglesia e incapaz de superar las dificultades exigidas para la unificación de dos tradiciones antagonistas en un *Sic et non*. Estas tradiciones antagónicas las encontraba Hus en san Agustín, que en este terreno es su maestro, como lo había sido para Wiclef, y que a lo largo de *La ciudad de Dios* no deja de mezclar perspectivas diferentes, hablando tanto de la Iglesia triunfante como de la Iglesia militante[22].

19. P. de Vooght, *Hussiana*, Lovaina 1960, p. 102-185, sobre la eclesiología en Praga hacia el año 1400.

20. Muchos sermones de la colección 1404-1405 hablan del misterio de la Iglesia: n. 7, 37. También *Positiones*, p. 131, *Ite et vos* sobre los tres sentidos de la palabra *Ecclesia*. Cf., sobre el tema, S.H. Thompson, o.c. en la nota 18, p. 10-21.

21. Del *De Ecclesia* de Hus, Gerson saca veinte artículos que considera heréticos, sobre los que trabajó el concilio de Constanza; para Dietrich von Niem, el *De Ecclesia* ataca al papa en la misma medida en que el *Corán* ataca al cristianismo. Sobre la actitud de von Niem hacia Hus, cf. H. Heimpel, *Dietrich von Niem*, Münster 1932, p. 69. Véase también Y. Congar, o.c. en la nota 4, p. 302-305.

22. Sobre estas dos tradiciones en san Agustín y el contrasentido propuesto por Hus, que no vio la diferencia de perspectiva entre su punto de vista y el de Agustín,

Hus quiso definir la unidad de la Iglesia desde el segundo capítulo, en el que escribe: «La unidad de la Iglesia consiste en la unidad de predestinación y en la unidad de la bienaventuranza; y en cuanto al presente, en la unidad de la fe, de las virtudes y de la caridad.» En el capítulo siguiente admite que también son miembros de la Iglesia, al menos nominalmente, los malos cristianos, a pesar de que posteriormente los excluye para hacerlos «miembros del diablo».

Sea la que fuere la influencia wiclefita sobre esta obra, sería injusto atribuir a Hus todas las ideas de su maestro. Wiclef parece haber tenido plena conciencia de las consecuencias de su doctrina y haber optado por una sociedad de predestinados, por una religión en espíritu y en verdad que excluye a la Iglesia visible. Hus nunca pretendió ir tan lejos. Sin embargo, no supo coordinar las aspiraciones de su reformismo con las exigencias de la tradición teológica y canónica de la Iglesia: desafortunadas fórmulas traducen esta incapacidad y permiten suponer que a veces la verdadera Iglesia es extraña a la Iglesia visible, la cual no es más que una potencia de este mundo.

El pensamiento de Hus sobre la cuestión del papado es más claro y es quizá el único punto sobre el que evolucionó a lo largo de su carrera[23]. Desde luego, llegó a pensar que el papa no es indispensable para la Iglesia. Cristo no fue quien hizo del papa la piedra angular de la Iglesia, porque la expresión «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» ha de entenderse referida a Jesús mismo y no a Pedro. El papado no aparece hasta Constantino, el cual, así como fue el primero en conceder una dotación a la Iglesia, fue también el primero en conferirle su carácter monárquico.

Esta doctrina no puede conciliarse con las exigencias de la teología; pero se ha observado justamente que la teología de los jueces de Hus era aún más incorrecta, ya que proclamaban la superioridad del concilio sobre el papa y reducían a éste a un mero poder ejecutivo dentro de una Iglesia aristocrática. Es comprensible, por lo demás, que Hus chocara con afirmaciones que definían a la Iglesia en función del papa y de los cardenales, aquél como cabeza y éstos como miembros[24].

véase P. de Vooght, *La part de saint Augustin dans le De Ecclesia de Huss*, en *Hussiana*, p. 66-92.

23. P. de Vooght, o.c. en la nota 15, p. 264-280.

24. Sobre esta concepción de la Iglesia, P. de Vooght, o.c. en la nota 15, p. 249. Véase también P. de Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile*

El nombre de Hus ha quedado también relacionado con la doctrina de la eucaristía, concretamente con la de la «impanación» y de la *remanentia panis post consecrationem*[25]. No es menester entrar aquí en todos los detalles de la argumentación y del proceso. Al principio Hus se movió por motivos respetables; pero se dejó influir demasiado por las ideas de Wiclef. En el curso de las discusiones, su obstinación lo puso cada vez más en oposición con la doctrina de la Iglesia. Esto se aplica especialmente en la cuestión del cáliz de los laicos. Primeramente, Hus se mostró reservado. Sin duda justificaba, ya en Constanza, el derecho al uso del cáliz por los laicos tanto a partir de la Sagrada Escritura como por la práctica de la Iglesia primitiva, pero no quería que se introdujera de nuevo por iniciativa personal; era preciso esforzarse por obtener una bula que lo permitiera a quien lo deseaba *ex devotione*. Sus partidarios eran más bien radicales en este punto; pronto Hus los imita y hace saber en Constanza que «hay que seguir el ejemplo de Cristo (que pasó el cáliz) y no sólo una costumbre que se ha introducido únicamente *ex negligentia*». Sabemos la importancia que cobra la cuestión del cáliz de los laicos durante los alborotos husitas en Bohemia[26]. Se hace de ella una cuestión fundamental y se afirma como necesaria para la salvación. El concilio de Constanza en su decimotercera sesión, da la respuesta oficial a estos asertos. El concilio defiende «la costumbre loable y admitida con sabiduría por la Iglesia» (en primer lugar el ayuno antes de la recepción) de la comunión de los laicos con una única especie, «aunque en la Iglesia primitiva este sacramento haya sido recibido en las dos especies...; es preciso, en efecto, creer firmemente y sin la menor duda que todo el cuerpo y toda la sangre de Cristo están verdaderamente

de Constance, París 1965; O. de la Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, París 1965, y más resumidamente A. Franzen, art. cit. en la nota 4. Respecto a la desconfianza hacia la «casta sacerdotal», hay que decir que no parece que implicara en Hus ninguna negación de los sacramentos. Cuando se trata de la eucaristía, Hus es fiel a la tradición reformista checa: véase R.R. Betts, *Essays in Czech history*, Londres 1969, p. 99-102 sobre el sacramentalismo de Hus. Respecto a la confesión, Hus pone en guardia sobre la mejor manera de elegir bien a un confesor; pero nunca niega el sacramento.

25. P. de Vooght, o.c. en la nota 15, p. 60; íd. o.c. en la nota 19, p. 263-299. En cuanto al tema eucarístico, puede ser provechoso Y. Congar, *Doctrines christologiques et théologie de l'eucharistie (Simples notes)*, RScPhTh 66 (1982) 233-243; sobre todo en lo concerniente a Hus, véase p. 242-243.

26. A. Franzen, *Calixtiner*, en LThK^2 2, 1958, 883.

presentes también ya en la especie del pan y en la especie del vino...»[27] Esta última precisión doctrinal es particularmente importante. La manera cómo se distribuye la comunión depende de las circunstancias y del mandamiento positivo de la Iglesia. En este sentido los acuerdos de Praga de 1433 introducen en nombre del concilio de Basilea una solución transaccional: no supone una simple tolerancia de la comunión en las dos especies, sino que la permite y reconoce «que esta comunión fundamentada en la autoridad de Cristo y de la Iglesia *sit licita et digne sumentibus utilis et salutaris*». Todo esto, por otra parte, estaba sometido a la condición expresa de que se creyera firmemente en la presencia de Cristo entero en cada una de las especies.

IV. La moderada «via moderna»: Juan Gerson

Gerson es uno de los predicadores más destacados de esta época; y, aunque su predicación es menos original que la de los misioneros itinerantes que conocemos, no por esto es menos reveladora de un ambiente y de una época. Aunque nos proporciona menos detalles sobre las cofradías, exceptuando evidentemente la gran cofradía de la Universidad de París, es en cambio inestimable cuanto trata de libros destinados al pueblo. Como párroco nos permite conocer lo que era una parroquia de París en esa época; como autor espiritual e incluso místico, nos permite entrever las grandes tendencias de la espiritualidad de entonces; como reformador, examina las devociones habituales de su tiempo, juzga si están bien fundamentadas y rechaza inexorablemente las supersticiones y las desviaciones que encuentra[28]; como teólogo, comprometido en los debates de Constanza, inicia el galicanismo; como filósofo, los nominalistas lo consideran uno de los suyos. Es, sin duda, un testigo privilegiado de la panorámica intelectual y religiosa del primer tercio del siglo xv.

Juan Charlier, llamado Juan Gerson por el nombre de su pueblo natal, nació el 14 de diciembre de 1363. De 1377 a 1392 estudió en París, en el colegio de Navarra, donde obtuvo la licenciatura en artes (1381), el bachillerato en teología (1390), y la licenciatura y el grado

27. Denz-Schön 1199.

28. F. Bonney, *Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle*, «Moyen-âge» 26 (1971) 85-98.

en teología (1392). Toda su vida transcurrió en el período de la guerra de los cien años y, de 1378 a 1418, en el del gran cisma de Occidente. Primer limosnero del duque de Borgoña, decano del capítulo de Saint Donatian de Brujas (1394-1411), sucedió a Pedro de Ailly como canciller de Notre Dame y de la Universidad de París (1395). Fue muy notable su actividad como profesor, predicador y escritor. Predicó a los universitarios y al pueblo. En 1402 empezó sus cursos de teología mística. Pero el cargo de canciller le obligó a viajar: a finales de 1403, y sobre todo desde abril de 1407 hasta mayo de 1408, con la gran embajada universitaria de París, visita a los papas de Aviñón y de Roma. Asimismo en calidad de canciller y como representante del rey y de la provincia eclesiástica de Sens participa (del 21 de febrero de 1415 al 15 de mayo de 1418) en el concilio de Constanza.

Después de un año de estancia en Baviera y Austria (particularmente en la abadía de Melk), y a causa de no serle posible el retorno a París, se establece en Lyón, cerca de su hermano Juan el Celestino (noviembre de 1419). Vive en el retiro, dedicado a la oración y al trabajo intenso, los últimos diez años de su vida; muere el 12 de julio de 1429[29].

Según Glorieux, editor de sus obras completas[30], el total de los opúsculos de Gerson se elevaría a cuatrocientos treinta y cuatro; a este número habría que añadir las obras inéditas[31]. La mayor parte de estas obras se refieren, más o menos directamente, a la espiritualidad, a pesar de que abarcan un campo muy amplio.

a. Obra oratoria (t. 5, 1963): cuarenta y seis sermones latinos pronunciados bien en los sínodos y en el concilio de Constanza, bien ante el papa o comunidades religiosas, bien en la universidad.

29. P. Glorieux, *Gerson, Jean*, en DS VI, París 1967, p. 314-331, con una bibliografía muy completa, a la que puede añadirse St.E. Ozment, *Homo spiritualis: a comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the context of their theological thought*, Leiden 1969; L.B. Pascoe, *Jean Gerson: principles of church reform*, Leiden 1973; M. Bauer, *Die Erkenntnislehre und der Conceptus entis nach vier Spätschriften der Johannes Gerson*, Meisenheim 1973; L.B. Pascoe, *Jean Gerson: mysticism, conciliarism and reforms*, «Analecta anselmiana» 6 (1974) 135ss.

30. *Oeuvres complètes*, 10 vols., París-Tournai 1960-1973.

31. P. Glorieux, *La vie et les oeuvres de Gerson. Essai chronologique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 18 (1950-1951) 149-192; íd., *Autour de la liste des oeuvres de Gerson*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 22 (1955) 95-109; íd., *Essai biographique*, en *Oeuvres complètes* I. *Introduction*, París-Tournai 1966, p. 105-139.

b. Obra epistolar (t. 2, 1960): cartas a particulares, a religiosos, sobre todo cartujos y celestinos, a sus hermanos y hermanas (de gran importancia), y tratados en forma epistolar.

c. La obra eclesiológica contiene, por una parte, escritos compuestos a propósito del gran cisma y de la unión de los cristianos (t. 6, 1965), y por otra parte tratados de pastoral (t. 8, 1971).

d. La obra doctrinal y pedagógica[32] y la obra polémica (t. 9 y 10, 1973), en la que encontramos el opúsculo contra Juan de Monzón, opuesto a la Inmaculada Concepción, y el *Super doctrinam Raymundi Lulli*, estudio publicado y comentado por E. Vansteenberghe[33].

e. Obra poética (t. 4, 1962), que contiene el largo poema de san José, *Iosephina* (t. 4, p. 31-100), y los poemas que su hermano Juan el Celestino agrupó con el título de *Carmen super Magnificat* u otros poemas cortos como el *Speculum bonae vitae*, el *Carmen de voluntaria paupertate*, el *De purificatione sensuum interiorum* (t. 4, p. 101-102), el *Quomodo puer Iesus in mente concipitur*, etc.

f. Escritos espirituales (t. 8, 1971). Algunos tratados de Gerson están explícitamente consagrados al estudio o a la exposición de la doctrina espiritual. Escribió, de cara al jubileo romano de 1400, el *Pèlerinage spirituel*, *La montagne de contemplation* (1400) y la *Mendicité spirituelle* (1401). *De vita spirituali animae* (1402), las *Notulae super quaedam verba Dionysii de coelesti hierarchia* (1402), *De mystica theologia speculativa* (1402-1403), *Theologia mystica practica* (1407) y *De consolatione theologiae* (1418), que recuerda a Boecio y constituye un bello testimonio de los desengaños provocados por los acontecimientos del momento.

A pesar de ser Gerson en primer lugar teólogo y espiritual, tomó posición en las controversias filosóficas. Los nominalistas utilizaron su nombre e incluso su autoridad como argumento en favor de la propia ortodoxia. ¿Acaso el realismo no era el fundamento de las herejías de Wiclef, de Jan Hus y de Jerónimo de Praga? Y ¿quién había reducido al silencio a estos dos últimos herejes, en el concilio de Constanza, sino Pedro d'Ailly y Juan Gerson? Quizá convendría decir que Gerson nunca se había adherido al nominalismo, si no fue en

32. P. Glorieux, *Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement*, en *Mélanges É. Gilson*, Toronto-París 1959, p. 285-298; D.M. Bell, *L'idéal éthique de la royauté en France au moyen âge*, Ginebra-París 1962, p. 133-140, sobre la educación de los príncipes.

33. «Revue de sciences religieuses» 16 (1936) 441-473.

oposición a un cierto realismo o, si se quiere, en oposición a lo que en el realismo corría el riesgo de llevar a las posturas de Escoto Eriúgena, Wiclef, Jerónimo de Praga y Jan Hus. No era el aspecto filosófico lo que le preocupaba. Gerson no proponía un sistema, sino una determinada noción de teología.

El mal que se trataba de curar está descrito en sus *De modis significandi propositiones quinquaginta* (t. 9, p. 625-642), del año 1426. Tomando el problema particular de las relaciones entre la lógica y la metafísica, en un tratado del mismo año 1426 que continúa el *De modis significandi*, el *De concordia metaphysicae cum logica,* Gerson hace gala de una perspicacia admirable, porque lo que quería sanar era, en verdad, el mal del siglo: el vicio doble y complementario de tratar la lógica como metafísica y la metafísica como lógica.

Para quien desee conocer cómo consideraba Gerson el siglo XIV, nada mejor que el *Contra vanam curiositatem in negotio fidei* (t. 3, p. 224-249)[34], lecciones que constituyen a la vez el programa teológico y el primer acto de la reforma gersoniana. Define la teología mística como una «inteligencia» que ha de ser «clara» y «sabrosa». Después precisa su objeto: las verdades que el evangelio propone a nuestra fe, captadas por dos facultades, la intelectual y la afectiva. Pero el problema se amplía. No se trata sólo del evangelio y de la fe, sino, de una manera más general, del conocimiento de Dios. Para aproximársele se necesita la penitencia ya que, apartándonos de la penitencia, el orgullo nos aparta de la fe, especialmente entre los universitarios. En este caso la vana curiosidad *in negotio fidei,* que tiempo atrás engañó a los filósofos, puede decepcionar a los teólogos de nuestro tiempo. El conocimiento natural tiene sus límites; no intentemos traspasarlos: ¿La sola razón podría conocer a Dios? Él es aquel que impide que se conciba otro mayor que él; el ser que tiene todo lo que es mejor que su contrario. Ésta es la filosofía que Pablo y su discípulo Dionisio llaman sabiduría de Dios. Desde luego, es menester una sabiduría, o revelación, impresa en nosotros como la luz a que se refiere Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum.* He aquí que Gerson, deudor de san Anselmo y de san Buenaventura, defiende una idea innata de Dios que no excluye las pruebas de su existencia. De donde se deduce, primero, que el nominalismo de Gerson tiene sus límites; éstos se manifiestan cada vez más a medida que se avanza en las razones que tiene para aceptar el nominalismo en un punto concreto. Lo que conserva de Occam es su crítica del platonismo radical de las teologías naturales que confunden el Dios cristiano con el bien concebido como más o menos análogo a una naturaleza, cuando sabemos que es primeramente una voluntad libre. Esta oposición radical al platonismo explica la adhesión de Gerson, y de otros como él, a algunas tesis características del occamismo y su correlativa oposición a todo realismo de las ideas que, introduciendo en Dios esencias necesarias, limitaría su suprema libertad. De este principio parten normalmente las críticas de Gerson contra diversos filósofos y teólogos que no se abstiene de nombrar. Estos nombres son, a sus ojos, los herederos de un platonismo que les llega a través de Avicena y de Algazel y que cada uno de ellos interpreta a su manera: Duns Escoto, Ramón Llull, Juan de Ripa, Bradward... y los más terribles, aquellos que han puesto en Dios las ideas hasta el punto de hacer de ellas una especie de criaturas: Escoto Eriúgena y Amalarico de Bene, condenados en 1210, que engendraron a Wiclef, quien a su vez engendró a Jan Hus y a Jerónimo de Praga. Sea cual fuere su origen, todo este realismo es tan contrario al peripatetismo como al catolicismo, y el error sobre el que se basa es sencillo: consiste en creer que todo lo que el intelecto conoce universal, abstracta o separadamente existe universal, abstracta y separadamente en las cosas y en Dios.

34. A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution* I, Roma-París 1963, p. 31-64.

Reducida a su más simple expresión, la posición de Gerson se presenta como un eco, a más de cien años de distancia, de la condena de 1277 y del espíritu de defensa teológica que la había inspirado. Tomar prestadas demasiadas doctrinas de los filósofos paganos es una práctica peligrosa en teología, porque es enemiga del espíritu de penitencia y, por tanto, también de la humildad y de la fe. Los críticos de la teología escolástica de los siglos XV y XVI no dirán contra aquéllos nada que Gerson no hubiera dicho antes. No significa, sin embargo, que hubiera condenado el método escolástico como tal. Al contrario, lo juzga necesario para la interpretación de la doctrina de los padres, y la obra de los grandes doctores del XIII, sobre todo la de Buenaventura, es para él de gran importancia. No obstante, cuando mira a su alrededor, la situación le parece distinta: los hombres se consideran teólogos por el solo hecho de haber aprendido filosofía; se menosprecia la Biblia y los santos padres, se olvida que, según san Agustín,

el lenguaje de la teología no es libre como el de la filosofía, sin que está sujeto a reglas eclesiales; se multiplican inútil y arbitrariamente cuestiones que son incluso absurdas... Para remediar este estado, Gerson sueña en una teología simplificada, basada en las virtudes teologales y orientada a la imitación de Cristo. En los últimos años del siglo XIV, la potente reforma teológica, iniciada en el XII, pierde visiblemente mucho de su fuerza creadora. En un pasado lejano, la platónica *Consolatio philosophiae* de Boecio vela sobre sus orígenes; en 1418, la *Consolatio theologiae* de Gerson anuncia su final.

Si Gerson coqueteó con Occam en lo que se refiere al nominalismo, se opuso a él en su postura eclesiológica, así como con la de Marsilio de Padua[35]. Gerson reconocía en Pedro y en los papas una primacía de institución divina, que justifica su título de *caput (secundarium),* aunque en ausencia temporal del papa, la Iglesia no viva nunca sin su cabeza y esposo. Precisa la Iglesia de una cabeza visible para asegurar su unidad, sobre todo la unidad en la fe. Gerson se esforzó por restablecer la *unitas Ecclesiae ad unum certum Christi vicarium*[36].

Sin embargo, Gerson no atribuye en modo alguno al papa solo la *plenitudo potestatis.* La Iglesia es, según él, una monarquía mezclada de aristocracia y de democracia. El poder se distribuye en diversos sujetos, cuyo estatuto y relaciones determina Gerson en estos términos: el papa tiene la plenitud del poder espiritual *subiective* como la persona que lo ejerce; *ordinative, regulative,* como aquel que ordena y regula la vida eclesiástica; y *suppletive,* supliendo en un caso determinado la deficiencia de las demás instancias. El mismo poder ha sido dado a la Iglesia, e incluso *principalius;* pero a la Iglesia esparcida le ha sido dado en un estado en cierto modo material o potencial, *in quodam materiali seu potentiali*: se actualiza en el concilio general. Según Gerson, el concilio ha de escuchar a todos los fieles que desean ser escuchados, pero está formalmente compuesto de clérigos de todos los grados de la jerarquía. La Iglesia y el concilio engloban la persona del papa, son como un todo integral, del cual la persona del papa es la parte más eminente, pero sólo una parte, que

35. Y. Congar, o.c. en la nota 4, p. 317.

36. Se pueden encontrar en Gerson textos favorables al papa y en sentido romano; véase A. Combes, o.c. en la nota 34 y también las observaciones críticas de P. de Vooght en «Revue d'histoire ecclésiastique» 63 (1968) 857-867.

no agota y contrabalancea el todo. Esto no significa que el papa sea un delegado o comisionado de la Iglesia: su poder es de Dios, y Gerson no pierde ocasión de exponerlo, a la vez que explica con sus categorías el motivo, apreciado por san Agustín, de las llaves dadas no a uno solo sino a la unidad.

Sus categorías traducen la intención profunda de su eclesiología, es decir, de toda su acción. Gerson es un celador de la vida cristiana. El principio de unidad de la Iglesia es en profundidad el *semen Dei,* que es el Espíritu Santo y los dones espirituales que provienen de mismo. Hay en Gerson una pneumatología, una llamada a la libertad cristiana, sin caer en un simple idealismo: el cuerpo místico es la Iglesia visible y estructurada. Pero Gerson no se para en su estructura jurídica o formal; añade a ello la afirmación de su finalidad: ahí está el secreto de las posiciones adoptadas. Quiere limitar el poder papal, no *in se* sino en su uso, a fin de evitar los abusos que el concilio está llamado a reformar[37]. Este poder, *potestas,* es único y ha sido dado a Pedro (Mt 16), a todos los apóstoles y a la *Ecclesia* (Mt 18), a los setenta y dos discípulos, a los cuales suceden los presbíteros. Les ha sido dado por Jesucristo «para la utilidad o la edificación de la Iglesia». Tal finalidad modera estrictamente este poder en su ejercicio para la persona que lo detenta. La historia ha conocido papas herejes, despóticos, escandalosos. Conviene, pues, que su autoridad sea controlada y moderada en su ejercicio por el consejo de los cardenales, por el concilio: el rey de Francia ha creado un parlamento a cuyo juicio no se niega a someterse. Así, en lugar de despreciarlas, el papa respetará las instancias intermedias. Esto forma parte del buen orden y, por tanto, de la paz y de la regla de caridad. En esta línea, el poder está en la Iglesia *sicut in fine,* puesto que su bien es el fin y la medida y las reglas convenientes. En este sentido y medida el papa está sometido a la corrección y a las directrices del concilio[38].

Gerson es tan complejo como su siglo: ese teólogo vigoroso y exigente, que tiene el sentido del término preciso y nunca cae en el énfasis del pensamiento, es también un poeta capaz de ternura y encanto, un observador atento a su época, sutil en la penetración de las intenciones ocultas. Ese consejero espiritual, sobre todo de los ce-

37. L. Buisson, *Potestas und caritas,* Colonia-Graz 1958, ha esbozado la compleja historia de estos temas desde Graciano hasta la época de Basilea.

38. Ch. Moeller, *La collégialité au concile de Constance,* en *La collégialité épiscopale,* París 1965, p. 131-149.

lestinos y de los cartujos, es un enamorado de san Pablo. Gerson supo expresar con una naturalidad y un talento superior al de sus contemporáneos, unas veces mediante rústicos proverbios y otras mediante la más sublime elocuencia, las aspiraciones a menudo contradictorias de su tiempo y prestó la voz al confuso rumor del pueblo cristiano en camino hacia una vida espiritual más seria, de modo que no ha faltado quien ha denominado la primera mitad del siglo xv como «el siglo de Gerson».

V. En búsqueda de la concordancia: Nicolás de Cusa

«Un hombre en la frontera de dos mundos» es la fórmula comúnmente aceptada para caracterizar la figura y el pensamiento de Nicolás de Cusa[39]. La situación histórica en que se mueve no deja de ser privilegiada, puesto que queda marcada por los rasgos significativos de una edad media que declina y de un mundo nuevo que nace. En esta interesante encrucijada, Nicolás toma contacto con el movimiento humanista, relacionándose con Giuliano Cesarini, Enea Silvio Piccolomini (el futuro Pío II), Poggio Bracciolini, Besarión y Toscanelli e interesándose por los nuevos caminos de las matemáticas, de la física y de la astronomía, y con suficiente sentido histórico para darse cuenta de la inautenticidad de la llamada donación de Constantino y de los decretos de Isidoro. Y, al mismo tiempo, vive arraigado en el viejo e imponente catolicismo medieval, sensible a la doble corriente del neoplatonismo cristiano y de la mística filosófica que habían fecundado la edad media. Con razón escribe Karl Jaspers: «Entre los dos aspectos diferenciales del mundo intelectual del Cusano, el medieval y el moderno, no hay ninguna contradicción. Lo que podría parecer moderno en el sentido de agresividad y destrucción está en él arraigado aún en el horizonte envolvente y protector de la fe de la Iglesia. La visión con la cual el Cusano quiso ver dominado y superado el caos de la época dice así: la más bella concordancia, la autoridad que comprende y educa a los hombres, la sublime libertad bajo la guía de Dios»[40].

39. E. Colomer, *De la edad media al renacimiento. R. Llull, N. de Cusa, J. Pico della Mirandola,* Barcelona 1975, p. 119-144. Véase también, con una buena selección bibliográfica, M. de Gandillac, *Nicolas de Cues,* en DS XI, París 1982, p. 262-269. Puede ser útil asimismo L.J. Bataillon y Ch. von Schönborn, *Connaissance de Nicolas de Cuse. Publications récentes,* en RScPhTh 56 (1972) 63-77 y G. Santinello, *Cusano: edizioni, studi e encontri nel 1982,* «Studia patavina. Rivista di scienze religiose» 30 (1983) 77-85.

No es extraño, pues, que, siendo iniciador de los nuevos modos de pensar, más allá de las fuentes platónicas y medievales en que se había sólidamente formado, filósofo y sabio abierto a las ciencias profanas, predicador, escritor, hombre de acción notable por sus intervenciones en el concilio de Basilea y sus misiones diplomáticas, el cardenal Nicolás de Cusa, el teólogo de la *docta ignorantia,* aparezca como uno de los grandes pensadores del siglo xv. Renunciando al método escolástico de exposición, practica el arte del diálogo y busca conciliaciones a base de superar las oposiciones. Atento a los descubrimientos de su tiempo (sobre todo el de la imprenta), pide a los príncipes que se junten experiencias y observaciones para favorecer el progreso material y espiritual. Consciente de la extensión de la Tierra y de la variedad de las civilizaciones, sueña con medios de unificación y de cooperación que superaran el etnocentrismo latino: él fue —según Karl Jaspers— «un alemán que se convirtió muy pronto en europeo, encontró su centro en Roma, pero no olvidó su origen»[41]. Es cierto que algunas de sus sugerencias aparecen como utópicas; en cambio, otras parecen verdaderas anticipaciones. El papel concedido al hombre y al trabajo activo del intelecto, el uso de una dialéctica que deja lugar a lo negativo, y anuncia alguna vez el método hegeliano, la importancia concedida al tiempo y a la historia, permiten ver en Nicolás de Cusa un espíritu ya muy «moderno». Junto a esta comprobación muy cierta, cabe opinar que su pensamiento es en muchos conceptos medieval. En primer lugar, medieval por sus fuentes. La investigación reciente ha puesto de relieve lo poco que hay en él de platonismo puro, al estilo renacentista, y lo mucho de neoplatonismo y de platonismo cristiano al estilo medieval, con una serie de influencias que abarcan desde Proclo y el Pseudo-Dionisio hasta Eckhart. Es también medieval por su horizonte específicamente cristiano[42].

Nacido en Cusa en 1401, en la diócesis de Trévesis, Nicolás Krebs (o Cryftz), hijo de un burgués sencillo, probablemente discípulo de

40. *Nikolaus Cusanus,* Munich 1964, p. 213.
41. Ibídem, p. 16.
42. E. Colomer, o.c. en la nota 39, p. 141-144.

los Hermanos de la vida común, hizo lo que se dice una gran carrera eclesiástica. Como estudiante de derecho canónico en Padua (1417-1423), tuvo su primer contacto con la Italia renacentista y con las nuevas corrientes de la ciencia y del humanismo[43]. Previamente había cursado un año de filosofía (1416-1417) en la recién fundada Universidad de Heidelberg, portavoz en Alemania de la *via moderna*, y siguió todavía un año de teología en Colonia (1424-1425), baluarte de la *via antiqua*, donde el maestro flamenco Eimerico van den Velde lo introdujo en la gran corriente del neoplatonismo medieval a través de Alberto Magno y Ramón Llull. Humanismo de Padua, nominalismo de Heidelberg y neoplatonismo cristiano de Colonia son los tres componentes esenciales de su futuro pensamiento[44]. Abogado, presbítero después, admitido en el concilio de Basilea para defender allí la causa de su protector Ubrico de Manderscheid, presentó un proyecto de reforma del calendario y sobre todo un tratado *De concordantia catholica* (1433)[45] en el que propuso, para la Iglesia y para el imperio, una reestructuración sobre la representación electiva y sobre el *consensus*. Obra de jurista, contiene ya en germen algunos de los principios fundamentales del pensamiento cusano, sobre todo la idea de la «unidad en la concordancia de lo múltiple». Dos años después, 1435, rehusó la oferta de una cátedra en la recién fundada Universidad de Lovaina. La elección del Cusano es clara: no la carrera académica sino la eclesiástica.

En el concilio de Basilea se presenta primeramente favorable al partido conciliarista y, a la vez que recuerda que el obispo de Roma,

43. E. Garin, *Cusano e i platonici italiani del quattrocento*, en *Nicolò da Cusa*. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario de Bressanone nel 1960, Florencia 1962, p. 75-100.

44. Sobre la relación de Nicolás con Eimerico van den Velde y Ramón Llull, véase E. Colomer, o.c. en la nota 39, p. 100-118 y 145-175.

45. Para las obras de Nicolás de Cusa, véase sobre todo la edición crítica moderna en curso de publicación *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis*, Leipzig-Hamburgo 1932ss; hasta 1983 han aparecido 17 volúmenes. (*De concordia catholica* se encuentra en el vol. XIV, 1-3). Existe también la edición bilingüe latino-alemana preparada por L. Gabriel, *Philosophische-Theologische Shcriften*, 3 vols., Viena 1964-1967. Trad. francesas: *La vision de Dieu*, por E. Vansteenberghte, París-Lovaina 1925; *De la docte ignorance*, por L. Moulinier, París 1930; *Oeuvres choisies*, por M. de Gandillac, París 1942; *Concordance catholique* y *La paix de la foi*, introd. y análisis de J. Doyon y J. Tchao; trad. por R. Galibois, Sherbrooke 1977. Trad. cast., *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Madrid 1966; *La docta ignorancia*, Madrid ³1966.

presidente del colegio apostólico, sólo es patriarca de Occidente, abre el camino a negociaciones con la Iglesia de Oriente[46]. Pasado al partido papal (1437), no por oportunismo político, sino por fidelidad al propio pensamiento, aquel mismo año va a Constantinopla con los delegados latinos que han de conducir a Italia a los teólogos griegos al concilio de unión de Florencia. En el barco que lo conducía de nuevo a Italia recibió, explica, una especie de iluminación intelectual, y concibió su método de la «coincidencia de opuestos» *(coincidentia oppositorum)* con el deseo de superar la lógica aristotélica. Un esbozo explicativo de este plan se encuentra en los sermones de 1437, y la primera exposición sistemática en sus dos obras *De docta ignorantia* y *De coniecturis* (1439-1441)[47]: la primera desarrolla los temas de Dios como máximo absoluto, el universo como máximo concreto y, como lazo de unión entre el mundo y Dios, el Dios-hombre Jesucristo; la segunda desarrolla una metafísica de índole neoplatónica alrededor de la idea de la unidad. Aquí Nicolás presenta su saber a partir de la coincidencia con el no saber, de modo que toda elevación del hombre que no sea una autoelevación presuntuosa del espíritu tiene lugar en función de la humildad[48]. El aspecto velado de la revelación corresponde a su «conocimiento del desconocimiento». Karl Jaspers ha descrito este proceso paradójico de Nicolás del modo siguiente: «Conocer mediante el no saber. Cuando estamos despegados de todo, tocamos en este acto, de un modo no conceptualizable, la trascendencia (y ésta por la reflexión, no por el éxtasis o la unión mística, ni por la supresión de la escisión entre el sujeto y el objeto). Por el pensamiento que se trasciende llegamos más allá de las cifras. El pensamiento oscila. No deja de balbucear o, mejor, de oscilar en esta claridad por encima de toda claridad y de alcanzar en esto la certeza de sí mismo y de lo que se busca. En la verdadera situación límite en cuyo seno la existencia humana adviene realmente, esto significa —en el campo del lenguaje que llega al extremo—: "Todo el resto es silencio", pero no para el Cusano, este cristiano que une la fe a la revelación»[49].

Cuatro años después de estas obras sistemáticas, Nicolás escribe

46. Cf. Y. Congar, o.c. en la nota 4, p. 330-334.

47. *De docta ignorantia*, t. I, 1932; *De coniecturis*, t. III, 1972.

48. E. Gössmann, *Foi et connaissance de Dieu au moyen âge*, París 1974, p. 213-221.

49. O.c. en la nota 40, p. 97.

una trilogía sobre la investigación intelectual de Dios: *De Deo abscondito* (1444), *De quaerendo Deum* (1445) y *De filiatione Dei* (1445)[50]. Completan la trilogía dos opúsculos publicados en la misma época: *De dato Patris luminum* (1446) y *De Genesi* (1447)[51], una peculiar interpretación del *Génesis* mosaico en que enfrenta el problema fundamental de lo uno y lo múltiple.

Creado cardenal en 1448, el año siguiente escribe una *Apologia doctae ignorantiae*[52], en la que se defiende contra la acusación de panteísmo y señala a la vez sus relaciones con el Maestro Eckhart. Sus cuatro diálogos de 1450, reunidos bajo el título general de *Idiota*[53], oponen a la cultura libresca y escolar la libre investigación del «necio» que aprende a leer en el gran «libro de Dios». El núcleo central de la obra «se encuentra en la concepción de Dios como medida ejemplar de todo ser y conocer, de la que la mente del hombre participa como imagen. Reflexión socrática e interioridad cristiana se unen así en una concepción extraordinariamente sugerente, en la que el conocimiento propio nos lleva a reconocer en nosotros mismos la imagen de Dios... Nos encontramos nuevamente con la gran paradoja del pensamiento cusano: el Dios desconocido es, con todo, aquel por el cual lo conocemos todo»[54].

Designado por el papa Nicolás V para una misión itinerante de dos años a través de Alemania, Bohemia y los Países Bajos, predica la reforma de costumbres, favorece la instrucción popular y combate ardientemente las supersticiones. Enfrentado con el problema husita, adopta posturas conciliadoras intentando definir una unidad dogmática y disciplinar que deje lugar a la variedad de ritos y a la autonomía de las comunidades nacionales.

Obispo de Brixen (Bressanone, en el Tirol meridional) a partir de 1452 choca en su diócesis con fuertes resistencias, sostenidas por Segismundo, conde del Tirol, que pretende anexionarse el territorio contiguo a la sede episcopal. El conflicto se agudiza de tal modo que en 1457 Nicolás de Cusa tuvo que luchar y refugiarse en una fortaleza. Nunca, sin embargo, abandonará su vocación de escritor. Su correspondencia de 1453 con los monjes de Tegernsee le da ocasión

50. Tomo IV, 1959.
51. Tomo IV, 1959.
52. Tomo II, 1932.
53. Tomo V, 1937.
54. E. Colomer, o.c. en la nota 39, p. 133.

de precisar su actitud ante la teología negativa. Ese mismo año, además del extraordinario tratado místico-teológico *De visione Dei*[55], compone su diálogo más audaz, *De pace fidei*[56], confrontación imaginaria de diversas religiones y esbozo de un cristianismo filosófico capaz de unir todas las creencias y de asegurar la reconciliación de los pueblos. Para apreciar todo el valor de este texto, hay que recordar que fue escrito el mismo año en que los turcos conquistaron Constantinopla. El mismo espíritu ecuménico se encuentra de nuevo en un escrito posterior, *Cribatio Alchorani* (1461), en el cual, a la vez que reconoce al profeta árabe el mérito de haber adaptado a los pueblos rudos del desierto una verdad en sí misma inaccesible, subraya el papel que Mahoma concede a Jesús y se esfuerza, al modo de Ramón Llull, en presentar la Trinidad y la Encarnación como exigencias filosóficas implícitamente contenidas en la revelación islámica.

En 1458, Eneas Silvio Piccolomini, amigo de Nicolás de Cusa, es elegido papa con el nombre de Pío II. En adelante, el cardenal, aun siguiendo la lucha contra Segismundo, reside sobre todo en Roma, donde ejerce las funciones de vicario general *in temporalibus* para Roma y los Estados de la Iglesia. Ante la amenaza turca, apunta una negociación política con Luis XI; pero, fiel a su ideal irénico, cree que hay que examinar el *Corán* con mayor simpatía de lo que habían hecho sus predecesores latinos; en este momento escribe el mencionado *Cribatio Alchorani*. Completa su obra con el *De possest* (1460)[57], reflexión de la síntesis de acto y potencia, el *De non aliud* (1462)[58], donde busca encontrar un concepto apropiado a la realidad de Dios, concepto que le parece que ofrece aproximativamente la fórmula *non aliud*: en relación a las criaturas, que son siempre el otro, Dios es absolutamente no otro. Absolutamente trascendental a toda criatura, no se opone a ella, sin embargo, como el otro, sino que está presente en el otro como el *no otro*. Con la obra *De venatione sapientiae* (1463)

55. Véase O. Oppenheimer, *Der Wahrheitsgehalt mysticher Erfahrung. Oder: Mit Cusanus über Cusanus hinaus*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 26 (1972) 29-41, donde el autor examina cómo, a pesar de la confesión de Nicolás de no haber conocido la experiencia mística, descubrió medios de alcanzar el misterio por vías no místicas. Este artículo tiene un interés especial para ver el abismo que en Nicolás de Cusa se da entre el pensamiento y la fe.
56. Tomo VII, 1959.
57. Tomo XI-2, 1973.
58. Tomo XIII-1, 1950.

entramos en el último año de la labor filosófica de Nicolás. Este escrito, de gran sabor religioso y contemplativo, recoge en una especie de testamento los diversos temas del pensamiento de Nicolás y quiere ser como un salterio de diez cuerdas (diez atributos de Dios). Ese mismo año (1463) escribe una obra de gran originalidad literaria, *De ludo globi,* ágil diálogo de forma platónica que contiene algunas anticipaciones de una nueva mecánica. Finalmente, aún en los postreros meses de 1463, escribe *Compendium*[59], y el *De apice theoriae,* que cierran el *opus* filosófico de este gran pensador. Quedan aún por mencionar dos grupos de escritos importantes: el grupo de escritos científicos y el constituido por sermones y cartas.

Antes de su muerte, él mismo había hecho los planos de un hospital que se construiría cerca de su casa natal: las bóvedas de la capilla unían la díada platónica, el cuaternario pitagórico y la trinidad cristiana. La biblioteca de este establecimiento, de gran importancia para ver el abanico de intereses del cardenal, conserva la mayoría de sus instrumentos de trabajo. Murió en Todi, el día 11 de agosto de 1464, de camino hacia su último acto de servicio, la cruzada contra los turcos, proclamada contra su consejo por Pío II. Tres días más tarde moría también el papa. El cuerpo del cardenal está enterrado en Roma, en su iglesia titular de San Pedro *ad vincula,* frente al Moisés de Miguel Ángel. En el elogio fúnebre que hizo de él uno de sus secretarios italianos, dijo que el Cusano había leído todos los libros de los antiguos y de los modernos, así como las obras del «período intermedio». En este texto aparece por primera vez la noción de «edad media».

Aunque su latín es poco ciceroniano y su dependencia de fuentes neoplatónicas y lulianas le vinculan aún a las tradiciones medievales, Nicolás de Cusa anuncia una manera nueva de sentir y de pensar[60].

Desde la perspectiva teológica sitúa oportunamente la tendencia hacia la «visión» del Dios escondido a través de signos «coyunturales». Para «intentar conducir» a sus amigos benedictinos de Tegernsee «de un modo muy simple y común» —tema del *Idiota*— hasta la *sacratissima obscuritas* donde se hace «sentir» la *inaccessibilis lux,* Nicolás evoca una tabla de Cristo pintada de tal modo que aquel que

59. Tomo XI-3, 1964.

60. E. Colomer, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus,* en *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christlichen Humanismus,* Maguncia 1978, p. 117-142.

mira a Jesús no deja de ser mirado por él. La «visión absoluta», universal y particular a la vez, se aplica totalmente a toda criatura, pero sólo se hace propiamente «facial» cuando se ha trascendido toda luz visible, más allá de la *coincidentia contradictorum* allí donde *videre est esse* (pero también *habere*), donde el infinito se convierte en *omnia in omnibus* a la vez que permanece *ab omnibus absolutus.* Es digno de notar cómo Nicolás de Cusa, hombre de acción, es sensible al sentido teológico y espiritual —a la manera de Eckhart— según el cual el microcosmos humano tiene por tarea, según su medida propia, hacer que el mundo creado, a pesar del pecado, llegue a ser menos indigno de su creador[61].

61. Th. van Velthoven, *Gottesschau und Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues,* Leiden 1977, y también, en una perspectiva más mística, M.L. Führer, *Purgation, illumination and perfection in Nicolaus of Cusa,* «Downside review» 98 (1980) 169-189.

ÍNDICE DE AUTORES*

* Van en cursiva, las páginas donde se expone de manera directa y expresa el pensamiento del autor citado.